

Participación indígena en la conformación de los patrones artísticos y religiosos en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes.

La imagería como testimonio de la recepción del mensaje cristiano y su reinterpretación desde la religiosidad guaraní.

Autor:

Affanni, Flavia Mónica

Tutor:

Sustersic, Bozidar

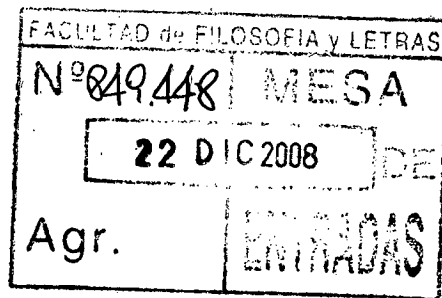
Darko

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras

Posgrado

Tesis
13-5-3



TESIS DOCTORAL

*Participación indígena en la conformación
de los patrones artísticos y religiosos en las
Misiones Jesuíticas de Guaraníes.*

*La imaginería como testimonio de la recepción
del mensaje cristiano y su reinterpretación
desde la religiosidad guaraní.*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Doctoranda Lic. Flavia Mónica AFFANNI

Director Prof. Dr. Bozidar Darko SUSTERSIC

ÍNDICE

Índice.....	2
Agradecimientos.....	5
Capítulo 1	
ESPECIFICACIÓN DEL TEMA DE TESIS A SOSTENER.....	6
1.1 Punto de partida de la investigación	6
1.2 Desarrollo de tesis a sostener	8
1.3 Justificación de la organización de la Tesis Doctoral.....	10
Capítulo 2	
ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	12
2.1 Imitación o participación creativa.....	12
2.2 Las creencias guaraníes	15
2.3 Ruptura o continuidad	19
Capítulo 3	
METODOLOGÍA Y FUENTES UTILIZADAS.....	22
3.1 Fuentes escritas	22
3.2 Imágenes realizadas en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes	23
3.3 Ensayo de interpretación	24
Capítulo 4	
CONCEPCIÓN JESUITA DE LA ACCIÓN MISIONAL	26
4.1 Idea misional de San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús. Concepto de “adaptación”	26
4.2 Concepción misionera de apertura y adaptación a otras culturas: el caso de Asia con San Francisco Javier, Alessandro Valignano y Mateo Ricci.....	27
4.3 El Jesuita como sujeto-etnógrafo a la luz de las ideas y prácticas etnográficas del siglo XX	34
4.3.1 Datos etnográficos en la documentación jesuítica. Selección	35
4.3.2 La experiencia del jesuita en las Misiones de Guaraníes a la luz de la etnografía del siglo XX.	40
4.4 Relación jesuitas-indígenas. ¿Ruptura o continuidad?	52
Capítulo 5	
ESTUDIO ESTADÍSTICO DE LA ICONOGRAFÍA DE LA IMAGINERÍA JESUÍTICO-GUARANÍ	56
5.1 Estadística de advocaciones de esculturas mencionadas en los Inventarios de Temporalidades de 1768.	57
5.2 Tabla de reiteración de advocaciones de las esculturas en los treinta pueblos según los Inventarios de 1768.....	58
5.2.1 Análisis de tabla general	62
5.2.2 Tablas de porcentajes de advocaciones de las esculturas	62
5.2.3 Análisis de tablas anteriores.....	65
5.3 Comparación con estudios cuantitativos de la escultura colonial en Buenos Aires	68
5.4 Consideraciones finales como resultado del estudio estadístico.....	69

Capítulo 6

COMPARACIÓN DE LA IMAGINERÍA JESUÍTICO-GUARANÍ CON LA IMAGINERÍA DE LOS ANDES CENTRALES	71
6.1 Proceso de evangelización en las áreas comparadas.....	72
6.1.1 Extirpación de idolatrías	73
6.1.2 Asimilación de creencias indígenas con el cristianismo: el testimonio de las imágenes	79

Capítulo 7

DOS RESPUESTAS ANTICOLONIALES DEL SIGLO XVI: EL TAKI ONGOY Y LA REBELIÓN DE OBERÁ. LA RELIGIOSIDAD EN LA BÚSQUEDA Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA	88
7.1 Mesianismos - nativismos – profetismos.....	89
7.2 El Movimiento Taki Ongoy	90
7.2.1 Generalidades: definición, cronología, ubicación geográfica, contexto histórico	90
7.2.2 Fuentes del Taki Ongoy	92
7.2.3 Elementos religiosos en el Taki Ongoy	94
7.2.4 Vilcabamba y el Taki Ongoy: los elementos religiosos como diferenciación	101
7.2.5 Desenlace del Taki Ongoy.....	103
7.2.6 El Taki Ongoy como respuesta anticolonial.....	104
7.3 Movimientos mesiánicos guaraníes. La respuesta anticolonial de Oberá.....	106
7.3.1 Contexto histórico.....	106
7.3.2 La rebelión de Oberá	109
7.4 Comparación entre ambos movimientos.....	117

Capítulo 8

ELEMENTOS APORTADOS POR LOS JESUITAS A LA RELIGIOSIDAD E IMAGINERÍA DE LAS MISIONES DE GUARANÍES	121
8.1 Formación Jesuítica.....	121
8.1.1 Generalidades.....	121
8.1.2 La <i>Ratio Studiorum</i> y su influencia en la cultura jesuítica.....	122
8.2 La Retórica en la Compañía de Jesús y su influencia en las manifestaciones del ministerio de la Palabra.....	125
8.2.1 Las tradiciones antiguas y medievales en la Retórica jesuítica.....	127
8.3 La predicación de los jesuitas.....	130
8.3.1 Antecedentes históricos.....	130
8.3.2 La oralidad jesuítica.....	133
8.4 Influencia de la oralidad jesuítica y participación de la oralidad guaraní en la conformación de la imagería jesuítico-guaraní.....	141
8.4.1 Los retablos de las Misiones Jesuíticas: la estructura de los sermones y las figuras retóricas.	141
a) Retablo de la Pasión del pueblo de Santiago.....	142
b) Retablo del Bautismo del pueblo de Santiago.....	148
c) Retablo mayor del templo de San Ignacio Guazú.	151
8.4.2 Los sermones y las imágenes. Un caso particular: la Pasión y Muerte de Cristo.....	162
8.4.3 La composición de lugar en los <i>Ejercicios Espirituales</i> y su influencia en las imágenes misioneras.....	164
8.4.4 La teatralización de sermones y su influencia en la iconografía misionera.....	166

Capítulo 9

EL MODO DE SER RELIGIOSO DEL GUARANÍ: CREENCIAS Y RELIGIOSIDAD GUARANÍES ANTES DE LAS MISIONES JESUÍTICAS.....	172
9.1 El sustrato de creencias guaraníes en la recepción y celebración de la Resurrección de Cristo en las Misiones.....	172
9.2 Punto de partida: la imaginería jesuítico-guaraní.....	172
9.3 La Tierra sin Mal y la resurrección de los muertos en los escritos de los Padres jesuitas.....	175
9.4 La Tierra sin Mal en la etnografía del siglo XX.....	177
9.5 Los conceptos de reencarnación y resurrección entre los guaraníes en la etnografía del siglo XX.	195
9.6 Religiosidad guaraní antes del contacto con el cristianismo. La palabra – La fiesta – La búsqueda de la perfección.....	201
9.7 Breves reflexiones sobre la religiosidad guaraní.....	205

CAPÍTULO 10

LA IMAGINERÍA DE LAS MISIONES COMO TESTIMONIO DE LA RELIGIOSIDAD GUARANÍ-MISIONERA. Interpretación de características distintivas en sus aspectos funcional, iconográfico y estilístico.....	207
10.1 Aspecto funcional / aspecto iconográfico.....	207
10.1.1 Los contextos espaciales y funcionales de la imaginería: síntesis.....	208
10.1.2 La imagen presente en la vida religiosa propiamente dicha.....	209
10.1.3 La imagen en la guerra.....	212
10.1.4 La imagen en el aspecto institucional.....	213
10.1.5 La imagen en la vida social: banquetes o <i>caraguazú</i>	213
10.1.6 La imagen en el trabajo.	215
10.1.7 La imagen en los viajes.....	215
10.1.8 Temas iconográficos. Aceptaciones y rechazos.....	216
a) Pasión y Muerte de Cristo.....	216
b) Resurrección de Cristo.....	225
c) La Redención y la Eucaristía: la fiesta de Corpus Christi.....	241
d) El demonio: las imágenes de San Miguel que lucha con el demonio.....	247
e) El Infierno.	254
f) El Purgatorio.....	257
g) San Isidro Labrador.....	260
h) Santa Bárbara.....	261
10.2 Aspecto estilístico.....	261
10.3 Análisis de imágenes misioneras como testimonio del carácter diferente y específico de la cultura y religiosidad guaraníes.	267

Capítulo 11

CONCLUSIONES.....	268
BIBLIOGRAFÍA.....	275

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a mi director de Tesis Doctoral, el Dr. B.D. Sustersic quien en sus clases sobre Misiones Jesuíticas en la cátedra de Arte Hispanamericano despertó en mí el asombro y el amor por el arte jesuítico-guaraní. Agradezco también su generosidad al brindarme muchas de sus ideas para que yo las pudiera desarrollar; su dedicación para alentar, corregir y orientar mi investigación.

Al Prof. Schenone que siempre supo ser generoso con su tiempo y sus conocimientos ante alguna duda planteada por mi.

A la Prof. Susana Frabrici quien me alentó para que me dedicara al estudio del arte misionero.

A Alejandro, mi marido, y a toda mi familia que con paciencia y generosidad me acompañaron durante todos estos años de trabajo.

Capítulo 1

ESPECIFICACIÓN DEL TEMA DE TESIS A SOSTENER

1.1 Punto de partida de la investigación

Las Misiones Jesuíticas de Guaraníes constituyeron una experiencia singular que no pudo generar un espacio de rechazo, de polémicos debates o ferviente aceptación. Abordaré una visión de dichas Misiones a partir del testimonio de la imaginería jesuítico-guaraní, contando también con el aporte de la textualidad colonial y, especialmente, de elementos intangibles que perduran en la actualidad.

En la determinación de lo que se denomina jesuítico-guaraní se dieron dos componentes fundamentales sin los cuales no habría sido posible la extraordinaria experiencia de las Misiones. Me refiero, por un lado, a la concepción misionera de los jesuitas frente al “otro” y, por otra parte, a la mentalidad y religiosidad guaraníes. El arte misionero refleja claramente ambos componentes.

De todos los accesos posibles al conocimiento de una experiencia tan original como fueron las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, elegí el de la Historia del Arte, al que contribuyeron también la Historia y la Antropología. Es el arte el terreno más rico pues son las manifestaciones artísticas las que logran expresar, con su sola presencia, el trasfondo cultural que las generó. La imaginería constituye un elocuente testimonio del proceso de inculturación y de recepción del mensaje cristiano en la cultura guaraní; posee aspectos que manifiestan lo específicamente guaraní y lo hacen diferente del resto del arte colonial.

Ya un primer acercamiento a la imaginería de las mencionadas Misiones Jesuíticas permite intuir que se trata de una manifestación artística con características distintivas que la hacen inconfundible respecto de las creadas en otros sitios.

Esta primera intuición me condujo a realizar un análisis comparativo de dicha imaginería con la producida en zonas cercanas de Hispanoamérica, de origen español o criollo, y hallamos diferencias notables. La comparación se estableció especialmente con la zona andina y con la del Río de la Plata.

La diferenciación de la imaginería misionera es, fundamentalmente, de tres índoles: a) iconográfica, en cuanto percibimos la preferencia de ciertos temas iconográficos que se reiteran con mayor frecuencia, y la menor aceptación de otros; b) estilístico, en cuanto a que las imágenes misioneras son exponentes de una tradición surgida de talleres independientes del contexto colonial; c) funcional, o sea en relación a los usos a través de los cuales las imágenes desarrollaban roles relevantes en la vida cotidiana de las Misiones Jesuíticas.

En lo referente a la iconografía, una simple visita a museos e iglesias de localidades que antiguamente fueron Misiones Jesuíticas de Guaraníes permite constatar la reiteración de imágenes que responden a determinadas advocaciones que, si bien no son desconocidas en la iconografía de otros pueblos y ciudades coloniales, en éstos no se repiten con tanta frecuencia como en el ámbito misionero. Nos referimos, por ejemplo, a las esculturas de San Miguel Arcángel, San Isidro Labrador, Santa Bárbara y en especial a las de Cristo Resucitado. Éste integra a veces, junto a la Virgen del Encuentro o de la Resurrección, un binomio que no hemos hallado ni en España (de donde provenían los modelos para esculturas) ni en el resto de Hispanoamérica colonial, a excepción de las Misiones Jesuíticas de Moxos y Chiquitos¹ donde se difundieron por posible influencia de las de guaraníes.²

Esta constatación efectuada sobre las imágenes sobrevivientes en museos e iglesias pudo ser corroborada por el estudio estadístico de la frecuencia de menciones de las diferentes advocaciones que realicé sobre la base de los datos que aparecen en los Inventarios de

¹ SUSTERSIC, B.D., “Aproximación a la imaginería misionera de los guaraníes, moxos y chiquitos”, en *V Encuentro Internacional sobre Preservación del Patrimonio Histórico y Urbano, Territorio de Moxos y Chiquitos*, 18-24 de abril de 1997.

² AFFANNI, Flavia; “La recepción del tema de la resurrección de Cristo y su reinterpretación en las misiones jesuíticas”, en *Arte y recepción*, VII Jornadas de Teoría e Historia de las Artes, Bs.As., CAIA; FFYL; UBA, 1997, pp. 141 - 151.

Temporalidades. Éstos, redactados en 1768, en ocasión de la expulsión de la Compañía de Jesús de la Provincia de Paraguay, se conservan hoy en el Archivo General de la Nación.³

A partir de los datos obtenidos se efectuaron comparaciones con los presentados en un estudio iconográfico cuantitativo de la escultura colonial en Buenos Aires llevado a cabo por el investigador Ricardo González.⁴

Paralelamente al estudio estadístico basado en los mencionados inventarios, rastree diferentes fuentes editas en las cuales aparecen menciones de las imágenes y por las cuales se puede deducir las preferencias iconográficas de los guaraníes.

La escultura del Resucitado y la de la Virgen de la Resurrección son imágenes de bulto del tipo procesional. En el ámbito de lo que fuera la Provincia Jesuítica del Paraguay la mayoría son de madera tallada, policromada y dorada; son imágenes individuales, como las andaluzas; no constituyen grupos como los que suelen aparecer entre las castellanas, pero en la madrugada del Domingo de Pascua desempeñaban funciones en forma conjunta en la procesión de la Madre y del Hijo que se ve coronada por la alegría y la gloria del encuentro entre ambos.

La iconografía del Cristo Resucitado lo presenta de pie, en general con el brazo derecho levantado y la palma abierta como en un saludo triunfal; con el otro sostiene una cruz o una banderola con una cruz en el extremo del asta. Una pierna más adelantada indica su posición de avanzar. Se halla semidesnudo; sólo lo cubre un paño de pureza y/o un manto tallado que ondula al viento y deja ver su cuerpo glorioso. El elemento más destacado de la advocación en casi todos los ejemplares, es el manto al vuelo cuyo movimiento exagerado tiene por finalidad exaltar el aspecto glorioso y triunfal de Cristo a lo cual contribuye el uso del dorado.

La Virgen de la Resurrección, también de pie, se halla en posición de avanzar al encuentro del Hijo; se la reconoce porque extiende sus brazos para recibirlo y carece de atributo iconográfico. Lleva túnica ceñida a la cintura y puede tener la cabeza cubierta o no por un manto.

En el ámbito de Moxos y Chiquitos esas dos imágenes, en cambio, son de vestir.

En Paraguay encontramos esculturas de Cristo Resucitado en los pueblos de San Ignacio Guazú, Santiago, Santa María de Fe, Trinidad, Jesús y San Cosme y San Damián. De la Virgen de la Resurrección se conservan menos ejemplares, como el de Santa María de Fe, Santiago, Trinidad y San Ignacio Guazú. En las Misiones Jesuíticas de Bolivia hay esculturas de ambas imágenes de la Resurrección en los pueblos de Trinidad de Moxos, Santa Ana y San Rafael de Chiquitos, entre otros.

Otro tema muy difundido en la imaginería misionera es el de los ángeles. Querubines, serafines, ángeles músicos aparecían en la ornamentación realizada en la piedra de los templos y muchos eran los retablos que los poseían tallados en madera. Actualmente muchos ángeles se conservan en las ruinas de algunos templos como el de San Ignacio Miní, Trinidad y Jesús. En museos e iglesias como los de San Ignacio Guazú, Santiago, San Miguel, etc., se conservan numerosas imágenes de madera con esa iconografía.

Entre las figuras de ángeles y arcángeles fue muy venerada la de San Miguel Arcángel venciendo al demonio. Después de la representación de Cristo y de la Virgen bajo diferentes advocaciones, la del Arcángel es la más frecuente. Su iconografía lo muestra con casco o con la cabellera descubierta y esgrime una espada sobre el demonio derrotado que puede presentarse como dragón, serpiente o más cercano a la forma humana. Esta imagen, como la del Cristo Resucitado, subraya los aspectos triunfales del credo cristiano que eran muy valorados por los guaraníes porque con ellos se identificaban mejor.

Entre los santos, son frecuentes San Isidro Labrador y Santa Bárbara.

Deseo destacar la importancia que tiene para el estudio de este aspecto iconográfico el aporte de la inigualable obra del Prof. Schenone sobre la iconografía colonial⁵.

En cuanto al estilo, la imaginería misionera tuvo variadas influencias (realismo español, barroco, etc.) como sucediera en la imaginería de otros ámbitos coloniales de Hispanoamérica.

³ ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (A.G.N.). Bs.As. *Temporalidades de las Misiones del Paraguay*, 1768-1784. Sala IX, 22-6-3 y 22-6-4.

⁴ GONZÁLEZ, Ricardo, *Imágenes de la ciudad Capital. Arte en Buenos Aires en el Siglo XVIII*, La Plata, Editorial Minerva, 1998, pp. 105-117.

⁵ SCHENONE, Héctor H., *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, Bs.As., Fundación Tarea, 1992.

Sin embargo, tiene características diferenciadas respecto de la imaginería de dichos sitios. A pesar de pasar por diferentes períodos propuestos por el Dr. Bozidar D. Sustersic⁶, las esculturas jesuítico-guaraníes mantienen ciertas inconfundibles invariantes en las formas a lo largo del tiempo (como son el hieratismo, la geometrización, la volumetría, la simetría, cierta exageración en el tamaño de los atributos iconográficos, etc.) que tienen origen en la mentalidad guaraní y que analizaremos luego en algunos ejemplos.

En lo referente a las funciones de las imágenes hice una nómina de las mismas y entre ellas se destacan celebraciones originales de ese ámbito que no se encontraron en otros lugares, como es el caso de la del Domingo de Resurrección y otras que, si bien se realizaban en otras áreas, en las Misiones tenían un modo de hacerlo muy diferenciado, como es el caso de la celebración de *Corpus Christi*. También es original de las Misiones Jesuíticas la incorporación de las imágenes en la vida cotidiana aun fuera del ámbito de los templos y capillas. Con su presencia por doquier las imágenes contribuyeron en la ritualización de la vida cotidiana misionera.

Cabe destacar que las diferenciaciones de la imaginería misionera en los primeros aspectos mencionados, el iconográfico y el estilístico, son intuitivos en forma directa frente a esas obras de arte. En cambio, en lo referido al aspecto funcional diferenciado, se lo reconoce en la lectura de las fuentes documentales y en las celebraciones y en otros usos de las imágenes de origen misionero que persisten en la actualidad en Paraguay, Corrientes y en los pueblos de Moxos y Chiquitos en Bolivia por influencia de las Misiones de Guaraníes.

1.2 Desarrollo de tesis a sostener

A partir del elocuente testimonio de las imágenes llegué a la formulación de la tesis a sostener en este trabajo.

Las Misiones Jesuíticas de Guaraníes constituyen una experiencia única pues, más allá de la importancia de la actitud jesuita hacia el "otro" (utilizando el criterio de "adaptación" de la Compañía de Jesús a las nuevas culturas en sus tareas misionales) se ve, a diferencia de otros lugares donde estuvieron los jesuitas, una recepción diferente y una activa participación del pueblo evangelizado. La participación del guaraní se manifiesta en la preferencia o rechazo de ciertas iconografías, en las características formales de las imágenes y también en el énfasis colocado a ciertas celebraciones cristianas y en la ritualización de la vida cotidiana, pues todo ello logró reflejar la mentalidad guaraní, sus mitos y creencias religiosas y, especialmente, su modo de ser esencialmente religioso.

El guaraní tuvo cierta autonomía y capacidad de aceptar o pasar por alto determinados temas iconográficos cristianos en función de la mayor o menor identificación de éstos con su mentalidad y sus creencias.

Así se explica, por ejemplo, que la figura de San Miguel sea tan frecuente: su gran recepción se basó en la tradición guerrera de la cultura guaraní y en la valoración del aspecto triunfal del cristianismo. Su devoción sobrevivió a la destrucción de las misiones y aún se conserva entre las imágenes predilectas del culto popular en esa región.

Otra imagen frecuente que ya mencionamos es la de Santa Bárbara, patrona del rayo y la tormenta. En su devoción se acogen antiguas creencias guaraníes relativas a esos fenómenos naturales muy frecuentes en la zona.

La difundida imagen de San Isidro, patrono de la agricultura, era llevada en procesión y presidía las tareas en las plantaciones. Como se verá luego, la importancia dada al santo podría relacionarse con la concepción guaraní acerca de la tierra, lugar necesario para poder desarrollar su "ñande reko" (nuestro modo de ser).

⁶ SUSTERSIC, Bozidar Darko, "Imaginería y patrimonio mueble", en ICOMOS UNESCO, *Las Misiones Jesuíticas del Guayrá*, Bs. As., Manrique Zago Ediciones, 1993, Cap. V.

Tanto en España como en otros sitios de Hispanoamérica⁷ durante la Semana Santa se acentuaba el momento de la Pasión y Muerte de Jesús y no el de la Resurrección. En las Misiones Jesuíticas, en cambio, los momentos de la Pasión y Muerte de Jesús tenían muchísima importancia para los guaraníes pero también la tenía (a diferencia de lo que sucedía en los lugares antes mencionados) su Resurrección. Fuera de las Misiones Jesuíticas todos los esfuerzos por celebrar la Semana Santa se hallaban colocados sobre la Pasión y la Muerte mientras que para la Resurrección sólo se realizaba la Misa de Gloria. En las Misiones Jesuíticas, en cambio, la fuerza celebratoria se daba para la Pasión, la Muerte y también para la Resurrección para la cual surgió entre los guaraníes una celebración original. En las Misiones de Guaraníes la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo formaban una unidad cuyos componentes eran todos importantes y complementarios entre sí. Allí se realizaban importantes celebraciones en torno a los diferentes momentos de la Pasión y Muerte de Jesús y había numerosas imágenes que representaban los diferentes momentos vividos por Cristo. Sin embargo, la expresión artística de esas instancias dolorosas era diferente en el ámbito misionero; las imágenes alusivas no tenían el patetismo de otras imágenes americanas. Entre los guaraníes, las imágenes de la Pasión y Muerte de Cristo expresaban un dolor moderado como dejando latente la idea de una cercana resurrección sobre la cual se ponía un énfasis inhallable en otros sitios y el cual se ve reflejado en su celebración y en sus imágenes correspondientes.

La importancia dada a la Resurrección de Cristo manifiesta una concepción de la vida menos trágica, menos preocupada por la condena eterna y más confiada en su desenlace positivo. Esto puede relacionarse con las creencias míticas de la pervivencia de la vida después de la muerte y de la búsqueda de la mítica Tierra sin Mal.

Por otro lado, los guaraníes no se sintieron interpelados por el tema del infierno porque entre sus concepciones no figuraba la de la condena eterna. Por eso pudieron aceptar con más facilidad la idea del Purgatorio, donde se pena transitoriamente, y además porque los antiguos guaraníes poseían cierta noción de almas que penan.

Todo esto (además de sus características estilísticas y del modo en que las imágenes eran protagonistas de devociones y celebraciones y se hacían presentes en la vida cotidiana) indica que en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes se generó un cristianismo que tuvo características específicas. En el cristianismo misionero se manifiesta una profunda religiosidad que se empalma con la religiosidad guaraní precristiana que se expresa plenamente en los himnos, cantos y poemas religiosos del *Ayvu Rapyta* de los mbyá-guaraní actuales recogidos por el etnógrafo León Cadogan⁸.

Esa religiosidad es inherente al modo de ser guaraní y es lo que posiblemente llevó a ese pueblo a participar activamente en la conformación de patrones religiosos que se reflejaron en los tres aspectos mencionados anteriormente (iconográfico, estilístico y funcional) que reflejan una mentalidad guaraní innegable.

Esta hipótesis de que son la mentalidad y las creencias del guaraní el principal determinante del arte en ese ámbito, me llevó a recurrir a los escritos de jesuitas y viajeros para recoger datos acerca de la religiosidad guaraní en el momento de la conquista espiritual, durante la existencia de las Misiones Jesuíticas e incluso cuando las misiones comenzaron su decadencia después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1768 hasta ser destruidas. En dichos escritos se refleja cómo se produjo el contacto de los guaraníes con el cristianismo.

También en ellos se hace referencia a la nueva religiosidad misionera (que se expresó a través de las imágenes y de las celebraciones) que se constituyó en un factor de identidad propia de los guaraníes de las misiones.

Una carta del Cabildo del pueblo de San Nicolás⁹ escrita a autoridades españolas como consecuencia de las disposiciones del Tratado de Permuta de 1750 es una pieza clave para

⁷ MORENO CHA, Ercilia, "Semana Santa en Yavi", en *Cuadernos del I.N.A.*, Bs.As., 1969, pp.145-206.

⁸ CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XVI, Centro de Estudios Antropológicos, 1992.

⁹ GAONA VELÁZQUEZ, Isidora, "Presencia de los antiguos himnos guaraníes en la cultura misionera: el ejemplo de la Carta del Cabildo de

comprender esa religiosidad cristiana misionera que se empalma con los himnos guaraníes y que esta tesis quiere demostrar.

Tan fuerte se constituyó la identidad del guaraní de las Misiones con lo que podemos llamar “cristianismo guaraní misionero”, que perduró aun después de la expulsión de los jesuitas y de la destrucción de las Misiones y, en cierta manera, perdura en la actualidad.

Lógicamente, para conocer la raíz más profunda de dicha religiosidad (que no nació del simple contacto con los misioneros sino que tuvo un sustrato ancestral innegable y que en el cristianismo se vio enfatizado) debí recurrir a las investigaciones realizadas por diferentes estudiosos de la cultura guaraní como Nimuendayú, Cadogan, Schaden, Susnik, Meliá, Chamorro, entre otros. Ellos nos permiten entender el carácter particular de las creencias y de la religiosidad guaraníes, las cuales desencadenaron una reinterpretación de los temas y de las celebraciones cristianas.

Por lo tanto, resulta indispensable para esta investigación indagar en las creencias religiosas, himnos, poesías, costumbres y lenguaje guaraníes antes de su contacto con las culturas europeas. Esta investigación interdisciplinaria debe reconocer los aspectos específicos constantes de la mentalidad guaraní, que en lugar de desaparecer, surgen y se manifiestan con más vigor en los cauces del cristianismo propuestos por la labor misional. La nueva cultura misionera logró compenetrarse de un modo orgánico con la anterior constituyendo una realidad diferente y única. Ella, por lo tanto, no es el resultado de una sumatoria aluvional de contactos culturales, sino una realidad que se distingue y destaca entre todas las sociedades coloniales de su tiempo.

1.3 Justificación de la organización de la Tesis Doctoral

La organización de la presente Tesis se estructura, en cierta manera, a partir de lo señalado en la Especificación del tema (Capítulo 1). El punto de partida es la intuición, frente a la imaginería de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, de que se trata de imágenes con características distintivas respecto de las de otras regiones de Hispanoamérica colonial. Dichas imágenes revelan una activa participación del guaraní que hace que en ellas se manifieste su mentalidad y una religiosidad diferente que se enlaza con la que se refleja en los cantos e himnos sagrados ancestrales. La diferenciación de esa imaginería se da en sus tres aspectos: el iconográfico, el estilístico y el funcional.

En el capítulo dedicado al Estado de la cuestión (capítulo 2) hago mención de los misioneros jesuitas, historiadores, historiadores del arte y antropólogos que se han referido al grado de participación del guaraní en la construcción de una cultura jesuítico-guaraní y también a la ruptura o continuidad de lo guaraní en las Misiones.

En el referido a la Metodología (Capítulo 3) explico a qué fuentes se ha recurrido para indicar la presencia de la participación indígena en los tres aspectos de las imágenes antes mencionados.

Para poder comprender por qué el guaraní pudo participar en la conformación de los patrones artísticos y religiosos fue necesario interiorizarnos en la concepción jesuita de la acción misional y su concepto de “adaptación” (Capítulo 4).

A fin de corroborar la primera intuición respecto de una iconografía distintiva en las Misiones, se realizó un análisis estadístico de las diferentes advocaciones misioneras. Procedí a comparar los resultados obtenidos con la situación de la imaginería de Buenos Aires (Capítulo 5).

Continuando con la idea de establecer más comparaciones que sustenten nuestra tesis sobre la imaginería jesuítico-guaraní, consideré útil establecer semejanzas y diferencias entre

ésta y la imaginería de los Andes Centrales, donde también hubo presencia de la Compañía de Jesús (Capítulo 6).

Como ya señalamos, lo que diferencia a la imaginería misionera es la capacidad de manifestar la religiosidad guaraní que hizo que las imágenes se convirtieran en símbolos de su identidad aun después de la desaparición de las Misiones. Por eso, en el Capítulo 7, analizo a través de dos respuestas anticoloniales en regiones diferentes (el Taki Onkoy y la rebelión de Oberá) y la comparación entre ambas, la importancia de la religiosidad como factor de identidad indígena.

Señalamos luego qué elementos de la oralidad aportaron los jesuitas en la conformación de la religiosidad e imaginería misioneras: los temas cristianos, las figuras retóricas, la estructura de los sermones, la composición de lugar propuesta por San Ignacio y el teatro (Capítulo 8).

Seguidamente analizamos más profundamente el modo de ser religioso del guaraní (Capítulo 9) para poder comprender desde allí el fenómeno de la imaginería. Pasamos de las creencias ancestrales que pesaron en la mayor o menor aceptación de ciertas iconografías cristianas, a los aspectos característicos de la religiosidad guaraní que constituyen lo que puede llamarse "teología guaraní". Luego nos referimos a las manifestaciones de religiosidad guaraní que se entroncan con la religiosidad guaraní-misionera.

En el capítulo 10 hacemos un ensayo de interpretación volviendo al punto de partida: la diferenciación iconográfica, funcional y estilística de la imaginería jesuítico-guaraní se relacionan directamente con la posibilidad de participación del guaraní que logró reflejar en ellas su mentalidad, sus creencias y su profundo modo de ser religioso. En este mismo capítulo, me pareció oportuno analizar una selección de imágenes misioneras desde los puntos de vista iconográfico, estilístico y funcional como ejemplificación de todo lo señalado hasta el momento.

La organización de la Tesis apunta a señalar los pasos de una investigación sistemática acerca de los aportes de la mentalidad y religiosidad guaraníes en la conformación de la cultura jesuítico-guaraní. En toda su extensión quise dejar claramente señalado que las fuentes principales de nuestra investigación son las manifestaciones artísticas, en especial las imágenes, de la cultura guaraní-misional. La Historia del Arte constituye un interesante acceso a la misma para cuya integral interpretación necesita del aporte interdisciplinario de la Historia, con su aporte de fuentes documentales, y de la Antropología, con el de conocimiento de las creencias guaraníes.

Capítulo 2 ESTADO DE LA CUESTIÓN

Debo señalar, en relación con el tema de esta tesis, quiénes se han referido, por una parte, al grado y características de participación de los guaraníes en la generación de las manifestaciones religiosas y artísticas en las Misiones Jesuíticas; por otra, quiénes lo han hecho en relación a la continuidad o ruptura de la identidad guaraní como consecuencia de la fundación de dichas misiones.

2.1 Imitación o participación creativa

A partir de expresiones provenientes de algunos jesuitas, se generalizó la opinión acerca de que el indígena no fue un creador en el arte sino un simple imitador del arte europeo y de las manifestaciones religiosas llevadas a sus tierras por los jesuitas.

Con ello dejaban claro su pensamiento, según el cual la participación del guaraní no era activa sino que consistía en una pasiva imitación. No se supo leer ni en el arte ni en la religiosidad misioneros la presencia de la mentalidad y religiosidad guaraníes.

El jesuita Francisco Xarque no vivió en las Misiones Jesuíticas pero recorrió algunas de ellas. En su obra *Insignes misioneros* se refiere a los guaraníes como dependientes de los jesuitas y sólo imitadores; no muestra en ellos ningún atisbo de participación activa o de creatividad. Al referirse a las artes escribe:

*"[...] apenas se hallará un Indio, que obre con arte, como Maestro, dando razón de lo que obra: lo que saben es imitar, y para que no yerren, es necesario en los Padres continua vigilancia, por su dexado natural, y también porque no les disuenan los yerros, por la ignorancia científica del arte [...]"*¹⁰

El jesuita Antonio Sepp en la primera mitad del siglo XVIII escribió:

*"Son indescriptiblemente talentosos para la imitación. Aunque no pueden inventar lo más mínimo con su propia mente, son capaces de perfeccionar cualquier cosa por más difícil que sea, según su modelo"*¹¹

El jesuita José Cardiel, en su *Carta-relación* escrita en 1747 señala al respecto:

*"Por ver la facilidad con que aprenden cuando niños a leer, escribir, danzas y la música, y después los oficios mecánicos. Ha pensado tal o cual que la corta racionalidad que muestran sólo consiste en la falta de crianza [...]. Pero no es así [...]. Esta destreza en cosas de memoria y de mecánica es semejante a la que tiene el mono y el perrillo del ciego [...] tales habilidades, fruto del incansable maestro, [...]"*¹²

Sin embargo, el mismo Cardiel en la misma obra se contradice cuando se refiere a una ceremonia religiosa realizada por los guaraníes de las Misiones:

*"Todo lo hacen ellos mismos 'motu proprio' sin que asista ni aun lo vea el cura"*¹³

A pesar de estas manifestaciones acerca de la falta de creatividad de los guaraníes, las voces de otros jesuitas se alzan con opiniones contrarias. Es el caso, por ejemplo, del Padre José Sánchez Labrador. Quiero destacar especialmente las consideraciones positivas acerca de los guaraníes que tuvo este jesuita quien, como señala el Padre Furlong, escribió:

*"[...] sobre la vivacidad e inteligencia de aquellos indígenas. Así en el pueblo de La Cruz halló excelentes carpinteros, tallistas y torneros, quienes eran perspicaces en escoger las maderas más adecuadas para cada tipo de trabajo y lo hacían sin maestros algunos."*¹⁴

¹⁰ XARQUE, Francisco, *Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus Misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata que comprende su Distrito*, Pamplona, Juan Micón Impresor, 1687, p.306.

¹¹ SEPP, Antonio, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp, S.J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann, Tomo I, Bs.As., EUDEBA, 1971, p. 215.

¹² CARDIEL, S.J., José, "Carta-Relación de las Misiones de la Provincia del Paraguay" (1747), en FURLONG, S.J. Guillermo, *José Cardiel y su "Carta-Relación"*, (1741), Bs.As., Editorial Theoria, 1953, p. 126.

¹³ CARDIEL, S.J., José, *Carta relación...*, p. 179.

¹⁴ FURLONG, Guillermo, *Artisanos Argentinos durante la dominación hispánica*, Bs.As., Editorial Huarpes, 1946, p. 84.

En su *Paraguay Natural* Sánchez Labrador advierte:

“[...] que es prejuicio sin fundamento experimental hacer a los indios por naturaleza estúpidos y de cortísimos alcances. La falta de especies y de instrucción es causa de que parezcan tales, pero realmente sus capacidades son unas Perlas encerradas en las toscas conchas de sus tostados cuerpos [...]”.

“[...] se reconocen hábiles para imponerse en las Artes Mecánicas y en aquellas Liberales que conciden con su genio, cuales son la Música, la Danza, la Pintura, la Escultura, Leer, Escribir y algunos el contar.”¹⁵

Historiadores jesuitas de la primera mitad del siglo XX, en general, retomaron esas apreciaciones negativas de los jesuitas del siglo XVIII respecto de la creatividad de los guaraníes. Es el caso de Pablo Hernández quien basándose en las consideraciones de Xarque señala, por ejemplo, que los guaraníes se dedicaron a las artes “[...] por dirección de los Padres”¹⁶ y en consecuencia “[...] eran meros imitadores, no artistas que supiesen proceder con gusto recto y propio [...]”.¹⁷

El historiador jesuita Guillermo Furlong con sus numerosas publicaciones acerca de las Misiones Jesuíticas en general y del arte en particular ha hecho valiosos aportes a la comprensión de la experiencia de dichas misiones.

Sin embargo, en cuanto al tema que nos ocupa, también él, como Hernández, ha retomado el juicio negativo de los jesuitas del siglo XVIII respecto de la creatividad y participación de los guaraníes y no pudo ver el aporte original de su mentalidad a la cultura misionera. Así escribió en 1933:

“[...] toda la arquitectura, toda la labor escultórica y todas las obras pictóricas desde 1610 a 1767 se debieron casi exclusivamente a los jesuitas.”¹⁸

Considera que las aproximadamente 2000 estatuas misioneras fueron realizadas por los mismos jesuitas o por los indígenas “amaestrados” por éstos.¹⁹ Con el término “amaestrados” alude a un aprendizaje con adiestramiento manual pero sin participación activa de la propia creatividad y de la mentalidad del hacedor guaraní. Sin embargo, en una obra posterior, del año 1946, Furlong muestra cierto cambio en sus apreciaciones. Coincide con Xarque en cuanto a la descripción de los indios como simples imitadores pero limita esa característica a los primeros tiempos; para el siglo siguiente coincide mayormente con la apreciación positiva de Sánchez Labrador:

“Esto era verdad en 1630, pero no era exacto en 1750. como se colige de cuanto nos dice Sánchez Labrador sobre la vivacidad e inteligencia de aquellos indígenas.”²⁰

De todas maneras para, Furlong el desarrollo de las capacidades artísticas que se fue dando con el correr del tiempo en las misiones, sólo se debió a la labor educativa de los misioneros de la Compañía.

En 1948 los historiadores del arte Adolfo L. Ribera y Héctor H. Schenone en *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*²¹, dedican una parte de su obra a las Misiones Jesuíticas del Paraguay. A diferencia de otros historiadores del arte que los precedieron y en los cuales no nos detendremos aquí, Ribera y Schenone muestran un vuelco en la consideración de la creatividad guaraní; la tienen en cuenta aunque señalan la necesidad de diferenciar entre las obras hechas por los jesuitas y las realizadas por los guaraníes bajo la dirección de los primeros.

En el Paraguay, otros historiadores del arte se refirieron a la participación del guaraní en la conformación de patrones artísticos. Uno de ellos es Josefina Plá quien, aunque no ve

¹⁵ citado en FURLONG, Guillermo, *Artesanos...*, p. 84-85.

¹⁶ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili Editor, 1913, Tomo I, p. 297

¹⁷ HERNÁNDEZ, Pablo, *Op. Cit.*, p. 298

¹⁸ FURLONG, S.J., Guillermo, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Bs.As., Ediciones Universidad del Salvador, 1984, p. 135.

¹⁹ FURLONG, S.J., Guillermo, *Los jesuitas...*, p. 141-142.

²⁰ FURLONG, Guillermo, *Artesanos...*, p. 84.

²¹ RIBERA, Adolfo L.; SCHENONE, Héctor H., *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, Bs.As., Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, UBA, 1948.

originalidad en el arte misionero, sin embargo intentó determinar cuál fue la participación del indígena teniendo en cuenta los estudios de etnología guaraní de principios del siglo XX.

Para Ticio Escobar, en cambio, en las Misiones Jesuíticas no hubo integración cultural sino un inflexible proceso de aculturación jesuítico²² en el cual la producción artística surge de una “[...] *práctica estética dirigida al máximo*”²³. Para Ticio Escobar el indígena sólo realizó una imitación de modelos europeos.

Una posición similar respecto de la creatividad y participación indígena tuvo Armindo Trevisan en Brasil²⁴.

Señala Sustersic que los trabajos críticos del paraguayo Ticio Escobar sobre el arte jesuítico-guaraní:

“[...]son los que más radicalmente cuestionan la posibilidad de considerar como arte a obras producidos en un sistema ‘estrictamente controlado’ donde faltaban las condiciones básicas para la creación. Pretender construir con esas obras, excluidas del “estatuto artístico” una Historia del Arte sería entonces un absurdo”. En consecuencia, Sustersic ha revisado esas apreciaciones críticas en sus aspectos esenciales.²⁵

Es Bozidar Darko Sustersic quien otorga un giro total al enfoque sobre esta temática. A partir de sus propuestas surgió mi investigación que condujo a esta Tesis doctoral.

Al mismo debo y agradezco la sugerencia de mi tema de investigación que nació del contexto más amplio y profundo de la suya. Con gran generosidad me brindó muchas de sus ideas y hallazgos para que yo pudiera desarrollar los míos y durante el transcurso de mi investigación siempre me orientó, corrigió, confirmó y alentó.

Sustersic tuvo en cuenta el aporte de los estudios etno-históricos para poder comprender el arte misionero dentro de la cultura jesuítico-guaraní. Planteó todo el estudio del arte de las Misiones poniendo especial atención en el aporte del guaraní que se manifiesta en las obras artísticas.

En su afán por comprender en forma integral el arte jesuítico-guaraní, ha visto la necesidad de una búsqueda interdisciplinaria (histórica, estética, etnográfica) de la cual surgen esclarecedoras coincidencias, “[...] *que tienden puentes entre los escasos islotes de tierra firme documental*”²⁶

Un aporte fundamental de Sustersic fue la periodización del arte misionero, especialmente cuando los historiadores del arte anteriores a él habían afirmado la imposibilidad de establecerla por la falta de firmas y fechas de las obras. Teniendo en cuenta las características de la mentalidad guaraní y las fechas de los grupos de jesuitas que llegaban de Europa, señaló cuatro períodos: 1610-1650; 1650-1700; 1700-1730; 1730-1769. Así indica:

*“Sintetizando, podemos afirmar que en la primera etapa, salvo contadas excepciones, las obras y la enseñanza están a cargo de maestros jesuitas. En la segunda, por el contrario, prevalecen los artesanos locales, que se distancian del arte europeo. Su arcaísmo contrasta sobre todo con los nuevos gustos de la cultura italiana, lo que da lugar a las profundas reformas del tercer período. En la cuarta etapa vuelve el predominio de los maestros guaraníes que unen al profesionalismo adquirido en los talleres de Brasanelli el carácter (expresado de un modo nuevo) de su mentalidad. De no ocurrir la expulsión, la afirmación de un estilo misionero clásico, ya anunciado en el friso de trinidad, detendría quizá esa evolución pendular [...]”*²⁷

Sustersic, a diferencia de lo expresado por otros estudiosos de las Misiones Jesuíticas respecto de la mera “imitación” de modelos por parte de los guaraníes para la conformación del arte, señala la interpretación que hizo el guaraní del cristianismo y su criterio selectivo de los

²² ESCOBAR, Ticio, “El Barroco misionero: lo propio y lo ajeno”, en *Un camino hacia la Arcadia. Arte en las Misiones Guaraníes del Paraguay* (catálogo de exposición), Asunción, 1995, pp. 7-36.

²³ *Ibidem*, p. 17.

²⁴ TREVISAN, Armindo, *A escultura a dos Sete Povos*, Porto Alegre, Editora Montevidéo, 1986.

²⁵ SUSTERSIC, Bozidar, Darko, *Imágenes jesuítico-guaraníes. La presencia y función de las imágenes en la sociedad de las Misiones: orígenes, estilos y autoría*, (en prensa).

²⁶ SUSTERSIC, Bozidar Darko, “Imaginería y patrimonio...”, Cap. V, p. 164.

²⁷ *Ibidem*, p. 168.

recursos europeos, los cuales “no le impidieron desarrollar su ser esencialmente americano y profundamente guaraní. [...]”²⁸

En su obra *Templos jesuíticos*, Sustersic, al referirse a los guaraníes de las misiones, señala:

“[...] con el paso del tiempo su mentalidad y su cultura, en una palabra, su ‘modo de ser guaraní’, en lugar de debilitarse, se fortalecerá. [...]”²⁹

Sustersic también se refirió en sus trabajos de investigación a la religiosidad guaraní y su recepción del cristianismo, temática fundamental en la que se inserta mi investigación: “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 [...]”³⁰ Menciona tres de ellos: el relato del Padre Ruiz de Montoya referido a la religiosidad del cacique Ignacio Pirayci; otro ejemplo son los sermones de Nicolás Yapuguay y el tercero, y más importante aún, es una carta del Cabildo de San Nicolás escrita al Gobernador Andonaegui para evitar la ejecución del Tratado de Permuta de 1750. En la misma queda plasmada la importancia fundamental que tenía para el guaraní la Redención y el misterio de la Eucaristía. A partir de dicha carta, de una profunda teología, Sustersic ve el aporte especial de la interpretación guaraní del cristianismo, “[...] basado en esa filosofía existencial de la naturaleza que caracteriza su cultura.”³¹

Hasta los trabajos de Sustersic no se habían estudiado las manifestaciones artísticas como expresión de una religiosidad misionera que empalma con la antigua religiosidad guaraní expresada en los himnos y poemas sagrados secretos publicados por León Cadogan en el siglo XX.

2.2 Las creencias guaraníes

Dado mi interés por conocer más acerca de la participación guaraní en la conformación de los patrones artísticos y religiosos de las Misiones Jesuíticas, es necesario recurrir a quienes nos abren a un conocimiento más profundo de los guaraníes. Al referirme a la reinterpretación que los guaraníes hicieron del cristianismo, señalé que las preferencias o rechazos de ciertas iconografías, los recursos formales de las esculturas y el uso de las imágenes en las celebraciones se vinculan estrechamente con su mentalidad y su modo de ser guaraní. Como éste es esencialmente religioso debí recurrir a quienes han estudiado su cosmovisión y sus creencias como, por ejemplo los mitos de la creación y destrucción del mundo, el mito de los gemelos, el de la Tierra sin Mal, sus concepciones acerca de la muerte, la resurrección, etc.

La religiosidad guaraní de las Misiones Jesuíticas es la síntesis de un sustrato mítico premisionero y de elementos cristianos aportados por los jesuitas. El pueblo guaraní era poseedor de una experiencia religiosa muy rica que era constitutiva de su identidad. Como escribe Meliá:

“[...] fue la peculiar vivencia religiosa del Guaraní tribal la que permitió y favoreció la notable experiencia religiosa del Guaraní ‘reducido’, cuando la estructura formal religiosa recibió nuevos contenidos, pero conservó en parte esas formas de la experiencia fundamental guaraní, en la que la palabra inspirada y ‘soñada’ lo es todo.”³²

El estudio de la mentalidad, del sustrato mítico y de la religiosidad guaraníes ofrece dificultades debido a la inexistencia de textos sagrados de los guaraníes anteriores a la instalación de las Misiones. Este vacío es suplido, por un lado, por los relatos de los misioneros del primer período. Por otro lado, por el bagaje de vivencias y creencias de algunas parcialidades guaraníes actuales (Mbyá, Kaiová, Ñandeva, Chiripá) recogidas en textos por los etnólogos. En

²⁸ SUSTERSIC, Bozidar, Darko, *Imágenes ...*, (en prensa).

²⁹ SUSTERSIC, Bozidar Darko, *Templos jesuítico-guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas*. Bs.As., Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró”, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Serie Monográfica N°3, 1999, Cap. III, p. 52.

³⁰ SUSTERSIC, Bozidar, Darko, *Imágenes ...*, (en prensa).

³¹ SUSTERSIC, Bozidar, Darko, *Imágenes ...*, (en prensa).

³² MELIÁ, Bartomeu, *El Guaraní: experiencia ...*, p.24.

consecuencia, siguiendo este enfoque, el conocimiento de los guaraníes actuales contribuye al de los guaraníes históricos. El enfoque de la etnohistoria permite comprender el pasado a partir de sus semejanzas con el presente.

En el caso de los misioneros que aportan datos al conocimiento de la religión del guaraní, podemos mencionar, por ejemplo, a los padres jesuitas Alonso de Barzana y a Antonio Ruiz de Montoya. Barzana escribió acerca de las creencias guaraníes en 1594, o sea antes de la fundación del primer pueblo en 1610:

"[...] No tiene esta nación ningunos ídolos, que adore; [...] nunca conoció sino un Dios, a quien llama Tupa, criador de todas las cosas [...]. Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa, y si los cristianos les hubieran dado buen ejemplo, [...] no sólo fueran cristianos, sino devotos cristianos."

*"Conocen todos la inmortalidad del alma y temen mucho las anguera que son las almas salidas de los cuerpos y dicen que andan espantando y haciendo el mal. [...]"*³³

Ruiz de Montoya escribió, por ejemplo, acerca de las creencias guaraníes:

"Conocieron que había Dios, y aún en cierto modo su Unidad, se colige del nombre que le dieron que es Tupá; la primera palabra tu, es admiración; la segunda pá es interrogación, y así le corresponde al vocablo hebreo manhu, quid est hoc, en singular. Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles en que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos Magos [...]"

*"Al verdadero Dios nunca le hicieron sacrificio ni tuvieron más que un simple conocimiento, y tengo para mí, que solo esto les quedó de la predicación del apóstol Santo Tomé, que como veremos les anunció los misterios divinos."*³⁴

Pedro Lozano en el siglo XVIII los calificó de "finos ateístas" y *"[...] sin tributar adoraciones a deidad alguna pues todas las ignoran igualmente."*³⁵

En un escrito posterior Ruiz de Montoya señala:

*"[...] la gente paraguayense, brasílica y del Marañón no fue idólatra, [...] antes decimos que en cierta maera fueron ateístas"*³⁶

Como se verá luego, "ateístas", según interpreta B.D. Sustersic,³⁷ significa que no adoraban ni ídolos ni huacas ni sistemas jerárquicos de deidades como lo hacían los antiguos pobladores del Perú.

En relación al bagaje de conocimientos sobre las creencias de los guaraníes contemporáneos que contribuyeron al conocimiento de los guaraníes históricos, son irremplazables las obras de Nimuendajú, Alfred Métraux, Egon Schaden, Branislava Susnik, Franz Müller, Bartomeu Meliá, Miguel Bartolomé y Graciela Chamorro.

La obra de Nimuendajú es de fundamental importancia para estudiar a los indígenas de la selva y llanos sudamericanos. En sus textos se refleja el pensamiento y la vida indígenas con gran profundidad y una cercanía al indio sólo alcanzada por León Cadogan. Dice Riestter que la forma de expresión de Nimuendajú: *"[...] está llena del espíritu del pensamiento guaraní"*.³⁸ Esto lo logró por su convivencia cerca de los indígenas la cual lo llevó a identificarse plenamente con sus derechos.

Su verdadero nombre era Curt Unkel pero la relación creada con los guaraníes llegó a su culmen cuando en 1906 éstos lo bautizaron con el nombre de Nimuendajú.

³³ BARZANA, S.J., Alonso de, "Carta a Juan Sebastián (1594)", en FURLONG, S.J. Guillermo, *Alonso de Barzana S.J. y su Carta a Juan Sebastián (1594)*, Bs.As., Editorial Theoria, 1968, p.93.

³⁴ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista Espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, Cap. X, pp. 76-77.

³⁵ LOZANO, Pedro, *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Ilustrada con noticias del autor y con notas y suplementos por Andrés Lamas, Bs.As., Editora Imprenta Popular, 1873, tomo I, p. 110.

³⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Apología en defensa de la doctrina cristiana*, Asunción, CEPAG, 1996, p. 93.

³⁷ SUSTERSIC, B.D., *Obra inédita*.

³⁸ RIESTER, Jürgen, "Prefacio", en NIMUENDAJÚ, Curt, *Los mitos de creación y destrucción del mundo*, Lima, Serie Antropológica I, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, 1978, p. 4.

Su primer trabajo de mayor relevancia se publicó en 1914 en alemán en la *Revista de Etnología* de Berlín y fue traducido al castellano como *Los mitos de creación y destrucción del mundo*³⁹. En él se refiere a la mitología y religión de una parcialidad guaraní: los Apapokúva de Brasil.

Consiguió sin gran aparato teórico pero con gran poder de penetración poner al descubierto el ethos de la cultura y sus consecuencias para la determinación del tipo de mentalidad del guaraní.

Algo más tarde, Alfred Métraux fue el primero, como dice Meliá⁴⁰, en llamar la atención sobre la importancia de la religión entre los guaraníes como clave para entender parte del éxito de la nueva religión llevada por los jesuitas.

En 1927 Métraux tomó los viejos textos que relatan migraciones de tribus tupí y guaraní e hizo de ellos una lectura interpretando a los Apapokúva y a otros “indios paraguayos” que no eran otros que los Mbyá. Es importante lo señalado por él quien deja claro su enfoque etno-histórico:

“Gracias a los mitos y a las tradiciones recogidas en nuestra época, los acontecimientos medianamente oscuros consignados en los relatos de los viajeros y de los misioneros de los siglos XVI y XVII, toman hoy su verdadera significación.”⁴¹

Otro estudioso del pueblo guaraní al que debemos recurrir para hallar referencias de diferentes creencias cuyo conocimiento ayudaron en nuestro estudio (como es el caso del mito de la Tierra sin Mal) es el investigador paraguayo León Cadogan (1899-1973) que vivió entre los Guaraníes con el nombre con que ellos mismos lo bautizaron: *Tupá Kuchuvi Veve*. Vivió con y por los indígenas en una actitud semejante a la de Nimuendajú. Al igual que en la obra de éste respecto de los mitos de la creación y destrucción que transcribió y tradujo, en los textos de Cadogan se percibe el pensamiento y la vida indígenas en forma muy profunda y cercana. Con la obra de Cadogan se abrió una nueva etapa en la etnología paraguaya y un nuevo espacio-tiempo en la literatura indígena de América.

Su *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá* fue publicado por primera vez en 1959 por la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de San Pablo, gracias a la visión del joven Egon Schaden. *Ayvu Rapyta* significa el fundamento del lenguaje humano. Es una recopilación hecha por Cadogan de mitos, tradiciones, cantos e himnos de los mbyá de gran belleza poética y profundidad religiosa. Se presentan en guaraní con su correspondiente traducción al castellano hecha por él mismo.

Los miembros de la parcialidad Mbyá-guaraní son los que se han mantenido más al margen de la influencia del cristianismo, lo cual, en cierta manera, da valor a sus himnos, poesías, mitos y prácticas como manifestaciones tradicionales propias que nos sirven para estudiar las características de los guaraníes antes de encontrarse con los jesuitas. Todo ello es guardado secretamente por los chamanes de la tribu delante de cualquier extraño. Pero Cadogan lo obtuvo en su idioma original, debido a la gran confianza que él siempre inspiró en los indios y como retribución de éstos por los servicios que recibieron del estudioso.

Dice Schaden que en oposición con lo que se verifica en la religión y mitología de otras poblaciones guaraníes del Paraguay y de territorios vecinos, los indios Mbyá-guaraní del Guairá, parecen conservar sus tradiciones en su pureza original o sea, sin modificaciones de influencia cristiana ni del tiempo de las misiones jesuíticas ni de épocas más recientes.⁴²

El origen genuinamente autóctono que Cadogan atribuye a los mitos de los Mbyá nos señala la importancia de recurrir a ellos para conocer las creencias de los guaraníes sin influencia cristiana.

El etnógrafo teuco-brasileño Egon Schaden, fallecido en 1991, había sido alumno de Levi

³⁹ NIMUENDAJU, Curt (UNKEL), *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokúva-Guaraní*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978.

⁴⁰ MELIÁ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica*, Santo Angelo, Asunción; URI, CEPAG, 1995, p. 198.

⁴¹ MÉTRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Éditions Gallimard, 1967, pp. 17-18.

⁴² SCHADEN, Egon, “Nota preliminar” en CADOGAN, Leon, *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVI, 1992, p. 117.

Strauss pero muy crítico del mismo. Cadogan y Nimuendajú fueron los descubridores de una faceta desconocida en la historia de las religiones de América tropical: los mitos de la creación. Pero esos datos llegaron gracias a la intuición y apoyo de Egon Schaden. Éste fue recibido con todos los ritos en el mismo grupo y familia de los Apapokúva que Nimuendajú.

En 1954 publicó su obra en portugués *Aspectos Fundamentais de la Cultura guaraní*. Al comienzo de su obra señala que los guaraníes del Brasil meridional pueden dividirse en tres grupos: los Ñandéva, a los cuales pertenecen los Apapokúva; los Mbyá y los Kayová que no se autodenominan guaraníes frente a extraños.

Según Schaden toda la religiosidad guaraní gravita en torno de la idea de redención, ya sea en forma transitiva (a través del renacimiento o reencarnación), o en forma definitiva por la *aguyjé* o perfección, condición necesaria para ir a la Tierra sin Mal.⁴³ Entre sus creencias se halla presente, además, la idea de que también los muertos viajarán a la Tierra sin Mal.

También es importante para esta cuestión la obra de Hélène Clastres sobre la Tierra sin Mal, tema de fundamental importancia en la interpretación de las imágenes de la Resurrección de Cristo que estudiamos.⁴⁴ La autora diferencia entre la búsqueda de la Tierra sin Mal de los tupí-guaraníes respecto de la de los guaraníes. Considera que esa búsqueda con sentido religioso se dio entre los primeros. Entre los guaraníes, en cambio, según Clastres, ella sólo se dio por la búsqueda de un poder político.

Son numerosas las obras de Bartolomeu Meliá referidas a los guaraníes. Una de ellas, *El Guaraní: experiencia religiosa*⁴⁵, fue de gran importancia para mi trabajo pues me permitió un primer acercamiento al modo de ser religioso guaraní. Su acercamiento al *ñande reko* de los guaraníes actuales contribuye, en proyección, al conocimiento de los guaraníes anteriores a las misiones y durante la existencia de las mismas. Dice Meliá: “*El modo de ser de los Guaraní, que ellos llaman ñande reko es sobre todo un modo de ser religioso. [...]*”⁴⁶ Y agrega: “*Para el Guaraní la palabra lo es todo. Y todo para él es palabra.*”⁴⁷

Su punto de vista etno-histórico constituye un excelente método de comprensión del pasado, tomando como punto de partida el presente.

Para Graciela Chamorro (quien tuvo experiencias vivenciales con los Kaiová y Ñandeva del Paraguay) gracias a los estudios antropológicos y etno-históricos la “[...] *relativa cordialidad con el cristianismo, ayer y hoy, puede explicarse partiendo del concepto-existencia ‘palabra’*”⁴⁸. Dado que, como señalaba Meliá, para el guaraní la palabra lo es todo. Chamorro estudia la teología guaraní a partir del valor que la palabra tiene para ese pueblo.

Chamorro también estudió el mito guaraní de la Tierra sin Mal en los diferentes grupos guaraníes: Kaiová, Ñandéva, Mbya y Apapokúva.

Chamorro considera que los jesuitas produjeron una sustitución de la religión guaraní:

“[...] *los indígenas [...], no tuvieron en las celebraciones cristianas una compensación, sino una sustitución de sus antiguos ritos. [...]*”⁴⁹

Chamorro tiene una visión crítica del papel de los jesuitas en relación a los guaraníes:

“[...] *la palabra, como la conciben y la viven los guaraní, es lo que predispone y capacita a los indígenas para el diálogo. En este sentido, cabe recordar con Meliá, que los misioneros mostraron repetidamente una relativa incapacidad de entrar en diálogo con sociedades indígenas acentuadamente místicas, como los guaraní, y eso viene a ser un problema teológico de cierta importancia ya que permite cuestionar el tipo de experiencia religiosa de estos evangelizadores.*”⁵⁰

⁴³ SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentales de la Cultura guaraní*, Asunción, Universidad Católica-Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1998, p. 173.

⁴⁴ CLASTRES, Hélène, *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*, Bs.As., Ediciones del Sol-Ediciones de Aquí a la vuelta, 1989.

⁴⁵ MELIÁ, Bartolomeu, *El Guaraní: experiencia...*

⁴⁶ MELIÁ, Bartolomeu, *El Guaraní: experiencia...*, p. 9.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁸ CHAMORRO, Graciela, *Teología Guaraní*, Quito, Ecuador, Ediciones Aby-Yala, 2004, p. 16.

⁴⁹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 254.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

2.3 Ruptura o Continuidad

Ahora bien, a la investigación del sustrato cultural y mentalidad guaraníes y de los problemas y mecanismos de inculturación en las Misiones se le debe sumar la investigación correspondiente a la concepción jesuita de la acción misional en el ámbito de las diferentes culturas entre las cuales iban a evangelizar.

Está documentado en los escritos de los jesuitas que la acción misionera de la Compañía de Jesús se propuso dar a conocer el Evangelio respetando en lo posible a la cultura que lo recibía y partiendo de ella para llevar a cabo la evangelización. En las Misiones de Guaraníes se planteó una situación muy especial por cuanto ellos constituían una cultura originaria de la selva muy diferente de la europea, a la que pertenecían los jesuitas en general, y también de las asiáticas con las cuales los jesuitas también misionaron.

Misioneros como Ruiz de Montoya demuestran gran lucidez en la detección y comprensión del problema de adecuación del cristianismo a la cultura guaraní. En su *Apología en defensa de la Doctrina Cristiana escrita en lengua guaraní*, a partir de la lingüística demuestra comprender profundamente la vivencia de ese pueblo. Montoya arma su argumentación para defender a la Compañía de Jesús de la acusación de herejía que se le había hecho a partir de la *Doctrina Cristiana escrita en guaraní*, y lo hace en cuatro conclusiones: la primera es una historia del texto como hecho social y con una carga de significados para la comunidad; la segunda trata sobre el sentido de dos palabras: “*ta’y*” (hijo del varón) y “*memby*” (hijo de la mujer); la tercera considera la palabra “*Tupá*” (Dios) desde la etimología y la semántica. En la cuarta conclusión muestra una profunda visión etnológica de la sociedad guaraní, a través de la cual trata de establecer el sentido de la palabra “*Tupá*” y si fue aplicada correctamente a Dios. La lectura de esta obra de Montoya impacta por la habilidad para conducir la etimología hacia la semántica, en cuanto al sentido de ciertas palabras en un determinado momento y sociedad.

En la obra de Montoya se ponen de manifiesto ciertas invenciones analógicas cristianas, creadas por los misioneros para explicar y adecuar puntos importantes del cristianismo a la mentalidad guaraní. Pero señala que también los indios hicieron su aporte, por ejemplo con la palabra *Tupá* para el Dios cristiano:

*“Este nombre Tupá aplicaron los Indios a Dios, que concibiendo [...] su incomprehensibilidad, y inexplicabilidad; se acogieron a admirarle con rendida admiración con dos solas dicciones en que dicen más de Dios que si con multiplicidad de palabras y conceptos quisieran definirle, porque en esta admiración encierran su ser increado, su simplicidad; su inmortalidad y hacen aprecio y estimación de sus divinos atributos y así en una admiración adoran lo que no pueden entender ni explicar como nosotros con el nombre Dios.”*⁵¹

Como dice Meliá en el comentario de esa obra de Montoya:

*“[...] quiero dejar anotado que ‘la cuarta conclusión’ relativa a Tupá se desarrolla sobre una base que hoy llamaríamos etno-histórica. En este escrito de Montoya está la famosa frase de que los Guaraníes ‘en cierta manera fueron ateístas’. Y es que la consideración de la palabra Tupá le da ocasión de exponer, con numerosos casos, el sentido y alcance de lo que hoy llamaríamos el profetismo guaraní. No pocos ‘hechiceros’ guaraníes, según Montoya, se hacían pasar por Tupá. La mención historiada que hace de tres de ellos, otorgan a este manuscrito un valor extraordinario para el estudio de la religión guaraní y del modo cómo era percibida y juzgada por los jesuitas de la época. Ciertamente para la semántica la etno-historia se manifiesta como un recurso de primer orden.”*⁵²

Veamos con qué claridad Montoya expone el modo de actuar del misionero jesuita ante otros pueblos:

“Entre toda esta gente [...] se halló este nombre Tupá muy bien recibido y venerado, a cuya causa los jesuitas, sus primeros instructores en la fe, ni intentaron quitarle, ni para ello

⁵¹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Apología...*, p. 89,

⁵² MELIÁ, Bartomeu, “Introducción y notas”, en RUIZ DE MONTOYA, A., *Apología...*, p. 25.

hallaron conveniencia, ni inconveniente alguno en conservar su uso, sino hacer lo que San Pablo en Atenas con el altar dedicado 'ignato Deo', explicándoles al que su ignorancia adoraba en este nombre. Y si se intentara a introducir el de Dios que comúnmente usamos, como el anónimo pretende, quizá no lo admitieran con juicio errado de que era nombre vil, o de algún hombre o ídolo, como yerra el autor anónimo con ignorancia que el nombre Tupá es sucio y propio de los ídolos, a quienes por afrentoso lo aplicaron, [...].”⁵³

En otro párrafo Montoya se refiere a la acomodación al lenguaje de los neófitos e incluso al aporte de los indios:

“[...], porque mi intento es sólo probar que este nombre Tupá, 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.”⁵⁴

Aquí se plantea la cuestión acerca de si en las Misiones Jesuíticas hubo ruptura o continuidad en la cultura del guaraní pre-misionero. Ambos términos, empleados en el debate postcolonial, juegan un importante papel en la comprensión de la experiencia de las Misiones. Si bien en apariencia hubo ciertas rupturas en la cultura indígena, al mismo tiempo se puede hablar de continuidad. Por su espíritu pragmático, como lo expresa el arquitecto Ramón Gutiérrez, la Compañía de Jesús aceptó la permanencia de una serie de soluciones (como el sistema constructivo de horcones) y costumbres guaraníes que permitían el desarrollo, en lo tecnológico, de la vida en la selva, y en lo cultural y religioso, de lo que no se oponía al cristianismo. Hubo aspectos conflictivos, como la poligamia y la hechicería, con los cuales primó la ruptura. El Dr. Sustersic indica que la metodología para el análisis de este tema es la distinción entre las rupturas aparentes y las reales donde ciertos cambios pueden significar continuidad.⁵⁵

Bartomeu Meliá al comentar un texto del P. Roque González sobre la realización de casas largas con partición para cada familia, alude al binomio de conceptos continuidad-ruptura:

“[...] el texto del P. Roque aún señalando explícitamente el cambio esperado, deja entrever que las nuevas casas permiten la continuidad con el sistema de distribución por familias extensas y cacicazgos. Por una parte, las nuevas casas marcan una ruptura con la 'materia' precedente; por otra parte, el cambio es tal que no provoca ruptura.”⁵⁶

Hubo graduales aceptaciones y adaptaciones que se fueron modelando también con la experiencia (por ejemplo, al principio se impusieron las casas individuales; como no funcionaron, se establecieron casas largas, más acordes a su antiguo modo de vida pero separadas por familia).⁵⁷

Los jesuitas trataron de comprender al “otro” en sus categorías de pensamiento. La religión indígena, en algunos aspectos, fue vista como de gran plenitud; de hecho, como lo atestiguan las fuentes documentales, los jesuitas se sorprendían de ciertas actitudes de religiosidad entre los guaraníes y llegaron a llamarlos los “teólogos de la selva”. Hubo un enriquecimiento recíproco a través de un diálogo abierto y sincero.

Algunos explican dicha experiencia con el término “transculturación” (entendido como influencia recíproca, como fenómeno de una zona de contacto) empleado por los etnólogos para referirse al modo en que los grupos subordinados seleccionan e insertan repertorios de la cultura dominante.

Prefiero usar el término “inculturación”, entendiéndose ésta como la inserción del mensaje cristiano en una cultura dada, sin destruirla, integrando los nuevos valores a esa cultura, en la cual muchos de los propios terminan enfatizándose en contacto con el cristianismo. Para introducir su mensaje entre los guaraníes los jesuitas se sumergieron dentro de su cultura por el contacto permanente y por el manejo de su idioma: “[...] intercambiaron algunos conceptos de las dos culturas, prescindiendo parcialmente de algunos componentes culturales propios”⁵⁸.

⁵³ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Apología* ..., p. 91.

⁵⁴ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Apología* ..., p. 93.

⁵⁵ SUSTERSIC, B.D., *Templos* ..., p.50.

⁵⁶ MELIÁ, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción, Universidad Católica, 1988, p.148.

⁵⁷ SUSTERSIC, B.D., *Templos*..., pp.40-41.

⁵⁸ PALACIOS, Silvio; ZOFFOLI, Ena, *Gloria y Tragedia de las Misiones Guaraníes. Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1991, p.107.

Graciela Chamorro muestra su posición referente a la antítesis entre ruptura y continuidad. Aunque no deja de ver elementos guaraníes en las Misiones, a la hora de pronunciarse acerca de si hubo ruptura o continuidad, se inclina por la primera. Así lo hace al referirse, por ejemplo, al tiempo de las Misiones:

*“[...] La experiencia de las reducciones fue sin duda – si no una ruptura, si una violenta interferencia en la temporalidad indígena. En el caso de las reducciones jesuíticas, esta interferencia consistió en el paso de un ‘todo tiempo’ libre en la selva a ‘un tiempo para todo’ en el espacio reducido. [...]”*⁵⁹

⁵⁹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 255.

Capítulo 3

METODOLOGÍA Y FUENTES UTILIZADAS

Se abordó el tema de Tesis Doctoral desde el punto de vista de la Historia del Arte y especialmente a partir del testimonio de la imaginería producida en las Misiones. Sin embargo, se tornó fundamental el apoyo de otras disciplinas como la Historia (en el uso de fuentes documentales) y la Antropología (en especial los estudios de etnología y etnohistoria).

Se analizaron los siguientes testimonios:

3.1 Fuentes escritas

El análisis de las fuentes editadas e inéditas se desarrolló en dos etapas:

- a) Hermenéutica: búsqueda e interpretación de los documentos.
- b) Crítica y análisis del discurso en función de la época y de los intereses que entraron en juego en la redacción de los documentos. Se intenta descubrir en ellos la manifestación de la vertiente jesuítica de la concepción misionera de los padres de la Compañía de Jesús, la vertiente de la cultura guaraní y la síntesis de ambas.

Se trabajó con las siguientes fuentes escritas:

- a) inéditas: Inventarios de Temporalidades redactados en ocasión de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1768 (Archivo General de la Nación, Buenos Aires) que se encuentran en la sala IX.

Del Archivium Romanum Societatis Iesu (ARSI) de Roma, el Dr. Sustersic me ha facilitado copias de documentos importantes correspondientes a la sección Paraquaria como el que contiene la prohibición del encuentro de dos imágenes en una procesión.

- b) Fuentes editadas:

- Obras de diverso carácter escritas por jesuitas que vivieron o pasaron por las misiones como Roque González de la Santa Cruz, Ruiz de Montoya, Nicolás del Techo, Xarque, Sepp, Cardiel, Lozano, Escandón, Nusdorffer, Muriel, Peramás, Sánchez Labrador, Dobrizhoffer, etc. A veces la utilización de los escritos de los jesuitas resultan problemáticos pues, si bien son de incalculable valor por ser el resultado de experiencias *in situ*, sus textos en ciertas oportunidades se vieron involucrados en la apología misionera de la Compañía de Jesús, lo cual exige una minuciosa lectura entre líneas.

- Cartas Anuas publicadas por Carlos Leonhardt y Ernesto Maeder. Las Cartas Anuas constituían un informe detallado y regular de los Provinciales de la Provincia Jesuítica del Paraguay al Padre Preósito General de la Compañía de Jesús en Roma.

Relatos de viajeros como Félix de Azara, Alcides D'Orbigny, Arsenio Isabelle, Martín de Moussy, Alejo Peyret, el Capitán Grael, Hemeterio Velloso da Silveira, Juan de Queirel, etc.

- Relatos de funcionarios españoles de los siglos XVIII y XIX como Diego de Alvear y Gonzalo de Doblás. (Colección de manuscritos de Pedro de Ángelis)

- Textos concebidos por el sujeto colonial como lo era el guaraní: conocemos cartas escritas por indios de los cabildos de sus pueblos jesuíticos en las cuales manifiestan la visión indígena como la carta del Cabildo de San Nicolás (1753)⁶⁰.

⁶⁰ GAONA VELÁZQUEZ, Isidora, "Presencia..."

- Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III. Introducción y notas por Don Francisco Javier Brabo (Madrid, 1872).
- c) Estudios de Historia, Antropología, Historia del Arte, Etnohistoria.
 - Obras de historiadores como Nicolás del Techo, Pierre Charlevoix, Pedro Lozano, Pablo Hernández, Pablo Pastells, Anselmo Porto, Antonio Astrain y la abundante bibliografía de Guillermo Furlong. Hernán Gómez, Manuel Mantilla, Edgar y Alfredo Poenitz, Jorge Machón, Ernesto Maeder, Juan L. Savoini, Hugo Storni, etc.
 - Estudios de sociología y economía como los de Oreste Popescu, Magnus Mömer, Rafael Carbonell de Masy.
 - Estudios de Historia del Arte en las Misiones como las obras de Guillermo Furlong, Bozidar Darko Sustersic, Josefina Plá, Ramón Gutiérrez, Armindo Trevisan, Ticio Escobar, Queretjazu, etc.
 - Estudios de Antropología, Etnología y Lingüística guaraní (Nimuendajú, León Cadogan, Egon Schaden, Bartomeu Meliá, Branislava Susnik, Graciela Chamorro, etc.). Son de una gran importancia los textos míticos de tradición mbyá guaraní recopilados desde la oralidad guaraní por el estudioso León Cadogan. Dicha parcialidad étnica fue la que se mantuvo más al margen de la cristianización y en la cual se recogen los mitos importantes para reconstruir los de los guaraníes anteriores al tiempo misionero. Respecto de estas últimas fuentes es necesaria una extrema cautela porque como dice Luis Millones para el ámbito andino:

*"[...] se suele recurrir a la información etnográfica con la ilusión de que los patrones de conducta de alguna manera reflejan una larga duración cultural. Aunque creemos que esto es posible, no podemos dejar de reconocer el formidable impacto de la modernidad que en los últimos 50 años ha transformado la faz del mundo andino, de tal suerte que todo trabajo etnográfico tenga la urgencia de un correlato histórico".*⁶¹
 - Estudios de folklore paraguayo, misionero y correntino como los de Félix Coluccio, Juan Acosta, Augusto Cortazar, Ofelia Espel, Elsa Pasteknik, Martha Blache, Julián Zinny, Julio Cáceres, Ricardo Vallejos, Rubén Pérez Bugallo, etc. El debate de las teorías postcoloniales contribuye a la hermenéutica de los textos mencionados.

3.2 Imágenes realizadas en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes

Se estudiaron las imágenes que se conservan en museos, capillas, iglesias y colecciones particulares, especialmente de sitios que otrora fueron Misiones Jesuíticas (San Ignacio Guazú, Trinidad, Jesús, Santa María de Fe, etc. en el Paraguay; San Miguel, Loreto, Yapeyú, La Cruz, etc. en la Provincia de Corrientes; San Miguel y san Borja en Brasil) y también algunas imágenes ya desaparecidas, a través de testimonios fotográficos y/o escritos.

Las imágenes son analizadas desde tres puntos de vista:

- a) Análisis iconográfico: el estudio de los diferentes temas iconográficos contribuyen a señalar la participación indígena en la conformación de los patrones religiosos y artísticos en las Misiones Jesuíticas. Se intenta determinar elementos indígenas presentes en imágenes de iconografía cristiana y elementos de síntesis entre el aporte europeo y el local. Se señalaron semejanzas y diferencias con la iconografía de las imagerías de otras áreas de Hispanoamérica.

⁶¹ MILLONES, Luis, "Representando el pasado: desfiles y disfraces en los Andes", en AA.VV., *El mundo ceremonial andino*, Osaka, Museo Nacional de Etnología. Serie Ethnological Studies. N°37, 1993, p.276.

- b) Análisis estilístico: se intentó determinar si las obras analizadas fueron realizadas en el siglo XVII o XVIII siguiendo la periodización del arte misionero propuesta por el Dr. Bozidar Darko Sustersic.

Se intenta identificar elementos formales procedentes de estilos europeos, los originados en una concepción mental y visual indígena y la síntesis de ambas vertientes en imágenes inconfundiblemente jesuítico-guaraníes.

- c) Análisis funcional: en relación al uso de las imágenes:

- Durante la etapa jesuítica: en el ámbito de la vida privada y pública; en espacios fijos como los retablos de las iglesias o en espacios ocasionales como las celebraciones religiosas; en otros ámbitos de la vida cotidiana (tareas agrícolas, banquetes comunitarios, talleres, cabildos, etc.)

- En el período siguiente a la expulsión de la Compañía de Jesús de esos pueblos: persistencia de los usos y devociones.

- En la actualidad (elementos intangibles rastreados en trabajos de campo).

Se realizaron trabajos de campo para rastrear y observar celebraciones, rituales, devociones en la actualidad en el área de influencia misionera que señalan una procedencia y una perduración de la religiosidad guaraní-misionera. El conocimiento de dichos elementos se dio por observación *in situ* y búsqueda de informantes claves quienes por su rol en la propia comunidad, tienen conocimientos del lugar y su información parece coherente a través de entrevistas dirigidas o espontáneas.

Investigamos esa perduración a través de las imágenes y de las respuestas generadas en torno a ellas.

Esto se aplicó a tres áreas geográficas donde la mayoría de las imágenes no son sólo piezas de museo (de hecho son imágenes de devociones que persisten y se hallan en iglesias y capillas).

Ellas son:

- Pueblos de origen jesuítico-guaraní en la actual República del Paraguay (por ejemplo, la celebración del Domingo de Resurrección en el pueblo de Trinidad).

- Provincia de Corrientes, por ejemplo, la difundida veneración aún en la actualidad de las cruces que se ubican, al igual que en las Misiones Jesuíticas, en caminos y lugares abiertos; la devoción al Cristo Yacente de origen misionero de la Catedral de Corrientes⁶²; prácticas religiosas privadas o domésticas, cuyo centro es el altar que muchas casas correntinas poseen. En ellos se ubican imágenes (ya sea de bulto o pequeñas estampas); esta tradición tan arraigada de devociones en ámbitos íntimos posiblemente se deba a la influencia de la difundida piedad privada en tomo a las pequeñas imágenes que los guaraníes de las Misiones tenían en sus casas, según lo relatan en forma abundante las Cartas Anuas y otras fuentes documentales.

- Pueblos de origen jesuítico de Moxos y Chiquitos (Bolivia): el estudio de estos pueblos excede los límites de esta Tesis. Sólo nos referimos a ellos en forma colateral, en relación a la influencia que ellos recibieron de las Misiones de Guaraníes (por ejemplo, la celebración del Domingo de Resurrección semejante a la de las Misiones del Paraguay).

3.3 Ensayo de interpretación

A partir del análisis de las fuentes escritas por un lado, y de las imágenes por otro, se intentó interpretar, a partir de la mentalidad y religiosidad guaraníes, la mayor o menor preferencia en los temas iconográficos cristianos; las invariantes estilísticas de procedencia

⁶² SUSTERSIC, Bozidar Darko, "Una antigua devoción misionera que perdura en el tiempo, el Señor Yacente de Corrientes", en *El Arte entre lo público y lo privado*, VI Jornadas de Teoría e Historia de las Artes, CAIA, Bs.As., Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1995, pp. 51-62.

mental guaraní que se perciben en la imaginería a pesar de las diferentes influencias recibidas desde Europa; la función de las imágenes sacralizando todos los espacios y tiempos de las misiones y conteniendo en cierta manera la sacralidad de las fiestas ancestrales guaraníes con sus danzas, bailes y convites.

Capítulo 4 CONCEPCIÓN JESUITA DE LA ACCIÓN MISIONAL

4.1 Idea misional de San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús. Concepto de “adaptación”

Dentro de la Compañía de Jesús la acción misional era el aspecto más valorado y figuraba en las palabras que el jesuita decía al profesar sus votos:

*“Iré a cualquier parte que su Santidad disponga, sea entre fieles o entre infieles, sin aducir excusas ni reclamar viático alguno, para cualesquiera asuntos de Devoción a dios y prosperidad de la religión cristiana.”*⁶³

La tarea misional, de hecho, constituyó en cierta manera la identidad del jesuita; era la búsqueda misionera de desarrollar un cristianismo sin contaminación, más puro, más libre de los problemas del cristianismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. En cierta manera era la utopía que perseguía el misionero.

Los jesuitas experimentaban cierta fascinación ante la idea de la misión, como señala un misionero en Canadá:

*“[...] no conviene que muchos conozcan lo agradable que es el vivir en el sagrado sobrecogimiento de estas selvas, y cuánta luz celestial se encuentra en medio de la espesa oscuridad de esta barbarie, pues entonces serían demasiados los deseos de venir aquí.”*⁶⁴

Los jesuitas no tuvieron un método homogéneo de evangelizar. A veces entraban junto con el avance colonial utilizando la coerción para evangelizar, incluso llegaron a destruir templos de otras religiones. Anchietta, por ejemplo, consideraba que no había nada más convincente que la espada y la rueda de hierro.

Pero no era éste el método que caracterizó a la Compañía de Jesús. Ella se movía utilizando especialmente la persuasión en la evangelización; muchas veces se asimilaban con los pueblos del lugar y buscaban incluso asimilaciones entre sus creencias y las cristianas. El primer acercamiento a dichos pueblos eran los regalos (como los relojes de Mateo Ricci a los chinos; collares, imágenes entre los guaraníes, etc). Luego comenzaban un aprendizaje intenso de las costumbres, mentalidad y religiosidad.

Otro elemento fundamental en la evangelización fue el aprendizaje de las lenguas del lugar de la misión para enseñar la doctrina cristiana en su propia lengua. Uno de los frutos de ese modo de proceder fue la sistematización, análisis y codificación de diferentes lenguas del mundo. Los jesuitas elaboraron gramáticas, vocabulario y tradujeron libros a dichos idiomas.

El método por excelencia de los jesuitas (y el que los hizo famosos) fue el de adaptación a ciertos aspectos positivos de las culturas ajenas. En algunos aspectos, en cambio, permanecían inflexibles como fue el caso de la poligamia y la antropofagia entre los guaraníes. Otros aspectos, en cambio, por ejemplo las danzas, la música, las fiestas fueron tenidos en cuenta y muchas veces pasaron a formar parte de los ritos religiosos cristianos. Algunos jesuitas, incluso no sólo se adaptaron a ciertas creencias, sino que adoptaron costumbres que les eran extrañas para “hacerse uno” según el precepto de San Pablo y conquistar las almas a Cristo. Es el caso de los jesuitas que adoptaron las vestimentas de los pueblos a los que llegaron, como sucedió en China con Mateo Ricci, creo que merece especial atención, o Alejandro de Rodas, el evangelizador de Vietnam que calzaba zapatillas de raso y llevaba coleta como peinado. El jesuita Alessandro Valignano, por ejemplo, sugirió a los misioneros del Japón que adoptaran las costumbres locales en lo que tenían de positivo decorando sus casas al estilo japonés, incluso con el pabellón del té, que usaran mesas bajas y comieran arroz.

⁶³ SAN IGNACIO DE LOYOLA, “Constituciones”, en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, pp 546-562.

⁶⁴ Citado en WRIGHT, Jonahntan, *Los Jesuitas. Una historia de los “soldados de Dios”*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, p. 88.

Este criterio de adaptación causó rechazo en otras órdenes religiosas, como la franciscana y la dominica y en la Curia Romana. Sin embargo, debemos decir que si bien con los jesuitas alcanzó su máxima expresión, comenzando en la tarea misional de Francisco Javier en Japón, no fue una invención de los jesuitas. San Pablo había llamado a ser todo a todos.

El mismo San Ignacio de Loyola dejó claro en su concepción misional la importancia de la adaptación a las culturas.

La “Instrucción al Padre Juan Núñez, Patriarca de Etiopía” es un documento fundamental entre los documentos misionales de San Ignacio pues en él se aprecia la táctica de la adaptación a las costumbres y modo de ser de los indígenas, y las normas para ir desterrando las supersticiones lo más suavemente posible. Señala que se deben introducir las prácticas cristianas más acordes a la mentalidad y gustos de los indígenas.⁶⁵

Los jesuitas retomaron estas concepciones y consideraron que “[...] *el misionero no ha de temer convertirse a sí mismo en un salvaje, [...], para hacer de ellos unos cristianos, [...]* y los seguiremos hasta las habitaciones en donde viven y nos adaptaremos a sus costumbres, por ridículas que nos parezcan”.⁶⁶

“[...] argumentaba De Nobili, *¿no había sido ‘costumbre de los Santos Padres acomodarse con el común de las gentes en todos los sentidos posibles, cuando estaban en juego las conversiones, aunque fuese al precio de transferir las supersticiones y las prácticas idólatras a la piedad cristiana infundiéndoles nuevos sentidos?’ ‘Como fue el caso del agua bendita, de muchos alimentos, de los ramos colgados a las puertas de las iglesias, las danzas populares en las celebraciones de los santos, y otras muchas cosas.’ Convenía recordar, aducían otros, que la historia de los primeros cristianos fue una sucesión de síntesis, como cuando adaptaron los temas y los conceptos de la filosofía griega. A veces, con resultados muy sutiles.*

De Nobili consideraba imposible desterrar de una cultura extranjera todas aquellas cosas que tuviesen alguna resonancia religiosa. En un lugar como la India, todo se hacía acompañado de ceremonias rituales y jaculatorias, incluso cepillarse los dientes, montar a caballo o barrer el suelo. Y, además, los europeos eran los que menos podían condenar la supervivencia del pasado supersticioso sin renegar de los rasgos comunes que compatibilizaban el pasado pagano y el presente cristiano: ‘¿Quién de entre ellos [los europeos] se negaría a casarse argumentando que la ceremonia del enlace estaba presidida por un dios de los matrimonios, o quién tendría escrúpulos en observar la virginidad porque entre los paganos antiguos ese fue un voto en honor de la diosa Diana?’”⁶⁷

4.2 Concepción misionera de apertura y adaptación a otras culturas: el caso de Asia con San Francisco Javier, Alessandro Valignano y Mateo Ricci.

La Compañía de Jesús fue fundada por San Ignacio con dos objetivos: “el provecho de las ánimas en la vida y doctrina cristiana y para la propagación de la fe”. El segundo objetivo, especialmente, alude a la misión de la conversión de los infieles. La esperanza de lograrlo comenzó a afianzarse con el envío de San Francisco Javier a la India en 1540. Durante dos años se dedicó a la catequización traduciendo las oraciones cristianas a la lengua tamil. Luego, con un grupo de jesuitas se estableció en Goa. Durante cuatro años realizó varias expediciones y llegó a las Islas Molucas.

Finalmente, en 1549, desembarcó con dos jesuitas en Japón donde obtuvo permiso para evangelizar. Allí supo de la condición del pueblo chino y quiso entrar en ese imperio. Salió de Japón a fines de 1551 para intentarlo, pero murió en 1552 sin alcanzar la meta.

Cabe destacar que pocos meses antes de la llegada de la Compañía de Jesús en 1549, habían desembarcado varios jesuitas portugueses en Bahía de Todos los Santos en la actual Brasil a cargo del superior Manuel de Nóbrega. En 1553 éste trató de establecer relaciones con

⁶⁵ SAN IGNACIO de LOYOLA, *Obras completas...*, pp. 909, 916.

⁶⁶ Citado en WRIGHT, Jonahtan, *Op. Cit.*, p. 132.

⁶⁷ Citado en WRIGHT, Jonahtan, *Op. Cit.*, p. 135-136.

los indios tupí de la zona selvática. Al poco tiempo arribó al Brasil José de Anchieta. Asó lo señala O'Malley:

*"[...] A los seis meses de su llegada había compuesto un borrador de una gramática de la lengua Tupí en caracteres latinos. Sus habilidades en ritmo y en verso le capacitaron para comparar la doctrina cristiana con melodías nativas y sacar fruto del maravilloso talento musical de los indios."*⁶⁸

El talento de los pueblos originarios de los diferentes lugares (China, India, Japón, Brasil) donde los padres ignacianos fueron a misionar produjo el elogio de los jesuitas que estaban frente a ellos y los compararon con los europeos de la época quienes no eran dignos de similares elogios. De hecho, a poco de emprender sus viajes, San Francisco Javier descubrió la incoherencia entre el mensaje evangélico y la realidad de la conquista europea en diferentes lugares del mundo.

Llegó a escribir cartas muy duras al rey portugués Juan III, protector de la Compañía y de sus misiones:

*"[...] la experiencia me tiene enseñado que V.A. no es poderoso en la India para acrecentar la fe en Cristo, y es poderoso para llevar y poseer todas las riquezas temporales de la India, [...]"*⁶⁹

Decepcionado de la situación de opresión colonial en India, Francisco Javier sintió que en ese lugar perdía el tiempo y decidió ir a Japón; es allí donde se revela por "el modo de ser jesuita" en lo referido a la relación con el otro.

Jean Lacouture destaca el episodio japonés en la vida misionera de Francisco Javier *"[...] porque es el que replantea una misión largamente envenenada por el espíritu de cruzada, de guerra santa y de exclusión masiva, para abrirse a su contrario: el descubrimiento de una humanidad de la que ya no se trata de negar la civilización sino de descubrirla para el intercambio activo y la reciprocidad. Es ya el comienzo de la concepción antropológica que será la auténtica gloria de los jesuitas, de Ricci y Nobili en China e India, a los pioneros de América Latina y a Pierre Charles en África"*.⁷⁰

En Francisco Javier vemos una transformación: de misionero que cree que quien no conoció a Cristo está en el infierno, a un deseo de conocer y comprender culturas diferentes. Cada vez apunta más lejos y entró en la visión de la posibilidad de reciprocidad y asimilación o equivalencia de culturas en contra del eurocentrismo que en sus primeros años de misionero pesaron en él.

En una carta dirigida a San Ignacio de Loyola en 1549 expresaba ese pensamiento de respeto por otras culturas a partir del modo de escribir de los japoneses:

*"Los japoneses escriben muy diferentemente de los demás pueblos, pues comienzan en la parte superior de la página y bajan derecho hacia abajo. Preguntando yo a Paulo, Japón, por qué no escribían como nosotros, me respondió: ¿por qué más bien vosotros no escribís al modo nuestro? Porque así como el hombre tiene la cabeza en alto y los pies abajo, así, también, debería escribir derecho de arriba abajo."*⁷¹

Podemos decir que en estos planteos nuevos que se formulara a sí mismo Francisco Javier se halla la semilla de una ruptura con el modo de evangelización tradicional.

Algunos estudiosos hablan de una "asiatización" incipiente en Francisco Javier que se verá profundizada en los jesuitas Mateo Ricci y Nobili.

Como dice Lacouture:

"Es en busca de la razón, [...] de un hombre verdaderamente hombre, [...], un ser dialogante [...], que Francisco Javier, el cazador de infieles, el recolector de almas indias, afrontará los mares del Extremo Oriente. Al término del viaje, [...] se halla siempre la

⁶⁸ O'MALLEY, John, *Los primeros Jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero-Sal Terrae, 1995, p. 104.

⁶⁹ Citado en LACOUTURE, Jean, *Jesuitas. I. Los conquistadores*, Barcelona, Paidós Ibérica, p. 179.

⁷⁰ LACOUTURE, Jean, *Op. Cit.*, p. 183.

⁷¹ Citado en LACOUTURE, Jean, *Op. Cit.*, p. 186.

evangelización. Pero a partir de ahora sobre la base del conocimiento y del intercambio cultural.”⁷²

Dicha actitud de apertura y de conocimiento y de respeto por las convicciones del “otro” no podía dejar las cosas igual que antes. Fue un proceso similar al vivido por los jesuitas en el ámbito de la Provincia Jesuítica del Paraguay donde muchos de ellos en ciertos aspectos se “guaranizaron”.

Francisco Javier escribió a los jesuitas de Roma contándoles que en los monasterios japoneses budistas se hacía un “Ejercicio” de meditación; escribió la palabra con mayúscula en clara alusión a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio haciendo una asimilación prematura; también se refirió a la conceptualización que el budismo zen tiene del infierno, del purgatorio, del diablo.⁷³

Francisco Javier sintió admiración por los japoneses y sus valores culturales y espirituales. Es importante destacar que la situación de Japón era diferente de la de la India. En el primero no se sufría la opresión del imperio colonial como en la India. En consecuencia, la situación del pueblo era diferente.

Ello, en cierta manera, nos recuerda a la situación diferente entre los pueblos de los Andes Centrales y los guaraníes: los primeros fueron vencidos violentamente por los conquistadores mientras que los segundos no fueron vencidos por las armas; de ahí la posibilidad de una relación diferente con los jesuitas y de un intercambio cultural y religioso más grande.

Podemos comparar la descripción que San Francisco Javier hacía de la religión de Japón con la descripción del Padre Antonio Ruiz de Montoya sobre los guaraníes a los que denomina “ateístas”:

“Huelgan mucho de oír cosas de Dios, principalmente cuando las entienden. [...] No adoran ídolos en figuras de alimañas; creen los más de ellos en hombres antiguos [...] que vivían como filósofos.”

“Muchos de éstos adoran el sol y otros la luna. Huelgan de oír cosas conformes a razón. [...] Una cosa hago saber para que deis muchas gracias a Dios nuestro Señor: que esta isla de Japón está muy dispuesta para en ella acrecentar mucho nuestra fe, y si nós supiésemos hablar la lengua, no pongo duda ninguna en creer que se harían cristianos.”⁷⁴

Al referirse a antiguos hombres que vivían como filósofos hacía una referencia a Buda y Confucio. En el Budismo había cinco grupos principales; cuatro de ellos creían en la inmortalidad del alma, elemento importante para la predicación del cristianismo. En este texto merece ser destacada la importancia que poseía el sustrato de creencias del pueblo receptor del cristianismo que determinará la encarnación de un cristianismo característico y distintivo como lo fue, por ejemplo el de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes cuyo sustrato fundamental fue la profunda religiosidad ancestral del pueblo guaraní.

Uno de los primeros japoneses convertidos por Francisco Javier fue un tal Bernardo, que fue el primer discípulo y, para Francisco Javier, casi un maestro espiritual. Cuando fue a Europa conmovió a quienes lo conocieron, incluso al mismo San Ignacio de Loyola.

Representa la figura del “convertido” que “convierte” día a día a quien lo convirtió. Es una experiencia semejante a la vivida por Ruiz de Montoya con el indio Ignacio Piraicí, caso en el cual nos detendremos más adelante.

Cabe destacar que en Japón, al igual que entre los guaraníes, un factor de rechazo a los jesuitas fue la costumbre de la poligamia. Así relata San Francisco Javier lo que sucedía en Yamaguchi (Japón):

“Cuando íbamos por las calles, los niños y otra gente nos perseguía, haciendo escarnio de nosotros, diciendo: [...] Estos son los que predicán que un hombre no ha de tener más de una mujer”. [...]”⁷⁵

⁷² LACOUTURE, Jean, *Op. Cit.*, p. 188.

⁷³ ZUBILLAGA, Félix, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, n° 101, 1953.

⁷⁴ ZUBILLAGA, Félix, *Op. Cit.*, pp. 370-373.

⁷⁵ LACOUTURE, Jean, *Op. Cit.*, p. 209.

El fracaso de esa primera misión en Yamaguchi se debió a su prédica moralizante y al reproche que hizo al príncipe Yoshikata por sus numerosas concubinas.

San Francisco Javier decidió regresar a Yamaguchi y lo hizo con conciencia mayor de que convertir es también adaptarse a otra cultura. En esta comprensión se ve un atisbo de lo que después vivirán Ricci Y Nobili. Cuando Francisco Javier regresó a dicha ciudad, ya no lo hizo vestido pobremente sino con una sotana nueva de seda para “hacerse uno” según el pensamiento que Ignacio de Loyola tomara de San Pablo. La seda en Japón no era un lujo y así dejó de lado la pobre sotana de algodón que exigía la virtud de la pobreza. Para los jesuitas más que ésta era importante el principio de adaptación. También se recurrió a la difusión científica sobre los astros y los fenómenos de la naturaleza como modo para ganar la aceptación del pueblo japonés.

Es interesante el planteo de Jean Lacouture ante el modo de actuar de Francisco Javier:

“¿Francisco Javier apóstol de Japón? Estamos tentados a proponer una fórmula que sólo es inversa en apariencia y hablar del Japón inventor de Francisco Javier. Es de este encuentro entre un hombre generoso y una gran cultura de donde procede el modo de trabajar que desde entonces ha inspirado a la Compañía –a partir de modelos ilustres como el de Alejandro, que adopta las costumbres persas [...] y que los padres jesuitas llaman ‘inculturación’.”⁷⁶

Para Lacouture no se trató de inculturación sino de “aculturación”: él la atribuye a que no sólo hay inmersión en la cultura del otro sino también diálogo, intercambio y simbiosis cultural⁷⁷.

En cierta manera es acertada su observación, la cual no puede aplicarse al caso de las Misiones Jesuíticas donde más que un diálogo entre culturas, el cristianismo penetró en el guaraní y éste enfatizó sus propias creencias a partir de la fuerza del cristianismo.

Francisco Javier fue el precursor de la colocación del acento misional en el conocimiento, el saber, la ciencia como condición para los progresos de la fe en la China a la que pudo llegar. Para él China era “[...] tierra muy grandísima y poblada de gente mucho ingeniosa e de muchos letrados. Por la noticia que tengo, danse mucho a las letras; y el que más letrado es, es más hidalgo y tiene más valía. [...]”⁷⁸.

Quien continuaría esta idea misional de Francisco Javier sería el jesuita Matteo Ricci.

El paso o nexo entre Francisco Javier y Ricci fue el jesuita napolitano Alessandro Valignano quien tuvo un papel central en la difusión de cristianismo en China. Valignano había sido nombrado “Visitador de la Compañía de Jesús para Asia (lo fue entre 1595 y 1606) y fue quien trazó el plan misional en China. Durante su estadía en Macao determinó las dos condiciones fundamentales para la misión; a) el dominio de la lengua, especialmente del Mandarín que era el dialecto de los poderosos y b) una asimilación profunda de la civilización china. Por esto Valignano es considerado el gran innovador de las misiones asiáticas pues propiciaba una evangelización más sutil.

Matteo Ricci había nacido en la ciudad italiana de Macerata en 1552. En el Colegio Romano tuvo como maestro al matemático Christopher Clavius, quien despertó su amor por la ciencia, y a Roberto Bellarmino, defensor de un cristianismo de la tolerancia. Ricci era versado en literatura, astronomía, matemática, filosofía y teología.

En 1578 partió hacia el Extremo Oriente. Durante tres años estuvo en India; finalmente llegó a China y en Macao se contactó con Valignano que había constituido en dicha ciudad un centro de diálogo cultural con China. Allí comenzó a estudiar chino y a redactar una descripción de ese país por encargo de Valignano.

El virrey de Kuang-Tung, que residía en Shiuhing autorizó a los jesuitas a instalarse en el territorio. Pero el virrey fue dejado cesante y los jesuitas expulsados. El primer intento de instalación de la Compañía de Jesús había fracasado después de cuatro meses. Pero los tres

⁷⁶LACOUTURE, Jean, *Op. Cit.*, p. 228.

⁷⁷LACOUTURE, Jean, *Op. Cit.*, p. 228.

⁷⁸ZUBILLAGA, Félix, *Op. Cit.*, p. 465-466.

jesuitas que habían estado allí, entre ellos Michelle Ruggieri, regresaron a Macao con vestimentas a la usanza china por que los mandarines deseaban que así lo hicieran.

Señala Lacouture:

“¿Hacerse asimilar a los bonzos budistas? En un primer momento Ruggieri creyó que era el mejor medio para obtener una categoría social en ese imperio en el que soñaba implantarse. Imitado por sus tres compañeros, se hizo afeitarse la cabeza, el rostro y se vistió con la larga ropa marrón cruzada en el pecho de los religiosos budistas, para hacerse todo a todos, [...]”

“Y así es como, [...], Matteo Ricci recibió una lección de ‘inculturación’ que definitivamente iba a orientar el conjunto de sus relaciones con la civilización china [...]”⁷⁹

Valignano, Ricci y Ruggieri admiraban de los chinos su gran número de escuelas, de universidades, de libros y su capacidad en diferentes ciencias como medicina, matemáticas, astronomía, etc.; aunque destacaban que les faltaba el conocimiento de Dios.

En 1583 Ricci y Ruggieri, vestidos y afeitados como bonzos budistas, fueron a solicitar al gobernador de Shiuh-Hing permiso para instalarse allí y se los concedió.

Según Ricci los chinos eran verdaderos devoradores de libros y, en consecuencia, consideraba que los puntos principales del cristianismo se podían explicar más claramente ante ellos por escritos que a través de la palabra oral. Fue así que transcribió en lengua mandarín los diez mandamientos y un resumen del catecismo, a diferencia de lo que se daba en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes donde dichas explicaciones eran en forma oral; la palabra (oral) para el guaraní lo era todo.

La estrategia jesuita de Ricci fue aplicada, por ejemplo, a la cartografía, a la que también se dedicó. Es interesante como dicha estrategia, la de “hacerse uno” con la mentalidad y conocimiento del otro puede expresarse en cualquier área:

“No olvidaré lo que inventó para ganarse la voluntad de los chinos. Los chinos creen que el cielo es redondo, pero sin embargo consideran que la tierra es cuadrada, en medio de la cual creen firmemente que está situada su Imperio. Por lo que no soportaban que los geógrafos hubiesen colocado su China en un rincón de la extremidad de Oriente. Y, aunque todavía no fuesen lo suficientemente capaces de entender las demostraciones matemáticas –por las que fácilmente se comprobaría que el mar formaba un globo y que el globo, por la naturaleza de la figura circular, no tiene ni principio ni final-, [Ricci] cambió un poco nuestro proyecto y desplazando el primer meridiano de las islas Afortunadas a los márgenes de la descripción geográfica a derecha e izquierda, hizo que el reino de la China se viese en medio de la descripción, para su gran placer y contento. En aquél tiempo no se hubiese podido encontrar una invención más adecuada para disponer a este pueblo a recibir los misterios de nuestra religión”⁸⁰

A pesar del empeño de los jesuitas por lograr la evangelización en China, fueron pocas las conversiones. Matteo Ricci pensó que eso se debía al error de haber adoptado el modo de vida de los monjes budistas que eran despreciados por el pueblo. Como monje budista se lo había apodado Si Tai (Sabio de Occidente), pero cuando se percató de tal error decidió penetrar en la cultura popular y pasó a llamarse Li Mateu (de Ricci Matteo). Quien le hizo dar cuenta de dicho error fue Kiu Taisu, hijo de un reconocido mandarín. Kiu Taisu había acudido ante Ricci por su fama de alquimista y quiso ser su discípulo. Le enseñó aritmética, a construir esferas, astrolabios, etc, y después de eso el chino manifestó su deseo de conocer la doctrina cristiana: lo que valoró de ella Kiu Taisu, quien luego se convirtió al cristianismo, fue la promesa de la felicidad en la otra vida porque ninguna religión China así lo prometía. Hubo un enriquecimiento mutuo entre maestro y discípulo: Mateo le impartió la doctrina cristiana y Kiu Taisu le reveló la religión de los chinos. Matteo Ricci escribió una carta a un colega contándole sus conocimientos sobre la “sabiduría china” pero se cuidó de no hablar de “religión china” en la cual se halla presente especialmente la preocupación por la vida futura.

⁷⁹ LACOUTURE, Jean, *Op. Cit.*; p. 343.

⁸⁰ Citado en LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 353.

Fue el contacto con el “otro” el que le hizo comprender su error a Ricci: del “[...] *gran diálogo con Kiu Taisu, discípulo convertido en maestro, emergía un nuevo Matteo Ricci [...]*”⁸¹ Del modo de vida del budismo Ricci pasó al del confucianismo. Dejó su túnica de bonzo y pasó a vestirse con un bello vestido de seda roja oscura con un ribeteado de seda azul, a dejarse la uñas largas y barba larguísima sobre el pecho.

Algunos le criticaron que con esa vestimenta no cumplía con el voto de pobreza y de humildad de los jesuitas. Pero Ricci respondía nuevamente según el criterio paulino de hacerse uno con el otro: *“Es verdad que no corresponde a nuestra profesión ir a buscar honores, [...] en este país, en que la religión de Nuestro Señor se ignora y en que el renombre de esta santa ley depende tanto del crédito y de la reputación de sus predicadores, es necesario que nos acomodemos en el exterior a las costumbres y a la manera de proceder de los chinos [...]*”⁸²

Ricci encontró en China una religiosidad compuesta por elementos provenientes de diferentes fuentes (divinidades indígenas, héroes históricos divinizados, etc).

Mateo Ricci intentó hacer converger en una asimilación el cristianismo y el confucianismo (sistema de sabiduría y de moral social). Conoció a fondo *Los Cuatro Libros* del Confucianismo.

Pasó de una curiosidad por dicho sistema a una simpatía y luego admiración del mismo que le hicieron buscar en él las semillas de la espiritualidad que estuvieran en sintonía con el cristianismo. Vio en el Confucianismo la prefiguración de la enseñanza cristiana. Mateo Ricci sabía de la adoración que rendían los antiguos chinos a una divinidad suprema que llamaban “señor del cielo” (Tien-Zhu)

Para Jacques Gernet, el querer asimilar por parte de los jesuitas el cielo y el Soberano en lo Alto de los chinos, con el Dios de la Biblia era unir nociones inconciliables porque el Soberano en lo Alto no era un dios único, todopoderoso, creador de cielo y tierra; Sólo evocaba un respeto por los ritos, y la sinceridad de conducta.⁸³

Ricci se contactó con importantes mandarines pertenecientes a una elite intelectual. Su objetivo era llegar a Pekín. Allí fueron encarcelados por obra de los eunucos del emperador Wan-Li. Pero finalmente éste, por la curiosidad por los relojes, astrolabios, prismas e imágenes de Matteo Ricci, los mandó a llamar. Respecto de las imágenes dijo Ricci:

“[...] Al ofreceros imágenes santas, todo mi deseo es que sirvan para pedir para vos una larga vida, una prosperidad sin mácula, la protección del cielo sobre el reino y la tranquilidad del pueblo. [...]”⁸⁴

El emperador tuvo la siguiente impresión de las pinturas que le había dado Ricci:

“[...] Al ver los cuadros, el Rey quedó estupefacto y dijo: ‘¡Es un Buda viviente!’ (todos los demás dioses que adoran son dioses muertos). Este nombre ha quedado hasta hoy para nuestras imágenes y nos llaman ‘los que presentaron el Dios viviente’. Pero el Rey tenía tanto miedo de este Dios viviente que envió los cuadros de la virgen a su madre, que era también muy devota de los ídolos. Ella también tuvo miedo de tal impresión de vida y los envió a poner en su tesoro, donde ahora se hallan y muchos mandarines van a verlos gracias a los eunucos, que están encargados de la guardia del tesoro”.⁸⁵

El emperador rechazó un relicario pues para los chinos los huesos eran algo repugnante:

“[...] También han traído los huesos de los inmortales: ¡Como si alguien que subiese al Cielo no se llevase también los huesos! [...]”⁸⁶

Según Lacouture *“[...] lo que hace la originalidad del “método Ricci”, con relación a las orientaciones dadas en este sentido por sus inspiradores Francisco Javier y Valignano (adaptación, inmersión, inculturación), es el papel que atribuye en su acción a la ciencia y a la técnica. ‘Si dices la verdad sobre la geografía, se te creerá todo lo demás’, le había dicho unos de sus primeros amigos de Kuang-tung, ya en 1585”*⁸⁷

⁸¹ LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 361.

⁸² Citado en LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 362.

⁸³ Citado en LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 368.

⁸⁴ Citado en LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 385.

⁸⁵ Citado en LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 386.

⁸⁶ Citado en LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 387.

⁸⁷ LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 389.

A través de la ciencia los chinos se podrían volver más receptivos al mensaje cristiano y llegar incluso a la conversión: esto pasó con tres sabios convertidos luego de ahondar en Euclides. China había tenido un rico pasado en ciencia pero había decaído en el siglo III a.C. por la destrucción de todos los libros de ciencia por parte de un emperador. Los chinos esperaban que Ricci los ayudara a hacer renacer su ciencia. Ricci deslumbró a los estudiosos con sus conocimientos científicos y fue considerado como el gran sabio de Occidente. Murió en 1610 y fue enterrado un año después en la misma China con todos los honores y pompas habituales en el país. Su epitafio dice: *“Al venido del Gran Occidente, reputado justo, que hizo imprimir libros renombrados”*.

En 1629 otros jesuitas como Adam Schall von Bell (quien quedó al mando de la oficina astronómica) participaron activamente en la reforma del calendario chino y sorprendieron por la predicción confirmada de un eclipse de sol.

En Roma, sin embargo, quedaron defraudados por las pocas conversiones logradas por la “pastoral del intelecto” ejercido por Ricci y otros jesuitas en China. Se habla de unos dos mil conversos. A diferencia de lo sucedido entre los guaraníes, cuya religión encontró puntos de contacto con el cristianismo, en China dichos puntos de contacto casi no los hubo y de allí la dificultades conversión. Lo expresa muy bien Lacouture:

“«En China se hace poco caso de las cosas de la salvación», anotaba melancólicamente Ricci en la época en que todavía vivía como moje en Kuang-tung. Lo que sorprende es que haya matizado este punto de vista aproximándose al confucianismo, más alejado aún que el budismo de la idea de ‘salvación’ personal de tipo cristiano.”

“Ya hemos recordado, citando a Étiemble, a Gernet y a muchos otros, las incompatibilidades aparentemente irreductibles que oponen las dos visiones del mundo, las dos concepciones del ‘cielo’, las dos imaginaciones, los dos tipos de relaciones con la materia: monismo y dualismo”.

“Hay que volver sobre la repulsión sentida por los chinos con relación a la redención por el sufrimiento, expresada en particular por el horror casi general que les inspira la imagen de Cristo. Por más detestable (y detestado) que fuese el eunuco Ma-tang, está claro que se comporta como un chino corriente cuando denuncia el ofrecimiento de un crucifijo al emperador como una operación de magia negra. Cuanto más que la imagen de la Virgen con el Niño les parece a todos exquisita (tiene por Dios a una mujer), tanto más la del ‘hombre clavado’, este ‘criminal de la época de los Han’, se les presenta como digna de execración.”⁸⁸

Otro de los obstáculos para la difusión del cristianismo fue la política pues la religión era un asunto de Estado; un culto debía ser aceptado por decreto del Emperador.

Entre 1580 y 1760 se enviaron a China más de mil jesuitas. Fueron famosos también por la acción misional llevada a cabo por Roberto De Nobili en Madurai a partir de 1606 en la cual intentó un osado proyecto de asimilación cultural. Jerónimo Javier, por su parte, intentó la conversión de grandes emperadores mogoles como Akbar y Ya Hangir. A mediados del siglo XVII hubo docenas de jesuitas mártires y mucho eran japoneses, lo que indica la aceptación y valoración que tuvo la Compañía de Jesús de la capacidad espiritual de los de origen no cristiano.

Ricci y sus compañeros fueron criticados por haber logrado pocas conversiones y en cambio ser absorbidos por la cultura china. El esfuerzo de Ricci por una “[...] asimilación entre moral europea y virtud confuciana, [...] para hacerse más letrado que un mandarín [...]”⁸⁹ dieron poco fruto en números de conversos. Esta situación dio lugar a la querrela de los ritos. En el siglo XVIII la Curia Romana, alentada por la órdenes de los franciscanos y los dominicos, quienes se mostraban contrarios a la apertura y adaptación con otras culturas ejercida por los jesuitas, se levantó contra los jesuitas seguidores del método de Ricci que propiciaba una estrategia evangelizadora flexible a las circunstancias y a las personas. Fue esa paciente estrategia contemporizadora y la evangelización basada en la ciencia que atrajo el rechazo

⁸⁸ LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 393

⁸⁹ LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 399

había la Compañía en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, los ritos malabares (resabios del brahmanismo) utilizados por De Nobili habían sido aceptados por la Iglesia en 1615. En 1645 fueron condenados y restablecidos nuevamente en 1656.

Alrededor del 1700, Europa discutió si las ceremonias chinas eran compatibles o no con la fe cristiana. En 1704 y en 1715 las proclamas papales pusieron en duda la validez de los ritos confucianos y el uso de las palabras Tian (cielo) y Shanghdi (Señor de lo Alto) utilizadas para designar a Dios porque los significados chinos de aquellos nada tenían que ver con el Dios cristiano. El Papa Benedicto XIV promulgó su prohibición definitiva en 1742. Como veremos, problemas semejantes hubo con el uso de la palabra Tupá entre los guaraníes para designar a Dios.

Pero había una cuestión más general: “[...] *la de saber si el cristianismo podía conciliarse con un sistema mental y sociopolítico fundamentalmente diferente de aquél en el que el cristianismo se había desarrollado y del que era, se quisiese o no, inseparable.* [...]”⁹⁰

Dicha querrela fue una de las causas que llevó a la disolución de la Compañía de Jesús.

Me detuve en la acción misionera de los jesuitas en Asia en cuanto puede ser comparada con lo sucedido en la Provincia Jesuítica del Paraguay. A pesar de los enormes esfuerzos de los jesuitas por adaptarse a la cultura del Japón y China, no se produjo el número de conversiones esperado. Con esto se hace evidente que si bien el criterio de adaptación utilizado por los jesuitas en la evangelización era fundamental, en Oriente hizo falta un sustrato de creencias ancestrales que pudieran hallar sintonía con el cristianismo. Entre los guaraníes, en cambio, el principio de adaptación dio frutos en conversiones porque las verdades más profundas del cristianismo hallaron eco en la mística religiosidad guaraní.

Es indudable que la situación de los jesuitas en China ha producido cierta prudencia y silencio de los jesuitas en la Provincia del Paraguay y, en consecuencia, hayan dicho menos de lo que sabían acerca de la verdadera religiosidad de los guaraníes.

4.3 El Jesuita como sujeto-etnógrafo a la luz de las ideas y prácticas etnográficas del siglo XX.

En esta parte del trabajo se establece una comparación entre los sujetos (guaraníes y jesuitas) y los antropólogos, en especial etnógrafos, del siglo XX. También se presenta una comparación entre las prácticas (evangelización e inculturación) y los diferentes métodos etnográficos; entre el lugar (Provincia Jesuítica del Paraguay) y otros ámbitos de estudios etnográficos.

Partimos de la idea del jesuita como sujeto-etnógrafo frente al modo de ser (*ñandé rekó*) guaraní, tal como se puede percibir en la documentación jesuítica.

Si bien el objetivo del acercamiento al pueblo indígena por parte del jesuita fue el misionero, (para lo cual utilizó los principios propuestos por la *Constitución* ignaciana) consideramos que por ciertas características que se dieron en la actitud del jesuita frente al indígena se puede hablar del jesuita como “etnógrafo”. Las características a las que nos referimos fueron comparadas con las del actuar y pensar de la etnografía en el siglo XX. El conocimiento etnográfico contribuyó en el surgimiento de una experiencia única en la historia y que se caracterizó en cierto modo por la inculturación. Entendemos ésta como la inserción del mensaje cristiano en una cultura dada, sin destruirla, integrando los nuevos valores a esa cultura, en la cual muchos de los propios valores terminan enfatizándose en contacto con el cristianismo. Esto permitió que el indio pudiera tomar parte en la conformación de patrones artísticos y religiosos.

La propuesta es partir de las ideas del presente y del pasado cercano y relacionarlas con el pasado de los siglos XVII y XVIII y viceversa.

⁹⁰ GERNET Jacques, *Chine et christianisme. Action et reaction*, París, Gallimard, 1982, citado en LACOUTURE, *Op. Cit.*, p. 400.

En primer lugar presentamos una selección de datos etnográficos que aparecen en la documentación jesuita como ejemplo de su labor realizada en tal sentido.

En segundo lugar intentaremos una interpretación de la actitud etnográfica del jesuita a la luz de ideas etnográficas del siglo XX seleccionadas dentro de la amplia nómina de pensadores que se han abocado al tema⁹¹ y cuyas obras fueron abordadas en el marco del seminario de Doctorado titulado *Los cuerpos de la Etnografía: sujetos, prácticas y lugares*, dictado por el Dr. Pablo Wright.

4.3.1 Datos etnográficos en la documentación jesuítica. Selección

Según el etnólogo suizo Alfred Métraux, los jesuitas de los siglos XVII y XVIII fueron, en su encuentro con los pueblos indígenas, los creadores de la etnografía moderna.

La lectura de sus escritos nos brinda interesantes datos etnográficos acerca de los guaraníes. Entre los principales aportes documentales los autores más relevantes son los jesuitas Alonso de Barzana, Roque González de Santa Cruz y Antonio Ruiz de Montoya. Obviamente, son más abundantes e interesantes los datos etnográficos referidos a los primeros años del encuentro. Hemos hecho un registro de los datos hallados cuya mención completa y detallada excede los límites de este trabajo por lo cual sólo haremos referencia a las obras donde aquéllos se hallan y transcribiremos solamente algunos ejemplos ilustrativos.

Cabe destacar que no surge de jesuitas de esa época ningún tratado a partir de los datos etnográficos recogidos “en el campo” por lo cual no se puede decir que hubieran realizado etnología sino tan sólo etnografía en circunstancias en cierto modo semejantes a las etnográficas que no se habían fijado como objetivo. Bartomeu Meliá⁹² aun refiriéndose a los datos etnográficos ofrecidos como elementos dispersos y aparentemente insignificantes, no deja de hablar de etnografía. Al respecto señala Jonathan Wright:

*“Lo que casi siempre hacían los jesuitas inmersos en un entorno ajeno era describir. No como lo hacían los etnólogos de hoy, amparándose en paradigmas y teorías, sino descubriendo sin más. Lo hacían porque sentían la curiosidad, ciertamente –muchos jesuitas figuraban entre los científicos más destacados de su época–, pero también porque la descripción era una función necesaria en orden a la salvación de las almas. Describir una sociedad –y hacerlo en todas sus dimensiones– era evaluar su potencial espiritual, su capacidad inherente para recibir el Evangelio. [...] Al jesuita le incumbía decidir si la situación exigía una persuasión mayor o una actuación evangelizadora más enérgica.”*⁹³

Del momento del encuentro entre las dos culturas, la guaraní y la europea-cristiana traída por los jesuitas, tenemos el mayor acceso a la visión jesuítica a través de los escritos de los padres y a la del indígena a través del mismo canal.

Entre los escritos que presentan datos etnográficos, se hallan en primer lugar cronológicamente las cartas de fundación como las del Padre Alonso de Barzana enviada desde Asunción al Provincial del Perú Juan Sebastián (1594). Según el historiador P. Antonio de Egaña, Barzana junto con José de Acosta, fueron en América los pioneros de lo que podría llamarse el “apostolado de la cultura”⁹⁴. Había compuesto obras propiamente lingüísticas además de arte, catecismos y algunos sermones en las lenguas guaraní, natija, quiriquireni, abiposa, quichua, etc. Respecto de los guaraníes se refiere a “[...] su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos [...]”⁹⁵ y lengua.

Además de este tipo de cartas, fuentes directas del período correspondiente a la entrada de los jesuitas y a la fundación de las Misiones, se hallan también las Cartas Anuas de la Antigua Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús⁹⁶ que solían ser escritas por sus Provinciales

⁹¹ Seminario de Doctorado dictado por el Dr. Pablo Wright, FFyL, UBA, 2000.

⁹² MELIÁ, Bartomeu, “Los guaraní del Tape en la etnografía misionera del siglo XVII”, en *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Vol. 5, 1988, p. 162.

⁹³ WRIGHT, Jonathan, *Op. Cit.*, 2005, pp. 96-97.

⁹⁴ FURLONG, Guillermo, S.J., *Alonso de Barzana S.J. y su Carta a Juan Sebastián (1594)*, Bs.As., Ediciones Theoría, 1968, p. 8.

⁹⁵ BARZANA, S.J., Alonso de, “Carta a Juan Sebastián...”, p. 92.

⁹⁶ Publicadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, la Academia Nacional de la Historia y FECIC.

con dos objetivos: informar al General de la Compañía todo lo referente a los asuntos de la misma y atraer e invitar a los jesuitas de otras provincias pertenecientes a la Orden a dedicarse a las Misiones del Paraguay. Con tales fines muchas veces eran traducidas del castellano al latín y la mayoría de las veces llevaban la firma del redactor. Estas cartas son fuentes secundarias pues no fueron escritas por testigos directos sino que frecuentemente incluyen largos fragmentos de cartas enviadas por los misioneros de cada lugar al Provincial que las escribía. Tienen, según Meliá, intenciones apologéticas, pensadas para ser leídas por lectores europeos que debían quedar maravillados del heroísmo de los jesuitas y del modo de ser curioso de los indios⁹⁷. Las Anuas tuvieron gran propagación debido a las copias, manuscritas e impresas, que muchas veces reemplazan a los equivalentes firmados que no llegaban a destino por naufragios o guerras marítimas que afectaban a los barcos. Entre 1620 y 1637 se produjo un vacío de Cartas Anuas que posiblemente se debió a la intercepción de la correspondencia misional enviada a Europa, a la acción de los paulistas que por esa época atacaban las Misiones y a la migración de los indios del Guayrá hacia el sur durante la cual los informes a Europa, por las circunstancias en las que se vieron envueltas, dejaron de ser regulares. Las cartas de los primeros años hasta 1620 son muy ricas en datos etnográficos, justamente porque describen al guaraní de los primeros encuentros.

Las Anuas escritas entre 1608 y 1614 llevan la firma del P. Diego de Torres Bollo, primer Provincial; la de 1615, la del P. Pedro de Oñate, segundo Provincial. Las correspondientes a los años comprendidos entre 1637 y 1644 llevan la firma del P. Francisco Lupercio de Zurbeno y las de 1645 a 1649 al Provincial J.B. Ferrufino. Los años que no se mencionaron no llevan firma. En las cartas del siglo XVIII también se produjeron algunas lagunas.

Las Cartas Anuas poseen abundante información no sólo de los jesuitas de la Provincia sino también de lo que respecta a la vida civil, a la crueldad del régimen de encomienda en Paraguay, a la fundación de pueblos, doctrinas, parroquias, misiones; además aportan datos geográficos, demográficos y, lo que aquí nos ocupa, etnográficos.

Tanto es el material por ellas brindado que muchos de los primeros historiadores de la Provincia Jesuítica del Paraguay basaron sus historias especialmente en aquéllas. Es el caso de Nicolás del Techo, Francisco Xarque, José Peramás, Pedro Lozano, Pedro Charlevoix, entre otros.

Otras fuentes importantes de datos etnográficos de los primeros tiempos son tres obras de Antonio Ruiz de Montoya: 1) *La Conquista Espiritual* (1639), única crónica extensa contemporánea de la fundación de las primeras misiones en la que Montoya relata las diversas circunstancias de las mismas que va alternando con datos sobre el pueblo guaraní como en el célebre capítulo X referido a sus ritos. 2) *El Tesoro de la lengua guaraní* (1639), obra lingüística en la cual al tiempo que va explicando los diversos vocablos en lengua guaraní, hace referencia a usos y costumbres, religión, etc. de dicho pueblo. 3) *El Catecismo de la lengua Guarani* (1640) en el cual aparecen nombres y valiosos datos referidos al parentesco entre los guaraníes con los cuales posteriormente se realizaron estudios e interpretaciones del sistema social guaraní. En las dos últimas obras mencionadas se aportan datos de importante valor etnográfico a través de la lengua como expresión de cultura. Previamente, Montoya había escrito en 1628 una Carta Anua en la que se extiende en sus referencias a fábulas y supersticiones de los guaraníes. A diferencia de las obras de Montoya en las que en cierta manera la cultura guaraní aparece algo sistematizada, las cartas de fundación como la de Barzana “[...] tienen que ser leídas a modo de diario de campo que recoge impresiones inmediatas, casos particulares, anécdotas, contrastes llamativos sin que haya habido tiempo para formular una visión de conjunto y mucho menos sistematizar los conocimientos en una totalidad integradora como podría desear un etnólogo actualmente”⁹⁸.

La primera documentación jesuítica que aporta datos etnográficos tiene como fecha final 1639, año de la *Conquista Espiritual* de Montoya pues por ese entonces culminaba la época de los primeros contactos jesuitas-guaraníes y se pasó al traslado y nuevas fundaciones de pueblos.

⁹⁷ MELIÁ, Bartomeu, “El modo de ser guaraní en la primera documentación jesuítica, en *El Guaraní conquistado y...*, p. 95.

⁹⁸ MELIÁ, Bartomeu, “El modo de ser guaraní...”, p. 97.

A partir de esa fecha, no se mencionan ya tantos datos de pueblos guaraníes previos al contacto cristiano pues los jesuitas se referirán cada vez más a las mismas misiones en su evolución, problemas, etc.

Para quienes estudiamos los diferentes aspectos de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes es fundamental para la hermenéutica de las mismas conocer las características autóctonas de los indios precoloniales brindadas por los diversos jesuitas. La comprensión de las Misiones como experiencia única sólo se puede dar si se incluyen, entre otros datos, un conocimiento de las características culturales de sus pobladores. Muchos aspectos de las Misiones nos dicen que la sociedad guaraní *“était pas un pâte infiniment malléable entre les mains des ‘civilisateurs’ jésuites et que ceux-ci durent s’adapter aux indigènes culant que ces derniers durent s’adapter aux missionnaires”*⁹⁹

Los datos etnográficos sobre guaraníes aportados por los jesuitas nos permiten deducir qué elementos de origen indígena participaron en la conformación de patrones artísticos y religiosos en las misiones. Para hallar cuál fue en general la visión de los jesuitas acerca del guaraní, es necesaria una lectura minuciosa de las fuentes buscando semejanzas y diferencias en textos correspondientes a un mismo referente.

Una aproximación a la etnografía de los guaraníes actuales, más especialmente de los mbyá-guaraní (parcialidad que se mantuvo más al margen de la cristianización), en mayor medida a través de estudios como los de Nimuendayú, Cadogan y Schaden, nos aporta datos valiosos que complementan el conocimiento de ciertas características guaraníes en aspectos en que las fuentes jesuíticas presentan vacíos.

Si bien la etnografía misionera en ciertos aspectos es limitada y hasta parcial pues prevalece el punto de vista del jesuita, sin embargo abarca un espectro de datos importantes. Se escribe sobre la lengua, el hábitat y la ecología; sobre demografía; la organización del espacio (vivienda-poblado, tierra); la organización social y política (parentesco, poligamia, papel de los caciques y comportamientos sociales); sobre religión (diferentes creencias, ritos como la antropofagia y los de la muerte, papel de los hechiceros y chamanes, la danza, las fiestas) y otras costumbres como el modo de vestir y adornarse (plumas, pinturas corporales).

A continuación citamos algunos textos que ejemplifican algunos de los aspectos guaraníes destacados por los jesuitas. Hemos transcritto las citas con ortografía actual para facilitar su lectura.

Respecto de la lengua guaraní escribe el P. Alonso de Barzana: *“La lengua que habla toda esta nación, extendida tan a lo largo, es una sola, que, aunque la que hablan en Brasil, que llaman Tupí es algo distinta, [...] ha sido de mucho efecto para la conversión de esta nación. [...]”*¹⁰⁰

En relación a los modos de subsistencia escribe también Barzana: *“Son estas naciones grandes labradores; tienen muchísima comida, especialmente maíz, diversos géneros de mandiocas y de otras raíces muy buenas, y grande suma dondequiera de pesquería. [...]”*¹⁰¹

Respecto de la organización social aparecen datos, por ejemplo, sobre la poligamia practicada entre los guaraníes. En la Carta Anua escrita por el P. Diego de Torres en 1613 (en una de cuyas partes se relatan conjuraciones de los indios contra los padres) se hace referencia a la actitud del cacique Miguel Atinaie del pueblo de San Ignacio quien con su disposición de ánimo siempre se ponía en contra de los jesuitas y arengaba a su pueblo a volver a su antiguo modo de vivir. Justamente en este marco el jesuita alude a las palabras pronunciadas por Miguel en las que se refiere también a la poligamia: *“Hasta ahora creía que vivíamos felices. Pero ya no es así. Los antiguos se casaban con cuantas querían, y nadie les estorbaba en sus deleites. Así convenía. Volvamos a lo mismo, nosotros sus descendientes. Para nada hemos de dejar este modo de vivir; queremos nuestra libertad. ¡Vamos, pues, a vivir en la selva! Allí queremos levantar nuestro pueblo, viviendo con muchas mujeres, libres del yugo, de la esclavitud”*¹⁰²

⁹⁹ NECKER, Luis, citado en MELIÁ, Bartomeu, “El modo de ser guaraní...”, p. 94.

¹⁰⁰ BARZANA, S.J., Alonso de, “Carta a Juan Sebastián...”, p. 92.

¹⁰¹ BARZANA, S.J., Alonso de, “Carta a Juan Sebastián...”, p. 93.

¹⁰² “5ª Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1613”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas de la Provincia del*

Acerca del modo de casamiento entre los guaraníes en otra Carta Anua, de 1615, el Provincial Pedro Oñate escribe lo siguiente: “[...] queriéndole casar sus parientes a su modo que es atando la hamaca de la mujer a la del marido [...]”¹⁰³ Según Ruiz de Montoya tenían verdadero rechazo por el incesto: “[...] tuvieron muy gran respeto [...] a las madre y hermanas [...]”¹⁰⁴

Sobre la organización política y social señala Ruiz de Montoya en su *Conquista Espiritual*: “Vivían y hoy viven los gentiles en poblaciones muy pequeñas [...] pero no sin gobierno. Tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza, heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblo. Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (tanto estiman su lengua y con razón, porque es digna de alabanza y de celebrarse entre las de fama) con ella agregan gente y vasallos, con que quedan ennoblecidos ellos y sus descendientes. A estos sirven los plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas y darles sus hijas cuando ellos las apetecen, en que tienen libertad gentilica. Conocimos algunos destos que tenían 15, 20 y 30 mujeres. Las del hermano muerto toma a veces el hermano vivo, y esto no muy comúnmente”¹⁰⁵

En relación a la antropofagia se lee en la Primera Carta Anua del P. Diego de Torres de 1609: “Los bautizados no comen carne humana, los otros la comen pero no por vía de carnicería como otras naciones sino por vía de venganza cuando en la guerra se cogen unos a otros [...]”¹⁰⁶. La antropofagia ritual es confirmada por los escritos de Montoya: los cautivos de guerra eran engordados y se les daba libertad de elección de comida y de mujeres y luego se los mataba con solemnidad; todos lo tocaban con la mano o con un golpe de palo y cada uno le ponía su nombre. Más tarde se repartían los pedazos del cadáver cocido en agua, tomaban un bocado y cada uno tomaba su nombre y las mujeres le daban incluso a los niños de pecho con lo que le ponían el nombre en un día de gran fiesta.¹⁰⁷

En cuanto a la religión de los guaraníes escribe Barzana: “No tiene esta nación ningunos ídolos, que adore, así me lo dijo el primer Guaraní, que en Lima, estando en la muerte confesó [...] que su nación nunca conoció sino un Dios, a quien llaman Tupa, criador de todas las cosas. De dónde tuvieron noticias de Dios no se sabe cosa cierta, y salvo que es voz común, por tradición de los viejos, que vino en tiempos pasados a predicarles uno que ellos llaman Paizume [...]. Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa, y si los cristianos les hubieran dado buen ejemplo, y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos cristianos”.¹⁰⁸ Respecto de otras creencias guaraníes, agrega Barzana: “Conocen todos la inmortalidad del alma y temen mucho las anguerá, que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo el mal”¹⁰⁹

Ruiz de Montoya también se refirió a las creencias de los guaraníes: “Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles en que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos Magos”¹¹⁰

Son abundantes los datos que presentan los jesuitas acerca de hechicerías y magos. Por ejemplo en una Carta Anua de Diego de Torre (1613) se hace referencia al bautismo de unos antiguos hechiceros y a propósito se describen sus artes: “Sus hechicerías mayormente son farsas y meras amenazas de herir a los indios con saetas envenenadas. [...]”¹¹¹ Ruiz de

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, pp. 325-326.

¹⁰³ “8ª Carta Anua del P. Pedro de Oñate, 1615”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 33.

¹⁰⁴ 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, Equipò Difusor de Estudios de Historia Latinoamericana, 1989, Cap. X, p. 76.

¹⁰⁵ RUIZ de MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritual...*, Cap. X, p. 76.

¹⁰⁶ “1ª Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1609”, 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. 17.

¹⁰⁷ RUIZ de MONTOYA, A., *La Conquista espiritual...*, Cap. X, pp. 77-78.

¹⁰⁸ FURLONG, Guillermo, S.J., *Alonso de Barzana...*, p. 93.

¹⁰⁹ FURLONG, Guillermo, S.J., *Alonso de Barzana...*, p. 93.

¹¹⁰ RUIZ de MONTOYA, A., *La Conquista espiritual...*, Cap. X, pp. 76-77.

¹¹¹ “5ª 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. 346.

Montoya no escatimó sus referencias a hechicerías: *“Las supersticiones de los magos se fundan en adivinaciones por los cantos de las aves, de que han inventado muchas fábulas, en curar y con embustes, chupando las partes lesas, y sacando él de la boca cosas que lleva ocultas, mostrando que él con su virtud le ha sacado aquello que le causaba dolencia, como una espina de pescado, un carbón o cosas semejantes. Los peores y más perniciosos son los enterradores, cuyo oficio es matar, enterrando en casa del que desea matar alguna sobra de sus comidas, cáscaras de fruta y pedazos de carbón, etc.”*¹¹² En los capítulos XXVIII y XXIX de la *Conquista Espiritual* narra la persistencia del culto a los cuerpos muertos de indios hechiceros que sobrevivía aún en la primera época de las Misiones y se señala cómo los padres debieron luchar contra dicho ritual.

Son abundantes también las referencias a los ritos mortuorios: *“Un cacique de noventa años había sido sacado ya por los suyos fuera del pueblo estando él moribundo, para que allí lo sepultasen a su manera antigua en un gran cántaro de barro.”*¹¹³ En una Carta Anua del Padre Oñate (1616) se menciona otra costumbre guaraní ante la muerte que los jesuitas lucharon por extirpar: la de matar a otro para que fuera con el muerto a servirlo. También se alude a la de acompañar la muerte con gritos e instrumentos musicales estridentes: *“[...] expiró la niña y luego se levantó un alarido y vocería tan grande con tambores y cascabeles que parecía día de Juicio y una cosa espantosísima.”*¹¹⁴

Se señala también que los indios recién convertidos acompañaban la muerte con un llanto lúgubre y sacaban sus flechas y arco danzando con ellas en las manos al tiempo que se producía un estruendo *“[...] que parece propiamente del infierno”*¹¹⁵

Así lo cuenta Pedro de Oñate entre 1618-19 según se lo supo por Ruiz de Montoya: *“[...] había muerto un cacique principal [...] supe, [...], como acostumbraban a matar a algunos para que vayan a la otra vida a servir a su cacique y por estorbar esta maldad me puse luego en camino a pie [...] y [...] hallé los indios en un profundo llanto alrededor del muerto, el que estaba vestido con lo mejor que tenía, [...]; y a la cabecera gran calabaza de chicha y allí cerca los que habían de morir, entonces y para el efecto de este sacrificio se iban ya juntando todos los indios de la comarca con sus armas los que les después de [...] semejantes mortuorios se matan a palos y flechazos [...] y reprendiéndoles lo bárbaro y fuera costumbre de matar a los vivos para que sirvan a los difuntos, dio la vida a aquellos miserables que habían de ser sacrificados [...]”*¹¹⁶

Otros datos interesantes agrega Ruiz de Montoya acerca de la muerte: *“A la muerte del marido las mujeres se arrojan de estado y medio de alto, dando gritos, y a veces suelen morir de aquestos golpes o quedar lisiadas. Tiénelos el demonio engañados, persuadiéndoles que el morir no es cosa natural y común a todos sino que el que muere es acaso.”*¹¹⁷

Los jesuitas también aportan datos sobre otros hábitos como los llantos con que se recibía a los huéspedes o como las borracheras tan frecuentes entre los guaraníes y difíciles de corregir porque las padecían desde muchachos.¹¹⁸ Al regresar de cazar o pescar *“[...] se juntaban todos a emborracharse, y acabado el vino de una casa pasaban a otra muy emplumados, pintados, y en viajados con una fiereza que parecían demonios.”*¹¹⁹

Son ricas las descripciones sobre el modo de ataviarse de los indios: *“Traían muchos de ellos el cabello crecido, que es señal, de infidelidad. La barba agujereada, y con ella un hueso o palo, y en las orejas unos canutillos que parecen cuernos [...]”*¹²⁰ Los jesuitas señalan como en

¹¹² RUIZ de MONTOYA, A., *La Conquista espiritual...*, Cap. X, p. 80.

¹¹³ “5ª 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. 346.

¹¹⁴ “9ª Carta del Provincial Pedro de Oñate, 1616”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 80.

¹¹⁵ “9ª Carta del Provincial Pedro de Oñate, 1616”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 84.

¹¹⁶ “11ª Carta del Provincial Pedro de Oñate, 1618-19”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...* Tomo XX, p. 207.

¹¹⁷ RUIZ de MONTOYA, A., *La Conquista espiritual...*, Cap. X, p. 78.

¹¹⁸ “9ª Carta del Provincial Pedro de Oñate, 1616”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 85.

¹¹⁹ “10ª Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, 1617” en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 132.

¹²⁰ “10ª Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, 1617” en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 132.

las Misiones, poco a poco fueron cambiando las costumbres: “[...] ya raras veces se pintan con colores en las borracheras ni fuera de ellas [...]”¹²¹

Se explican también algunas costumbres practicadas hasta la actualidad entre los guaraníes como el rito de iniciación de las niñas al producirse la primera menstruación: “[...] ponen a la moza [...] en su hamaca, o red, y allí la cosen al modo que se amortaja el cadáver, dejando solamente por donde pueda respirar, dándole a comer muy poco, y dura este trabajo dos, y tres días; estos pasados la entregan a una mujer muy trabajadora y recia la cual la ejercita en trabajar en la casa en cosas de peso, trabajo y cansancio, en que la ejercita muy bien.”¹²² Y la realizada por el hombre después del parto de alguna de sus mujeres, práctica denominada ekó-akú o *couvade* aunque en las fuentes no aparece con ese nombre: “El varón, en pariendo cualquiera de sus mujeres ayunaba con gran rigor por quince días sin comer carne, y aunque la caza se le ofreciese no la mataba; guardaba todo este tiempo muy gran recogimiento y clausura. Porque desto dependía la buena salud y crianza del infante [...]”¹²³

En el *Tesoro de la Lengua guaraní*, Montoya ofrece datos etnográficos en forma implícita a medida que va explicando los vocablos guaraníes a modo de diccionario. Los aspectos a los que se refiere en su *Tesoro* son variados: “Tetá se refiere a la aldea/pueblo/ciudad”¹²⁴ La palabra *Ta.b* es traducida como pueblo y de ella surgen derivaciones que también aportan el conocimiento de usos guaraníes como “pueblo arbolado”, “entrada del pueblo”, “pueblo cercado”, “muro”, “hacer pueblo”, “dar en el pueblo” (derrocarlo), “entrar por un lado del pueblo”, etc.

La palabra *og*, que traduce como “cosa que se tapa”, “paja de la casa”, también significa “casa”, por una operación de tomar la parte por el todo. Una expresión que contiene en sí la partícula *og* significa “levanto los horcones para mi casa”, con lo cual Montoya a través de la lingüística ofrece datos de la vida guaraní, como lo hace en este último caso respecto de la casa guaraní de la que podemos deducir que se construía a partir de horcones y era finalmente cubierta con paja.¹²⁵

Al dar el significado de la palabra *mbaraca* (maraca, o sea calabaza con cuentas adentro que constituía un instrumento para acompañar el canto) podemos saber que se trata de un instrumento ritual y de mucha importancia entre los guaraníes tanto que a partir de esa palabra ponen nombre a todo instrumento músico.¹²⁶

Con la palabra *carai* (de perseverancia, astuto) los guaraníes honraron a sus hechiceros y la aplicaron también a los españoles e impropriamente al nombre cristiano y a cosas benditas, con lo cual Montoya nos permite deducir cuál fue el primer concepto del indio frente al español en los primeros tiempos.

Al explicar el vocablo *Tupá: tu* (admiración) y *pá* (pregunta) como nombre que aplican a Dios, se señala cuál fue la actitud del guaraní en el momento del conocimiento del Dios de los cristianos.

4.3.2 La experiencia del jesuita en las Misiones de Guaraníes a la luz de la etnografía del siglo XX.

El corpus etnográfico que se registra en las obras de los jesuitas seleccionadas fueron el resultado de la constatación o verificación etnográfica del otro como tal y como diferente. Ante dicha diferencia vemos actuar a los jesuitas tomando determinadas actitudes ante los guaraníes.

Para León Cadogan, estudioso de los pueblos guaraníes (cuyos aportes analizaremos en otros capítulos más adelante) Montoya fue un inigualable guaraniólogo, quien no compuso una obra monográfica directamente sobre la cultura guaraní pero la cual dio a conocer a través del

¹²¹ 9º Carta del Provincial Pedro de Oñate, 1616”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 86.

¹²² RUIZ de MONTOYA, A., *La Conquista espiritual...*, Cap. X, p. 79.

¹²³ RUIZ de MONTOYA, A., *La Conquista espiritual...*, Cap. X, p. 77.

¹²⁴ RUIZ de MONTOYA, Antonio, *Tesoro de la Lengua Guaraní*, Leipzig, B.G. Teubner, 1876, p. 383.

¹²⁵ RUIZ de MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 255.

¹²⁶ RUIZ de MONTOYA, Antonio, *Tesoro...*, p. 213.

estudio de su lengua y de su relato de la conquista espiritual de esas tierras. Según Meliá, las fuentes jesuíticas desideologizadas y leídas desde el punto de vista de la reducción, constituyen el trabajo etnográfico más serio sobre los guaraníes históricos.

Vale aclarar que aunque consideramos que los jesuitas han hecho “etnografía”, su fin no fue ése sino el evangelizar al indio. Sin embargo, para lograr dicho fenómeno eran concientes de la importancia de conocer su cultura y, por ende, de la apertura y sensibilidad necesarias ante el “otro”.

A continuación analizaremos someramente las actitudes del jesuita frente a la otredad guaraní a la luz de las ideas y prácticas de la etnografía del siglo XX.

En primer lugar se destaca la importancia del “viaje etnográfico” que se daba desde su partida de Europa con la idea del “encuentro con el otro” hasta su llegada a América y su itinerario en ésta hasta el lugar de las Misiones. Pero el viaje no acababa allí: debido a las persecuciones de los guaraníes por parte de los esclavistas paulistas o bandeirantes, se tuvo que abandonar las primitivas fundaciones y en éxodos masivos los indígenas se trasladaron hacia el sur. A la cabeza de esos viajes iban jesuitas como Ruiz de Montoya, quien, por ejemplo, escribía: “[...] desde la ciudad de Asunción al pueblo de Maracayu, de 30 y 40 días de despoblado, por un enfadoso río y habiendo de llevar la comida [...] para este tiempo. Desde Maracayu se va por tierra hasta el gran salto de Paraná, [...] en se gastan 6 y 8 días que se andan a pie por pantanos y ásperos caminos y peligrosos ríos, [...]”¹²⁷

Podemos relacionar el viaje de los jesuitas con consideraciones de Esteban Krotz para quien viaje y antropología se encuentran inextricablemente vinculados.¹²⁸ Como dijimos anteriormente se puede reconocer al jesuita como quien recogió los datos etnográficos sobre los guaraníes, pero la no existencia de un tratado sistemático de etnología produce la separación de la que habla Krotz entre quienes recogen dichos datos y quienes los analizan. Hay que destacar que según Krotz (dicho sea de paso que es un ex-jesuita) uno de los fenómenos que contribuyeron a dirigir la atención más general hacia los sucesos de ultramar fueron justamente las actividades de los jesuitas entre los guaraníes. No hay duda de que las obras por ellos escritas tenían como destino ser leídas en Europa. En el siglo XVIII determinadas capas de la población europea comenzaron a concebir el viaje como algo aceptable y hasta digno de imitar. Los viajes de los jesuitas llamaron la atención, por ejemplo, de Voltaire quien en su *Cándido* (1758)¹²⁹ hace referencia a un mundo utópico en Sudamérica, El Dorado, y menciona la presencia de jesuitas en ese continente.

Los viajes de los jesuitas fueron parte del conjunto de viajes de europeos que dieron origen a la nueva máxima de la burguesía ilustrada: “viajar instruye”¹³⁰. *Cándido* en El Dorado exclama: “¡Cuán cierto es que el viajar ilustra!”¹³¹. Según Krotz, en la praxis contemporánea de la Antropología, el viaje es considerado parte integrante y fundamental en la producción de conocimientos antropológicos y de tal grado fue aceptado como elemento central en dicha producción que puede, justificadamente, ser llamado “método” característico de la antropología¹³². Krotz detecta en la lectura de reportes de viajes una constante, el asombro, la que también se evidencia en los escritos de los jesuitas. En ellos son frecuentes las expresiones “es admirable”, “es asombroso”, “dejándonos maravillados”: “los indios [...] son de genio novedoso”: lo nuevo asombra a los jesuitas. Como contraparte, el papel del asombro de los guaraníes ante lo nuevo traído por los jesuitas (imágenes, liturgia, música, etc.) fue fundamental en su conversión. Justamente al referirse a la conversión de un cacique escribe Montoya: “[...]”,

¹²⁷ RUIZ de MONTOYA, A., *La Conquista espiritual...*, Cap. VI, p. 59.

¹²⁸ KROTZ, Esteban, “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos”, en AA.VV., *Nueva Antropología*, Vol IX, nº 33, México, 1988, pp. 17-52.

¹²⁹ VOLTAIRE, *Cándido*, Barcelona, Edicomunicación, 1994, Capítulos XVII-XVIII

¹³⁰ KROTZ, Esteban, *Op. Cit.*, p. 25.

¹³¹ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, Capítulo XVIII, p. 67.

¹³² KROTZ, Esteban, *Op. Cit.*, p. 46.

dejándonos maravillados de la Divina Providencia que tan fácil le es con un asombro mudar en cera un corazón empedernido"¹³³

Es también en torno al asombro, a la admiración generada en los guaraníes, que Montoya explica la palabra *Tupá* que pasó así a significar el Dios de los cristianos: "*Este nombre Tupá se compone de la interjección admirantis Tu! [...] y de la interrogación pá? [...]. Estas dos voces forman interrogación admirativa, scilicet: ¡qué es esto! Y propiamente significa la admiración que los Hebreos tuvieron cuando en la mayor carestía de pan, les envió Dios el Maná, y así dijeron: Manhu? Y el mismo sagrado texto explica esta interrogación admirativa diciendo: Quod significat, quid est hoc? [...]; de donde tomó el nombre [...] Maná.*"

"Este nombre Tupá aplicaron los indios a Dios, que concibiendo por la predicación de Santo Tomé Apóstol [...] su incomprehensibilidad, y inexplicabilidad, se acogieron a admirarle con rendida admiración con dos solas dicciones [...] porque en esta admiración encierran su ser increado, su simplicidad, su inmortalidad y hacen aprecio y estimación de sus divinos atributos y así en una admiración adoran lo que no pueden entender ni explicar como nosotros con el nombre Dios. Y esa misma admiración le dan por nombre apelativo porque propio no le tiene."¹³⁴

Según Sustersic el arte misionero recurre a un complejo repertorio de recursos plásticos para desencadenar esa misma experiencia de asombro en la conciencia del espectador.¹³⁵

Krotz, justamente, quiere recuperar el asombro como posible paso significativo para reconocer la participación de estudiados y estudiosos en los mismos procesos aunque de modo diverso.¹³⁶

También podríamos ver en los jesuitas la actitud de "sensibilidad migrante" como la denomina Salman Rushdie "*[...] que tiene que ver con esa suspicacia hacia la realidad que tienen aquellos que por una razón han migrado de sus lugares de origen hacia otra parte, teniendo que tejer una nueva trama de existencia. Así [...] se viven diferentes clases de experiencias donde normas, valores y discursos pierden su condición de 'naturales' y pasan a ser posibilidades de ser entre muchas otras.*"¹³⁷ Los jesuitas fueron al encuentro de los guaraníes con el objeto de evangelizarlos pero en la convivencia con ellos, experimentaron por un lado la "sensibilidad migrante", su mirada antropológica y su principio misional ignaciano de "adaptación" a tiempos, lugares y personas y, por otro una sensación de duda, curiosidad e inestabilidad de todo tipo. En consecuencia, supieron que con ciertas normas, valores y discursos se podía permitir una "continuidad con el modo de ser guaraní" admitiendo nuevas posibilidades. Pero también que había elementos con los cuales a partir de la formación de las misiones debía producirse una "ruptura", como lo eran la práctica de la hechicería, la poligamia y la antropofagia.

Recordemos al respecto, como señalamos anteriormente, la diferencia que estableció Sustersic¹³⁸ entre rupturas aparentes y rupturas reales donde ciertos cambios pueden significar continuidad. Un ejemplo del juego que se dio entre ruptura y continuidad ya lo hemos destacado en este mismo capítulo. Nos referimos a la casa adoptada en las Misiones Jesuíticas: la casa larga subdividida en unidades familiares.

Se aceptó también la continuidad de ciertos modos de celebrar las fiestas religiosas y la aparición de nuevos elementos que surgieron aparentemente de la mentalidad guaraní y a la que los jesuitas tal vez en algún momento mostraron resistencia y finalmente terminaron aceptando. Es el caso de la procesión del encuentro entre las imágenes de bulto de Cristo Resucitado y la de la llamada Virgen de la Resurrección que se llevaba a cabo al amanecer del Domingo de Pascua

¹³³ RUIZ de MONTOYA, A., *La Conquista espiritual...*, Cap. XV, p. 94.

¹³⁴ RUIZ de MONTOYA, A., *Apología en Defensa de la Doctrina Cristian escrita en Lengua Guaraní*, Asunción, CAAAP /CEPAG / EPPFL "Antonio Ruiz de Montoya", 1996, pp.88-89.

¹³⁵ SUSTERSIC, B.D., "Imaginería y patrimonio...", p. 159.

¹³⁶ KROTZ, Esteban, *Op. Cit.*, p. 48.

¹³⁷ WRIGHT, Pablo, *Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica*, Brasilia, Serie Antropológica, Dpto. de Antropología, Universidade de Brasilia, 1998, p. 4

¹³⁸ SUSTERSIC, B.D., *Templos...*, pp. 50-51

en la plaza del pueblo. Sobre la misma pesó, como veremos luego más detenidamente, una prohibición por parte de la Compañía en 1690 que de hecho fue desatendida en las misiones. Por estudios que hemos realizado¹³⁹ esta procesión aparentemente se originó en el ámbito jesuítico guaraní de donde habría pasado a las Misiones Jesuíticas de Moxos y Chiquitos.

El Padre José Cardiel señala además en relación a otras celebraciones de las Misiones de Guaraníes: "*Todo lo hacen ellos mismos, motu proprio, sin que asista ni aun lo vea el cura*"¹⁴⁰

Como sugiere Sustersic, en lo relativo a la música en las misiones, posiblemente, se permitió el uso de la "mbaraka" ritual¹⁴¹ utilizada por los chamanes y hechiceros y hay certeza del uso de cascabeles en los pies durante las danzas realizadas en celebraciones religiosas como la Navidad. En los Inventarios de 1768 se mencionan dichos elementos entre los pertenecientes a los músicos y danzantes de las Misiones.

Puede decirse que también en los jesuitas en ese momento y en esos lugares, "[...] *las alteridades introducidas por la experiencia intercultural enriquecen la monológica visión occidental*"¹⁴² con la que habían salido de su lugar de origen (Europa o América colonial en el caso de Ruiz de Montoya, Perú, y en el de Roque González de Santa Cruz, Paraguay).

El principio de adaptación con que llegaron a lejanas tierras a evangelizar y el conocimiento que adquirieron de la cultura guaraní alentó en las misiones "[...] *formas alternativas de tolerancia, pluralismo y solidaridad colectiva*"¹⁴³ que hizo de aquéllas una experiencia única (sobre la cual algunos colocan énfasis en lo positivo y otros en lo negativo) de innegable originalidad. El principio de adaptación comenzaba a efectivizarse cuando el jesuita se encontraba con el "otro". Podía recibir órdenes, disposiciones, prohibiciones de la Compañía, pero muchas de ellas ante el indio y su realidad podían ser cambiadas. Sucedió como con el método del etnógrafo: éste puede llegar al "lugar etnográfico" llevando su método y después, ya en él, lo puede cambiar según las circunstancias y el encuentro con el otro. Como dice Meliá, ya en esa época fundacional había "*jesuitas que etnográficamente hablando sabían colgar su hamaca en el lugar adecuado*", según la expresión de Malinowski,¹⁴⁴ y otros que no; o sea algunos sabían "adaptarse a las circunstancias" y otros no.

Toda la documentación jesuítica revela gran parte de los aspectos culturales del guaraní y muestran su modo de ser tal como lo vieron los misioneros en la etapa fundacional. Los escritos de los padres deben ser tomados como anotaciones de campo de un etnógrafo actual donde se guardan anécdotas, detalles, descripciones, impresiones y reflexiones directas, contrastes, semejanzas, diferencias, miedos. Como dice Malinowski¹⁴⁵ al referirse a los misioneros que actuaron en otros lugares y en una época más reciente, sus escritos superan a los relatos científicos en descripciones, realismo, vivacidad y plasticidad.

A partir de *Tristes trópicos* de Levi Strauss podemos hallar puntos de contacto y otros de separación entre las características del ser etnógrafo por él destacadas y la actitud del jesuita en el entorno guaraní en los siglos XVII y XVIII. Desde el comienzo del libro se ve en Levi Strauss una actitud ambivalente: "*Odio los viajes y los exploradores*"¹⁴⁶ dice pero a lo largo del libro donde relata y registra datos de sus viajes no deja de mostrar la necesidad del "viaje etnográfico", fundamental para la etnografía que le produce satisfacción intelectual¹⁴⁷. En los jesuitas que van hacia el encuentro del guaraní también se ven actitudes ambivalentes frente a lo nuevo: algunos sobrevaloran las siembras guaraníes de las que dicen en momentos que se producía en gran abundancia y otros dan sólo una visión negativa de los resultados de sus modos de subsistencia; juzgan al guaraní como un niño sólo capaz de imitar y en otros casos los

¹³⁹ AFFANNI, 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: Arte y recepción*. Bs.As. CAIA, FFYL, UBA, septiembre de 1997, pp. 362-370

¹⁴⁰ CARDIEL, José, S.J., "Carta relación" (1747), en FURLONG, G., *José Cardiel y su Carta relación (1747)*, Escritores Coloniales Rioplatenses II, Buenos Aires, Librería del Plata, 1953, p. 179.

¹⁴¹ SUSTERSIC, B.D., *Templos jesuíticos...*, pp. 200-201.

¹⁴² WRIGHT, Pablo, *Op. Cit.*, p. 15.

¹⁴³ WRIGHT, Pablo, *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁴⁴ MALINOWSKI, B., *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Planeta Agostini.

¹⁴⁵ MALINOWSKI, B., *Op. Cit.*

¹⁴⁶ LEVI STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*, Bs.As., EUDEBA, 1976, Cap. I, p. 3

¹⁴⁷ LEVI STRAUSS, Claude, *Op. Cit.*, Cap. VII, pp. 46-47.

consideran de gran valor creativo. Cuando se habla de los jesuitas muchas veces se los menciona como un conjunto homogéneo sin tener en cuenta que cada uno tenía su subjetividad y cuya actitud frente al guaraní y su entorno dependía de la formación que traía consigo, de su capacidad de adaptación, de su salud, etc. La contradicción existía también dentro de una misma persona como lo señala el propio Levi Strauss acerca de Sánchez Labrador. Éste por un lado protestaba contra la fealdad artificiosa de las pinturas corporales indígenas y a la vez señalaba que las más bellas tapicerías no podían rivalizar con aquéllas.¹⁴⁸

Levi Strauss relata que en uno de sus viajes llevaba un baúl con los documentos de sus expediciones: ficheros lingüísticos y tecnológicos, diarios de ruta, notas tomadas sobre el terreno, mapas, planos y negativos fotográficos. Esto se asemeja al material documental de los jesuitas en sus expediciones: basta recordar la tarea lingüística desarrollada por Ruiz de Montoya para deducir el número aún más abundante de anotaciones lingüísticas que éste poseería. La falta de fotografías es suplida por excelentes dibujos como los de los Padres Sánchez Labrador y Florián Paucke. Levi Strauss incluso reconoce en Sánchez Labrador al primero en descubrir los arabescos dibujados en el cuerpo de las mujeres mbyá.¹⁴⁹

Es interesante comparar cómo veían América en su imaginario tanto los jesuitas que pasaban largas esperas en Cádiz antes de llegar a las “tierras de infieles”, como Levi Strauss en una época en que los conocimientos de otros lugares eran más amplios que los que corrían en la época de las Misiones Jesuíticas: “*El Brasil y América del Sur no significaban demasiado para mí. No obstante veo aún con gran nitidez las imágenes que inmediatamente evocó esta proposición inesperada. Los países exóticos se me aparecían como lo opuesto a los nuestros; [...]. Me hubiera asombrado mucho oír que una especie animal o vegetal podía tener el mismo aspecto en ambos lados del globo. Cada animal, cada árbol, cada brizna de hierba tenía que ser radicalmente distinto; exhibir, al primer vistazo, su naturaleza tropical.*”¹⁵⁰ Son ricas las imágenes sensoriales que Levi Strauss presenta en sus descripciones, semejantes a las redactadas minuciosamente por los jesuitas como el Padre Sepp quien describe, a su llegada a Buenos Aires, algún pájaro extraño de plumas celestes, frutas sabrosas, miel, dulces y otros manjares apetecibles.¹⁵¹

Los jesuitas y Levi Strauss relatan las dificultades y penurias sufridas en los viajes en barco donde vivían hacinados, sucios, con hambre y sed. Dichas penurias parecen condición necesaria para llegar hasta el “otro”.

En la obra de Levi Strauss se hace tangible de qué manera el viaje y el encuentro con la otredad en América lo fueron cambiando. Lo mismo sucedía con los jesuitas. Un claro ejemplo es el del Padre Sepp quien escribió tres obras sobre las Misiones: *Relación de viaje, Continuación de las labores apostólicas y Jardín de flores paracuero*. Estudios sobre estas obras, en las cuales no nos detendremos, señalan un cambio rotundo del autor de uno a otro libro que se manifiesta incluso en el estilo en que los escribe. En algunas ocasiones los jesuitas expresaban extrañar sus lugares de origen que recuerdan a través de la música, de la devoción a las Vírgenes de sus países, etc. Sin embargo, a poco de instalarse en las misiones, muchos eran los que ya no querían regresar a Europa. Escribía un Padre: “[...] *estoy muy agradecido por el favor de poder trabajar entre los indios, y ruego a Dios que pague a V.R. este beneficio. No aspiro a otra cosa que vivir y morir entre los indios [...]*”¹⁵². Otro jesuita manifestaba: “[...] *yo vivo aquí tan contento que me siento sumergido en un torrente de delicias celestiales. Por lo tanto encarecidísimamente replico a V.R. que me deje toda mi vida en las misiones de indios [...], y no se olvide que este sujeto ha sido profesor de teología, y lo podría ser todavía; sin embargo se dedicó a estudiar con gran trabajo el idioma de estos indios, para [...]* poderlos

¹⁴⁸ LEVI STRAUSS, Claude, *Op. Cit.*, Cap. XX, p. 179.

¹⁴⁹ LEVI STRAUSS, Claude, *Op. Cit.*, Cap. XX, p. 178

¹⁵⁰ LEVI STRAUSS, Claude, *Op. Cit.*, Cap. V, p. 35.

¹⁵¹ SEPP, S.J., Antonio, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp, S.J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann, Torno I, Bs.As., EUDEBA, 1971, pp. 155-157.

¹⁵² “6° Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1614”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 450

entender más pronto”¹⁵³ Cuando deben huir por la expulsión de la Compañía en 1767 expresaron sin ocultamientos el dolor que la partida les producía.

Si bien en los jesuitas a veces había sentimientos encontrados no se ve en ellos lo que Levi Strauss llama *desarraigo crónico* que implica: el nunca más, en ninguna parte, volver a sentirse en casa. Pero para Levi Strauss la etnografía, como la vocación a misionar, constituye una de esas raras vocaciones auténticas.¹⁵⁴

Muchos relatos de la llegada de los jesuitas a tierras desconocidas del Paraguay señalan impresiones profundas y confusas; de asombro, admiración y desconcierto. Así también lo hace Levi Strauss:

*“¿En qué orden describir impresiones profundas y confusas del que llega a una aldea indígena cuya civilización ha permanecido relativamente intacta? [...]. Frente a una sociedad aún viviente y fiel a su tradición, el choque es tan fuerte que desconcierta: [...].”*¹⁵⁵

Los jesuitas manifiestan el extrañamiento en las primeras relaciones frente al “otro” y a veces hacen reflexiones sobre el mismo como lo hace Levi Strauss quien dice haber comenzado la aventura del viaje con entusiasmo pero que luego le dejó una impresión de vacío: *“Yo había querido llegar al extremo límite del salvajismo; ¿no me bastaban esos graciosos indígenas? [...] tenía mis salvajes. ¡Y qué salvajes! [...]. Ellos estaban dispuestos a enseñarme sus costumbres y creencias y yo no sabía su lengua.”*¹⁵⁶ Los siente próximos, como la imagen de un espejo; podía tocarlos pero no comprenderlos. Una experiencia semejante tuvieron los jesuitas: eran concientes de que frente al extrañamiento que les producía la alteridad, la lengua era un elemento fundamental para su comprensión.

Para Dennis Tedlock, al igual que para Ruiz de Montoya, tiene gran importancia la lingüística:

*“[...] las interpretaciones sociológicas de los eventos interactivos se mezclan con las afirmaciones que se apoyan sobre terrenos lingüísticos y culturales supuestamente compartidos por el observado, el observador y el lector, pero los etnógrafos del habla y quienes no pueden ignorar que están cruzando las fronteras lingüísticas y culturales deben construir un terreno común a través de la interacción misma.”*¹⁵⁷

Otro punto a plantearse es el que a su vez se cuestiona Levi Strauss:¹⁵⁸ ¿Cómo puede el etnógrafo librarse de la contradicción que resulta de las circunstancias de su elección? Desdeña su propia sociedad a quien le niega paciencia y devoción, las que sí en cambio dedica a sociedades lejanas y diferentes. El etnógrafo resulta subversivo en su propia sociedad contra los usos tradicionales de la misma y respetuoso hasta el conservadorismo en una sociedad diferente a la propia. El jesuita recién llegado a las Misiones, en cambio, se identificaba con un orden traído de Europa que debía propagar, el cristianismo. Se mantuvo, por lo tanto, conservador respecto de su sociedad y, en cierta manera, “subversivo” de las americanas. Sin embargo, entre una y otra actitud mediaba el pragmatismo, el principio ignaciano de adaptación a personas, tiempos y lugares y la capacidad de comprender la necesidad de una inculturación y derespeto por el “otro”.

Levi Strauss presenta en el etnógrafo una oposición de la cual es difícil escapar y que se da entre condenar y comprender. Es la misma contradicción a la que se veía sometido el jesuita frente a la alteridad: algunos elementos fueron condenados (hechicería, antropofagia, etc.) y otros comprendidos. En los primeros, no se tuvo en cuenta el punto de vista del nativo; entre los comprendidos primó una posición a favor de ese punto de vista. Según Levi Strauss, desde ese punto de vista hasta la antropofagia podría ser aceptable.

Otros autores se han referido también a esta cuestión del punto de vista del nativo. Uno de ellos es Franz Boas, antropólogo que trabajó en el Noroeste de Canadá entre los indios Kwakiutl.

¹⁵³ Ibidem

¹⁵⁴ LEVI STRAUSS, Claude, *Op. Cit.*, Cap. VI, p. 43.

¹⁵⁵ LEVI STRAUSS, Claude, *Op. Cit.*, Cap. XXII p. 205.

¹⁵⁶ LEVI STRAUSS, Claude, *Op. Cit.*, p. 332.

¹⁵⁷ TEDLOCK, Dennis, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, Cap. 13, p. 300.

¹⁵⁸ LEVI STRAUSS, Claude, *Op. Cit.*, pp. 385-86.

Varias características de su trabajo enfatizan la importancia de tener en cuenta dicho punto de vista. En primer lugar su principal ayudante, George Hunt, escribe en lengua Kwakiutl los datos que recogían con Boas pues éste era conciente de la importancia de obtener los datos de los otros en su propia lengua. Del mismo modo lo hicieron los jesuitas en varios de sus escritos en los que interpretan muchos elementos culturales de los guaraníes a partir de la lingüística. Para quitar algo de la subjetividad en la nota etnográfica, Boas fue pionero en grabarlas; hacía hincapié en que la etnografía debía estar integrada por todos los aspectos de la cultura; chequeaba cada información etnográfica con diferentes fuentes e interrogaba a los informantes en diferentes tiempos. Se puede decir que en el análisis de la cultura del otro, Boas fue un adelantado. Como etnógrafo llegó al punto de interesarle tanto el punto de vista del otro, que George Hunt incluso se hizo chamán para poder obtener información de los Kwakiutl desde ellos mismos. El trabajo de Boas con Hunt es uno de los mejores ejemplos de la mayor productividad y duradera relación entre un antropólogo y un miembro de otra cultura. Dicha relación se basó en un interés mutuo, el respeto y el afecto, en forma similar a la relación jesuita-guaraní y a la relación existente entre Nimuendajú, Schaden y Cadogan con los guaraníes del siglo XX. Después de hablar de su objetivo de presentar a la cultura Kwakiutl como ella aparece a los mismos indios, Boas dice: “[...] por esta razón no he escatimado esfuerzos para recoger las descripciones de costumbres y creencias en el idioma de los indios, porque en él los puntos que le parecen importantes se enfatizan, y se elimina la casi inevitable distorsión contenida en las descripciones dadas por el visitante o estudiante casual. [...]” Boas originó la grabación de los textos para fines etnográficos y lingüísticos como la solución al problema de adquisición de información etnográfica lo más libre posible de cierta auto-contaminación de los datos por el mismo etnógrafo.¹⁵⁹ Valoró la transcripción del discurso indígena del mismo modo que los jesuitas hicieron con los discursos de los hechiceros en rebeldía como en el caso de Oberá, entre otros.

Ursula Le Guin, sin ser antropóloga, en un breve texto¹⁶⁰ nos maravilla señalando dos elementos fundamentales para el etnógrafo: a) el viaje, que manifiesta en forma poética como un verdadero desafío donde todo promete: el susurro de una pluma, el movimiento de un ala y en la negra soledad, la afirmación; “[...] toman las mochilas y echan a andar para ir a leer las canciones recientemente descifradas, de los líquenes de la cara norte del monte ‘Pike’”¹⁶¹. b) La necesidad, para poder hacer etnografía, de salir de nuestra interpretación etnocéntrica del otro. Esta idea no la dice en forma de tratado de etnología sino a través de un imaginario mensaje dejado por hormigas en semillas de acacia y de una confusión producida desde nuestro punto de vista diferente de la interpretación en “hormigués”. En torno al mensaje de la semilla 30-31: “¡Comed los huevos! ¡Arriba la reina!”, Le Guin explica que para nosotros *arriba* es una buena dirección pero no es así para una hormiga: si bien de *arriba* proviene el alimento, allí también está la noche helada, el sol ardiente, la falta de protección de los túneles y se halla el peligro de la muerte en manos de enemigos.

Con la ficción de un supuesto conocimiento del *delfinés*, *pingüinés*, etc., Le Guin sugiere la posibilidad de traducir el lenguaje de otros al humano (léase el de otros pueblos al del etnógrafo) siempre que el análisis sea detallado y la transcripción genuina para lo cual es necesario “estar ahí”. En cierto modo, implícitamente, Le Guin deja entrever que tratando de comprender los conceptos del “otro” se puede producir la comprensión de su lenguaje y el conocimiento de ese otro.

Clifford Geertz también se refiere a la naturaleza del conocimiento antropológico y lo hace planteándose el “punto de vista del nativo”. Ya Malinowski había señalado cuán inverosímil es el trabajo de los antropólogos; demolió el mito (en cuya creación había tomado gran parte) del investigador que se mimetiza en los ambientes exóticos, “[...] como un milagro andante de empatía y cosmopolitismo [...]”.¹⁶² Malinowski se había planteado cómo era posible alcanzar el conocimiento antropológico del modo en que sienten, piensan y perciben los nativos si no se

¹⁵⁹ BOAS, Franz, *Kwakiutl ethnography*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1966, p. XV-XVI.

¹⁶⁰ LE GUIN, Ursula, “La autora de las semillas de acacia” en LE GUIN, U., *La rosa de los vientos*, Barcelona, Edhasa, 1986, p. 13-23.

¹⁶¹ LE GUIN, Ursula, *Op. Cit.* p.23.

¹⁶² GEERTZ, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Cap. 3 p. 73

recurre a una sensibilidad extraordinaria y a una capacidad sobrenatural para hacerlo de ese modo. Geertz al respecto cree que los antropólogos deben asumir la exigencia de ver las cosas desde el punto de vista del nativo pero se plantea cuál debe ser la metodología. Al respecto hay variadas respuestas al problema pero Geertz lo hace a través de los conceptos de “experiencia próxima” y de “experiencia distante”. Así define Geertz cada uno: “[...] un concepto de experiencia próxima es aquel que alguien [...] en nuestro caso un informante— puede cumplir naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, [...]. Un concepto de experiencia distante es, en cambio, aquel que los especialistas [...], un etnógrafo, incluso un sacerdote [...] emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos [...]”¹⁶³ El amor es un concepto de experiencia próxima; la estratificación social e incluso para algunos un sistema religioso, son conceptos de experiencia distante.

Para Geertz la diferencia es sólo de grado y no enfrenta a dichos conceptos en una oposición polar; tampoco es una diferencia normativa, o sea, ninguno de los conceptos debe ser preferido por encima del otro. Recluirse en conceptos de experiencia próxima dejará al etnógrafo atrapado en lo vernacular. Si lo hiciera en conceptos de experiencia distante quedaría trabado en abstracciones y en la jerga antropológica. Del mismo modo que Malinowski consideró que no era necesario ser un nativo para conocerlos, Geertz estima que la cuestión depende de los papeles que desempeñan esos dos conceptos en el análisis antropológico; cómo se usan para lograr una interpretación de la forma de vida de un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales (una etnografía de la brujería escrita por una bruja) ni se mantenga ajena a sus existencias (una etnografía de la brujería escrita por una geómetra). Sólo así se reduce el misterio del significado de “ver las cosas desde el punto de vista del nativo”. Sin embargo, Geertz considera que el análisis es difícil y exige una gran penetración por parte del etnógrafo. Comprender conceptos que para otro pueblo son de experiencia próxima y hacerlo en relación con conceptos de experiencia distante utilizados por los teóricos para captar las características de la vida social, es una tarea tan delicada, pero “menos mágica”, como “ponerse en la piel del otro”. Según Geertz no hay que situarse en correspondencia interna de espíritu con los informantes sino descifrar qué creen ser ellos. El etnógrafo no percibe lo que perciben sus informantes; sólo puede percibir lo que ellos “perciben de”, o “por medio de”, o “a través de”.¹⁶⁴ No es necesario imaginar poseer la identidad del otro sino descubrir o analizar las formas simbólicas (comportamiento, palabras, imágenes, instituciones, etcéteras) en los términos en que la gente en cada lugar se representa a sí misma. No se necesitan capacidades más que normales para pasar inadvertidos o generar camaraderías para poder describir la subjetividad de otros pueblos. Es más necesario comprender un proverbio, captar una alusión o una broma que entrar en una extraña comunión con los nativos.

Si “leemos” la experiencia jesuítica frente a la alteridad guaraní en los términos que plantea Geertz, creo que podemos decir que en la misma, por el hecho de producirse por el objetivo de llevar el cristianismo, el misionero frente al nativo trató de cumplir el “Hacerse uno a todos” predicado por San Pablo y el principio de adaptación ignaciana antes mencionado. Sin embargo, esta actitud es diferente del querer “ponerse en la piel del otro” y en correspondencia con el interior del guaraní; sabía que no era necesario ser un indio para comprenderlo (no intentó pasar inadvertido entre ellos como lo intentaría luego Dan Rose¹⁶⁵ entre negros de Filadelfia haciéndose pasar por mecánico) pero que para lograr esa comprensión era necesario emplear todos los instrumentos como lo eran el principio de la adaptación, el hacerse uno, el estudio de su lengua. Puede decirse que el misionero pudo “tratar de ver las cosas desde el punto de vista del nativo” pero utilizando el par de conceptos de experiencia próxima y experiencia distante. El amor del misionero por el guaraní (que vela por protegerlo del ataque de los paulistas, de salvarlo de pestes, del hambre, de los encomenderos) y su hacerse uno con él en las diferentes situaciones, resultan una experiencia próxima que no lo detiene sólo en lo “vernáculo” sino que

¹⁶³ GEERTZ, Clifford, *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁶⁴ GEERTZ, *Op. Cit.*, p. 76

¹⁶⁵ ROSE, Dan, *Black American Street Life. South Philadelphia, 1969, 1971*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1987

le permite ver desde dicho punto de vista. Como se cuenta en una Carta Anua, un jesuita lloraba junto al cacique por la muerte de su hija y esta actitud de comprensión y amor fue lo que convirtió al cacique y lo llevó a pedir dar sepultura cristiana a la niña. En otros aspectos, en cambio, como en la evangelización, en cierta manera se dio una experiencia distante según la considera Geertz y de ahí la extirpación de la poligamia, la hechicería y la antropofagia que trata de concretar a toda costa

Del juego de esos dos conceptos en las Misiones surgió la relación jesuítico-guaraní que originó una experiencia única en la historia en cuyos diferentes aspectos hubo ruptura o continuidad pero donde no quedó ajena la inculturación gracias a la cual muchos puntos de vista de los nativos cobraron énfasis a la luz del cristianismo como fue la concepción positiva de la vida en búsqueda de la Tierra sin Mal, la reciprocidad y el modo de ser esencialmente guaraní: la experiencia religiosa, su modo de ser religioso (ñande rekó marangatu).

Para el jesuita, en relación a lo dicho por Geertz, fue más necesaria que una capacidad más que normal para pasar inadvertidos, el poder comprender, por ejemplo, la metáfora de la búsqueda de la Tierra del Mal, la importancia de la vida comunitaria (que hizo que el guaraní no aceptara, por ejemplo, las huertas unifamiliares) que rechazaba el modo de ser egoísta de los españoles (como se lee en cartas de indios del Cabildo de la misión de San Luis, un proverbio, un ritmo musical, las metáforas con las que nombraban las cosas. Todo eso le fue necesario para poder ver desde su punto de vista y actuar en consecuencia a favor de la construcción de la misión y de la evangelización de los indios pero en el respeto por los mismos.

Habiéndonos familiarizado con los datos etnográficos recogidos por los jesuitas y con la actitud de los mismos frente a la alteridad guaraní, podemos preguntarnos si su documentación y su tarea constituyen una etnografía en los términos en los cuales se lo plantea Alfred Kroeber. En primer lugar, como dijéramos antes, es claro que la intención del jesuita no era hacer etnografía; su intención era misionar y evangelizar en tierras extrañas. Pero para cumplir este objetivo sabía que debía conocer al pueblo, aprender una "tecnología del ser" y por eso comenzó a conocerlo desde su lengua, sus modos de subsistencia y creencias religiosas. El resultado de este afán generó un corpus de documentos etnográficos que en cierta manera responden a las características que señala Kroeber para la etnografía¹⁶⁶:

- los datos aportados corresponden a la cultura de un pueblo no letrado.
- la cultura de una población es una cuestión más importante que su origen y sus migraciones. De hecho, en sus escritos los jesuitas poco frecuentemente se ocupan de esto y en cambio se ocupan más en relación a costumbres, creencias, etcétera, como productos distintivos de sus formas diferentes de comportarse.
- la etnografía no encuentra sus documentos sino que los hace por la experiencia directa de vivir: así lo sugieren los escritos jesuíticos.
- el etnógrafo hace sus documentos a medida que trabaja. El jesuita lo hacía a medida que viajaba, que fundaba, que bautizaba, que construía iglesias.
- la etnografía, según Kroeber, tiene limitaciones como por ejemplo la que señala que el conocimiento de las comunidades no hace al conocimiento de la cultura en su conjunto; la etnografía es imperfecta para el pasado. Esto es lo que experimentó, por ejemplo, Ruiz de Montoya. Ya habiendo fundado una misión y en convivencia con los guaraníes cuya comunidad creía ya conocer, sin embargo, se encontró con un elemento cultural que desconocía en esos años de convivencia y que se le manifestó justamente en el transcurrir de la misma: algunos guaraníes, de quienes pensaba no habían conocido jamás ídolos¹⁶⁷ fueron descubiertos venerando los cuerpos muertos de quienes habían sido hechiceros.
- los etnógrafos pueden pedir ayuda de casi todas las ciencias sociales; el misionero también lo hacía para lograr el conocimiento del guaraní y su conversión: la historia, el arte (la música, la danza, la pintura), la religión, la lengua.

¹⁶⁶ KROEBER, Alfred, "What Ethnography is", en KROEBER, A, *An Anthropologist looks at History*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1963, Cap. 9

¹⁶⁷ RUIZ DE MONTOYA, A, *La conquista...* Cap. X

Carlos Garma Navarro¹⁶⁸ dice que James Clifford (como representante de la Antropología interpretativa cuyo libro *Writing Culture* es indispensable para comprenderla) al referirse a la creación de textos etnográficos asume como principio aquél por el cual la etnografía debe entenderse como un modo de producir textos y para eso emplea recursos retóricos. Los textos escritos por los jesuitas tenían como destino Europa y los fines de su escritura eran por un lado la apología de la obra de la Compañía y, por otro, convencer a otros jesuitas de embarcarse hacia las misiones. En tales textos, por lo tanto, utilizaban justamente, con tales objetivos, los recursos retóricos que podía generar la persuasión que esperaban: de recursos retóricos, adjetivación, hipérbolos, metáforas, comparaciones y sinécdoques.

Si, como dice José Carvalho¹⁶⁹, el modo antropológico de vivir exige varias cosas (una gran apertura a los demás, capacidad de relativizar, cosmopolitismo, inmersión de cuerpo y alma en una comunidad distinta), podría decirse que en cierto modo el jesuita, que no era antropólogo, que no tenía por objetivo estudiar el pueblo guaraní, sin embargo poseyó, en términos generales, esas “cosas” exigidas para poseer un modo antropológico de vivir. Ser misionero o ser antropólogo es una forma de ser humano. Carvalho propone ir al fondo de las experiencias enigmáticas, desafiantes de la razón objetiva, enfrentar en cuerpo y alma la doble dimensión de lo empírico y lo metafísico y hacer del “shock cultural” (donde un enigma intelectual se acompaña por un fuerte componente emocional) una fuente real de conocimiento¹⁷⁰. Podríamos decir que en el jesuita la verdadera fuente de conocimiento del guaraní fue ese “shock cultural” que le produjo la alteridad con situaciones intelectualmente enigmáticas como las narradas por Ruiz de Montoya. *La Conquista Espiritual*¹⁷¹ es rica en hechos fuera de lo común: intervención divina o del demonio, resucitados, sueños, castigos, curaciones, sudor de imágenes, etcétera. Dicha obra se carga de hipérbolos y de manifestaciones de ingenua credulidad.

Como dice el historiador Ernesto Maeder: “*De todo ello podrá pensarse como se quiera, pero de lo que no cabe duda es de la convicción con que Montoya acoge estas señales, en las cuales ve siempre, piadosamente, la mano de Dios y el misterio de lo sobrenatural en la conciencia de los hombres*”¹⁷²

El trabajo de George Marcus y Dick Cushman¹⁷³ nos fue de gran utilidad para analizar la tarea de los misioneros como etnógrafos. Mencionaremos sólo algunos puntos:

- el reporte del trabajo de campo es sólo un aspecto de un amplio rango de reflexiones personales (discusiones, referencias a la interpretación, preocupación epistemológica) en las cuales los jesuitas no se detienen.

- se debería abarcar en los textos etnográficos a los que se hallan incluso fuera de la disciplina antropológica, como por ejemplo los relatos de viajes, el trabajo de los misioneros, etcétera, dentro de los cuales se puede incluir las referencias etnográficas de los jesuitas.

- podría incluirse estos textos de jesuitas entre las etnografías realistas pues éstas “*están escritas para aludir a una totalidad por medio de partes o focos de atención analítica, que constantemente evocan una totalidad social y cultural.*”¹⁷⁴ Otros aspectos de la escritura de etnografía que vemos también en los textos jesuitas es el cuidado de los detalles, las redundancias y el sentimiento del que escribe de que sólo él lo conoce de primera mano.

- en los textos jesuíticos pocas veces se utiliza el narrador omnisciente; es más frecuente el uso del narrador en primera persona lo que lo acerca más a los relatos de viaje que a la etnografía realista. Ésta recurre a un narrador en tercera persona que es más desapasionado, más colectivo y con mayor autoridad que la primera, más falible¹⁷⁵.

¹⁶⁸ GARMA NAVARRO, Carlos, “Interpretando la antropología interpretativa”, en *Alteridades*, 1, 1991, pp. 130-132

¹⁶⁹ CARVALHO, José Jorge, “Antropología: saber académico y experiencia iniciática”, en *Antropológicas*, Nueva Época, 5, 1993, pp.79

¹⁷⁰ CARVALHO, José Jorge, *Op. Cit.*, pp. 76 y 81-82

¹⁷¹ Hay numerosos ejemplos en RUIZ DE MONTOYA, A, *La conquista...* Cap. XIII, XX, XXX, XLV, etc.

¹⁷² MAEDER, E, “Estudio preliminar”, en RUIZ DE MONTOYA, A, *La Conquista Espiritual*, p.26

¹⁷³ MARCUS, George; CUSHMAN, Dick, “Las etnografías como textos”, en GEERTZ, C; CLIFFORD, J. Y otros, *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Madrid, Gedisa, 1982, Cap.5, pp 171-213

¹⁷⁴ MARCUS, George; CUSHMAN, Dick, *Op. Cit.* p.175

¹⁷⁵ MARCUS, George; CUSHMAN, Dick, *Op. Cit.* p.178

- en lo referido a la exégesis contextual de los conceptos y el discurso nativo dicen los autores que dado que trabajar en la lengua nativa es uno de los pilares que sustentan el trabajo de campo como una base para discutir el punto de vista del nativo, la evidencia de la competencia lingüística del etnógrafo es uno de los elementos claves de un texto realista. Esto se puede relacionar con el conocimiento lingüístico de los jesuitas y la autoridad que el mismo les dio para el conocimiento del nativo.

Dicen Marcus y Cushman: “*La exégesis contextual de conceptos nativos es a la etnografía interpretativa lo que el parentesco y la estructura social fueron a la [...] funcionalista.*”¹⁷⁶

- en cuanto a la importancia de la autorreflexión en la etnografía (colocarse uno mismo en una continuidad histórica con observadores anteriores del mismo grupo) no es la que se destaca en los jesuitas. Narran pero no se detienen en esa autorreflexión, aunque sí recurren al apoyo retórico de descripciones y de afirmaciones realizadas a título de testimonio personal¹⁷⁷. La autorreflexión es una técnica retórica de contraste comparativo para afirmar la autenticidad con que los lectores pueden percibir los mundos nativos.

- los datos etnográficos proporcionados por los jesuitas pueden ser tomados por diferentes lectorados y desde cada uno pueden ser muy aprovechados.

El antropólogo de origen neozelandés Michael Jackson¹⁷⁸ propone el concepto de *Intersubjetividad* que se puede dar a nivel sociológico porque hay un fondo común entre diferentes comunidades: la condición humana. Escoge la *Intersubjetividad* como metodología en la relación con el otro y de los nativos con el otro. Se pregunta cómo entrar en el otro; lo propone por analogía: no convertirse en el otro, sino tener imágenes comunes (como, por ejemplo, metáforas). No debe haber fusión entre el *self* y el otro sino una empatía etnográfica.

Para Jackson hay formas de relación dialécticas entre lo dado y lo elegido. En las Misiones Jesuíticas fue evidente la relación entre esos términos en el ámbito de la iconografía de las imágenes. Algo de “lo dado” por los jesuitas a los guaraníes fueron los diferentes temas cristianos (la Pasión, la Resurrección, los santos, etc.). Pero también está “lo elegido” por el guaraní: eligió enfatizar los temas que más se identificaban con su mentalidad y creencias ancestrales: la Resurrección de Cristo, lo cual distinguiera a las Misiones Jesuíticas del resto de América y de Europa cuya causa se halla, como proponemos, en una identificación del triunfo sobre la muerte con el triunfo de una llegada a la Tierra sin Mal, concepción existente entre sus creencias ancestrales; San Miguel Arcángel, príncipe de las milicias celestiales, identificado con la tradición guerrera guaraní; San Isidro Labrador, con la tradición agrícola de ese pueblo, entre otras elecciones que luego serán analizadas detenidamente.

Michael Jackson también presenta el concepto de *identidad social*. Nunca se puede tener un concepto acabado de identidad: uno es uno pero también lo es en relación al otro. Hay siempre un vaivén entre querer ser uno y ser los otros. Esta situación se ve en los guaraníes de las misiones: por un lado luego del encuentro con el europeo hubo algunas reacciones y rebeliones contra la nueva realidad llamando a una vuelta al “ñande rekó”, a su modo de ser. Lo hacían mediante la música y la danza como se relata en fuentes documentales como las referidas, por ejemplo, a la rebelión del cacique Oberá a fines del siglo XVI, que será tratado en el capítulo 7. A partir de 1613 y durante todo ese siglo los jesuitas experimentaron manifestaciones chamánicas contra la prédica cristiana. Los chamanes que las encabezaban eran considerados verdaderos demonios por los Padres. En las Cartas Anuas se ven también ejemplos de deseos de los guaraníes de volver a antiguos ritos mortuorios; en la obra de Montoya se observa el regreso a la veneración de huesos de hechiceros muertos en tiempos en que las misiones ya habían comenzado y cuando los indios ya estaban “cristianizados”. Por otro lado, en cambio, se produjo la ya mencionada identificación entre las imágenes de madera y el guaraní. Poco a poco ellas pasaron a representar parte de su identidad de guaraníes y misioneros. Esto es un fenómeno muy

¹⁷⁶ MARCUS, George; CUSHMAN, Dick, *Op. Cit.* p.183

¹⁷⁷ MARCUS, George; CUSHMAN, Dick, *Op. Cit.* p.187

¹⁷⁸ JACKSON, Michael, *Minima Ethnographica. Intersubjetivity and the Anthropological Project*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998.

destacable más aún teniendo en cuenta que aparentemente no había habido imágenes prehispánicas entre los guaraníes gracias a las cuales el fenómeno de sustitución hubiera podido facilitar el paso desde la imagen no-cristiana a la abundancia de las cristianas. Éstas contribuyeron con su presencia en todos los ámbitos de la vida religiosa y cotidiana, a la ritualización de la vida en las misiones.

Tanto se identificaron con esas imágenes que después de la expulsión de los jesuitas como se verán en otros capítulos, aun en plena decadencia de los pueblos, los guaraníes se aferraron a ellas como emblemas y símbolos de sus pueblos. Cuando debieron huir de las misiones, las imágenes encabezaron el éxodo, que más que una huída semejava una procesión con sus santos y santitos al frente como lo relata Manuel Pueyrredón.¹⁷⁹

Actualmente en los pueblos que otrora fueron misiones los descendientes de los antiguos guaraníes misioneros se aferran a las imágenes y hacen de todo por conservarlas. En los poblados donde aún no se han erigido museos y las imágenes se conservan en iglesias o pequeñas capillas ellas continúan desempeñando funciones procesionales en la celebración religiosa correspondiente: es el caso de los pueblos paraguayos de Trinidad, Jesús, San Cosme y San Damián. Respecto de los pueblos pertenecientes al actual Brasil es interesante lo dicho por José Otávio Catafesto de Souza¹⁸⁰ en relación a una imagen misionera de San José, escultura de bulto y de madera, que por el intervencionismo estatal fue llevada de su lugar de devoción situado en un campo al Museo de San Miguel a partir de lo cual los devotos perdieron esa relación con la imagen. Ésta se hallaba en una porción de tierra donada por una hacendada devota en tiempos antiguos en retribución a una promesa cumplida. Dice Souza que, aparentemente, la gran mayoría de las 97 imágenes recogidas en el Museo de las Misiones en San Miguel debe haber provocado efectos similares: la desaparición de prácticas culturales y religiosas rurales surgidas después de la decadencia de las misiones. Agregamos que esas devociones se entroncaban con las de la época propiamente misionera. En síntesis: la imagen jesuítico-guaraní, luego de la “apropiación por parte del indio” desde la época misionera hasta el presente, fue un factor de identidad, cohesión y resistencia de prácticas culturales y religiosas.

Otro ejemplo de apropiación de lo que trae “el otro”, de esa parte del vaivén del que habla Michael Jackson, de querer ser el otro, puede verse en las actitudes que tomaron algunos indios que en las misiones se rebelaron en búsqueda de un retorno a su antiguo modo de ser. Es llamativo, como se señala en otra parte de este trabajo, que en esas manifestaciones los líderes religiosos recurrieran al discurso cristiano para persuadir a los otros indios a seguirlos. Los chamanes se rebelaban como “dios trino”, “dios resucitado”, simulaban bautizar, parodiaban las misas y se vestían como sacerdotes¹⁸¹. Esto último, el hecho de parodiar al otro, al jesuita, puede relacionarse con elementos estudiados por la “Antropología de la *performance*” de la que habla W. Turner, entendiéndolo *performance* como actuación, ejecución, representación, obra, cumplimiento. Dice Turner que como correctamente afirma Dilthey, los chamanes elevados a un poder mayor, emergen cuando las sociedades agrícolas relativamente estables son seriamente amenazadas por cambios políticos o culturales.¹⁸² Los grupos pueden volverse hacia actividades que se pueden describir como “ritualizadas”¹⁸³. En el ámbito de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes la principal resistencia al nuevo régimen estuvo liderada por chamanes o hechiceros que tomaban los ritos de los “invasores” para burlarse de ellos y ritualizar la resistencia.

En conclusión, aunque el objetivo del viaje y del “estar ahí” del jesuita no fue el de hacer etnografía sino el de evangelizar, su encuentro con la otredad lo llevó a la producción de textos con datos etnográficos. Dicha producción (aun fuera del ámbito propio de la antropología) y la actitud del jesuita ante la alteridad pudieron ser comparadas con las ideas y prácticas

¹⁷⁹ PUEYREDÓN, Manuel, “La Campaña de Misiones”, en *La Revista de Buenos Aires*, Bs. As., T. VI, 1865.

¹⁸⁰ CATAFESTO DE SOUZA, J. O.; “*Aos Fantasmas das Brenhas*” *Etnografia, Invisibilidade e etnicidade de Alteridades originárias no sul do Brasil* (R. G. Do Sur.), Tesis Antropológica Social, Porto Alegre, Univ. Fed. Do R. G. Do S, 1998, pp. 120-122

¹⁸¹ CHAMORRO, Graciela, *A espiritualidade Guarani: Uma Teologia Amerindia da Palavra*. Sao Leopoldo, RS. Instituto Ecumenico de Pos-Graduação. Escola Superior de Teologia, 1988, pp. 63-73.

¹⁸² TURNER, W., “The Anthropology of Performance”, en TURNER, V., *On the Edge of the Bush*, Anthropology as Experience, Tucson, The University of Arizona Press, 1985, pp. 192.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 197.

etnográficas del siglo XX lo que nos lleva a concluir, más allá de las semejanzas y diferencias con éstas, que el jesuita puede ser considerado como sujeto-etnógrafo. A partir de su conocimiento del guaraní se facilitó la formación de una cultura “misionera” o “jesuítico-guaraní” que no fue ni europea ni guaraní ni la simple suma de ambas, sino el resultado de dos componentes fundamentales: la concepción misionera de los jesuitas frente al “otro” y el modo de ser guaraní esencialmente religioso.

4.4 Relación jesuitas-indígenas. ¿Ruptura o continuidad?

En sus trabajos misionales los jesuitas se proponían respetar la cultura del lugar y partir de ella para la evangelización.

Los objetivos de la Compañía de Jesús en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes consistían en instruir en el cristianismo a los guaraníes, conservar la raza indígena, afirmar la paz interior de los pueblos, defender el territorio de las misiones como si fueran las fronteras de España, proteger la libertad del guaraní, perfeccionar al indígena en la agricultura y ganadería, estudiar su lengua y escritura con los indios¹⁸⁴.

Muchos críticos contrarios a las Misiones consideran que en ellas se llevó a cabo la práctica del concepto de aculturación. Antes debemos aclarar el término. Fue puesto en circulación por antropólogos estadounidenses cerca de mediados del siglo XX. La palabra engloba “[...] los procesos que se desarrollan cuando dos o más culturas se ponen en contacto en un grado suficiente para producir cambios importantes en una de ellas o en ambas. En un sentido general, los fenómenos de aculturación se manifiestan principalmente en universalizar el saber científico y técnico, por encima de las fronteras raciales y políticas de todas las partes del mundo”¹⁸⁵. La aculturación en cierto modo implica la desaparición de una cultura frente a la otra.

Luis Millones en su trabajo *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena* asume una posición muy clara acerca de la tarea misional de la iglesia en América a la que considera, como el título lo indica, una “práctica de aculturación religiosa”. A pesar de esa toma de posición, da lugar a una cierta diferencia de los jesuitas respecto del resto de los evangelizadores. Aunque critica el empleo de métodos tan originales como riesgosos para presentar la doctrina impresionando al neófito, expresa: “Los jesuitas constituyen todo un gran capítulo en la historia de América, aun en el estrecho margen de la evangelización aportaron técnicas nuevas provocando situaciones diferentes en razón de lo desplegado por otras órdenes”¹⁸⁶.

Aunque, obviamente los jesuitas vinieron a estas tierras a traer el cristianismo, sin embargo, considero que no se puede hablar de aculturación, de desaparición de la cultura guaraní frente a la llevada hasta ellos por los jesuitas. Si bien en apariencia hubo ciertas rupturas en la cultura indígena, al mismo tiempo se puede hablar de continuidad. Los términos ruptura y continuidad empleados en el debate postcolonial juegan aquí un importante papel en la comprensión de la experiencia misionera.

En las Misiones Guaraníes se planteó una situación muy especial por cuanto se trató de una cultura originaria de la selva muy diferente a la europea. Como lo señala el arquitecto Ramón Gutiérrez, la Compañía de Jesús aceptó la permanencia de una serie de soluciones (como el sistema constructivo de horcones) y en lo cultural y religioso, de lo que no se oponía al cristianismo. Hubo muchos aspectos conflictivos, como la poligamia y la hechicería frene a los cuales prevaleció la ruptura.

El Dr. Sustersic señala: “El juicio sobre la preeminencia de las rupturas o de la continuidad en la nueva cultura misionera depende del punto de vista asumido por el espectador actual”¹⁸⁷.

¹⁸⁴ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili Editor, p.45.

¹⁸⁵ FOSTER, George, *Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos*, México, FCE, 1964, p.33.

¹⁸⁶ MILLONES, Luis, *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, 1967, p.42.

¹⁸⁷ SUSTERSIC, B.D., *Templos...*, p.50.

Indica que la metodología para el análisis de este tema es la distinción entre las rupturas aparentes y las reales donde ciertos cambios podrían significar continuidad. Un claro ejemplo es el tipo de vivienda que se construyó en las misiones: la casa larga dividida a su vez en unidades familiares. La casa guaraní tradicional, como lo relatan las Cartas Anuas y crónicas de la época, era una gran pieza donde vivía el cacique con toda su parcialidad, unas 20, 30 ó hasta 100 familias según la importancia del cacique. La única división de esta casa consistía en un suceder de pilares u horcones en el medio de la misma que sostenían la cumbre. Los jesuitas no podían admitir este tipo de construcciones si deseaban difundir la familia monogámica. En un principio se estableció, además, que la urbanización de la población sería al modo español con manzanas cuadradas y con casas unifamiliares con huerta en el fondo. Pero el espíritu pragmático de la Compañía de Jesús le permitió revertir esta disposición: no se adoptó el plano en damero y se aceptó la continuidad del sistema constructivo de horcones. Para las casas, como lo señaló Roque González¹⁸⁸ se adoptó la casa larga con división familiar, con la cual se daba continuidad a la casa larga (*og jekutu*) ancestral del sistema constructivo de horcones pero para evitar los inconvenientes morales se las dividió.

Como señalé al referirme al estado de la cuestión, Bartomeu Meliá hace referencia al texto del P. Roque González sobre la realización de casas largas con partición para cada familia, señala diferentes niveles de rupturas y alude a su concepto opuesto, el de continuidad.

*"[...] el texto del P. Roque aun señalando explícitamente el cambio esperado, deja entrever que las nuevas casas permiten la continuidad con el sistema de distribución por familias extensas y cacicazgos. Por una parte, las nuevas casas marcan una ruptura con la 'materia' precedente; por otra parte, el cambio es tal que no provoca ruptura."*¹⁸⁹

Se puede hablar de graduales adaptaciones y aceptaciones que se fueron dando con la experiencia: por ejemplo, las casas individuales impuestas por los jesuitas en los primeros tiempos fracasaron y, en consecuencia, se establecieron las casas largas, más acordes a su antiguo modo de vida pero separadas por familia según lo consideraban más adecuado los jesuitas.¹⁹⁰ Tampoco tuvo éxito la huerta doméstica: los jesuitas terminaron por adoptar la huerta comunitaria más acorde a la contumbre guaraní de trabajo en común.

Según Graciela Chamorro, en el encuentro entre religiones diferentes se puede adoptar tres tipos de actitudes¹⁹¹:

- Actitud exclusivista: consiste en presuponer un concepto de verdad que reduce la revelación de Dios a una única imagen, la de su tradición, y en confinar la fe a un único sistema de conocimientos que reivindica para sí la exclusividad del acceso a Dios. Desde el cristianismo esta actitud condiciona la salvación al conocimiento de Cristo y a la pertenencia a su Iglesia como requisito ineludible.

- Actitud inclusivista: la que tiende a interpretar todas las cosas dentro de una misma lógica volviéndola asimilables y reduciendo la diferencia a aspectos de una única verdad. Tiende a adoptar un carácter genérico y universal en el cual las culturas en cuanto productoras de subjetividades son dejadas en un segundo plano. Presupone una única cultura, de tal forma que las diferencias encontradas son matices de una misma realidad.

- Actitud pluralista o paralelismo: reconoce que todas las religiones son caminos que conducen al Absoluto. Cada una de ellas está dotada de condiciones soteriológicas sin la tutela cristiana. Su perspectiva es teocéntrica y no cristocéntrica. Intenta demarcar el límite entre religiones y una constante profundización en el interior de cada tradición religiosa.

Considero que la experiencia jesuítica entre los guaraníes si bien en ciertos aspectos (como en el deseo de bautizar al indígena a toda costa) siguió la actitud exclusivista, observó en líneas generales la actitud inclusivista en cuanto a reinterpretar todas las cosas dentro de una misma

¹⁸⁸ Citado en GUTIÉRREZ, Ramón, "Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las Misiones Jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII", en *Estudios Paraguayos*, II, 2, Asunción, 1974, pp. 83-140.

¹⁸⁹ MELIÁ, Bartomeu, *El guaraní conquistado...*, p.148.

¹⁹⁰ SUSTERSIC, B.D., *Templos...*, p.40-41.

¹⁹¹ CHAMORRO, Graciela, *A Espiritualidade...*, pp.18-21.

lógica, la cristiana, y porque se proponía un diálogo con la nueva cultura a partir del cristianismo y por medio de un lenguaje cristiano. Sin embargo, los jesuitas no relativizaron lo que era específicamente cultural de la experiencia de otros pueblos, sino que desde el cristianismo se lo respetó y, en muchos casos, se lo exaltó. Partiendo de su experiencia antropológica trataron de comprender al "otro" en sus categorías de pensamiento. La religión indígena, en algunos aspectos, fue vista como de gran plenitud y de hecho, como lo atestiguan las fuentes documentales, los jesuitas se sorprendían de ciertas actitudes de profunda religiosidad entre los guaraníes y llegaron a llamarlos los "teólogos de la selva". Hubo un enriquecimiento recíproco a través de un diálogo abierto y sincero.

Algunos explican dicha experiencia con el término transculturación (entendido como influencia recíproca, como fenómeno de una zona de contacto) usado por etnólogos para decir que los grupos subordinados seleccionan e insertan repertorios de la cultura dominante.

Más bien nos inclinamos por el término inculturación, entendiéndose ésta como la inserción del mensaje cristiano en una cultura dada, sin destruirla, integrando los nuevos valores a esa cultura, en la cual muchos de los propios valores terminan enfatizándose en contacto con el cristianismo. Para introducir el mensaje cristiano entre los guaraníes los jesuitas se sumergieron dentro de su cultura por el contacto permanente y por el manejo de su idioma: "[...] intercambiaron algunos conceptos de las dos culturas, prescindiendo parcialmente de algunos componentes culturales propios"¹⁹².

Veamos a lo largo del proceso de evangelización cómo los jesuitas fueron encarando la relación con los indígenas.

En 1551, el Primer Concilio de Lima estableció las reglas para la evangelización de los indios. En 1583, cuando se llevaba a cabo el Tercer Concilio, la Iglesia condenó a aquéllos que seguían en sus idolatrías y se lanzó entonces una intensa campaña para lograr la "Extirpación de las Idolatrías".

Las órdenes religiosas presentes en el territorio encararon la evangelización y el problema de la continuidad de las idolatrías de dos formas diferentes: los dominicos y franciscanos se pronunciaron a favor de abolir antiguos cultos, mientras que jesuitas y agustinos intentaron conciliarlos con el cristianismo.

Como consecuencia de los empeños de dicha extirpación surgió, entre 1564 y 1599, el Taqui Oncoy, movimiento indígena que promovía la vuelta de las huacas, en nombre de los dioses Pachacamac y Titicaca que será analizado en el capítulo 7.

Durante este período varios religiosos se mostraron a favor de respetar los antiguos templos y consideraban que en lugar de destruirlos se los debía utilizar para construir encima sus iglesias. Entre dichos religiosos se encontraba el jesuita José de Acosta quien llegó a Lima en 1572 y fue considerado el gran maestro de la inculturación¹⁹³. En su obra *Procurando Indorum Salute* "[...] fundamentaba su punto de vista sobre el principio de que la verdadera fe había sido precedida por una revelación de Dios a los hombres, llegando a la conclusión de que el verdadero Dios –e incluso ciertos dogmas– habían sido conocidos en América antes de la Conquista, aun cuando con el tiempo hubieran sido modificados. Identificaba entonces a Pachacamac y a Viracocha con el Dios cristiano y describía al sol como a la obra de su creación"¹⁹⁴.

El Padre Acosta fue uno de los que señaló las líneas a seguir por los jesuitas en el Virreinato del Perú tanto en lo apostólico como en lo cultural. Había estudiado en Alcalá de Henares donde tomó contacto con el pensamiento de los dominicos Francisco de Vitoria y Diego de Sotoya. Desde entonces se preocupó por los planteos creados por la Conquista. Llegó a Lima en 1572 y esbozó las grandes líneas del apostolado de los jesuitas y su formación. Para apoyar los planes del Virrey Toledo, logró hacer ceder a San Francisco de Borja en el problema de la toma de doctrinas

¹⁹² PALACIOS, Silvio; ZOFFOLI, Ena, *Gloria y Tragedia de las Misiones Guaraníes. Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1991, p.107.

¹⁹³ BAPTISTA, Javier, "La Formación de los Jesuitas en la época del Virreinato (1569-1767)", en AA.VV. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*. Sucre, 1995, p.21.

¹⁹⁴ GIBBERT, Teresa, "El Elemento Indígena en el Arte Colonial", en AA.VV. *El Retorno de los ángeles. Barroco de las Cumbres en Bolivia*, La Paz, Unión Latina, 2000, p.126

de indios (parroquias). Dicha decisión tuvo importantes consecuencias pues sin la misma no hubieran existido las Misiones Jesuíticas. Por Acosta especialmente, la Compañía tomó las doctrinas del Cercado de Lima, Huarachiri y Juli.

“Acosta fue el gran maestro de la inculturación, del amor a la tierra y a lo que ésta contiene [...]”¹⁹⁵.

La obra más trascendental de Acosta fue el Catecismo trilingüe (quechua, aymará, castellano) para cuya traducción fue ayudado por mestizos. Durante siglos fue el único texto para el estudio de esas lenguas y continuó en vigencia hasta el Concilio Vaticano II (1964). Influyó para que otros padres hicieran catecismos en lenguas nativas como el araucano y en dialectos del huarpe.

Fue seguido por el P. Bernabé Cobo, que quería conocer todo de todo: las antiguallas incas, historia, geografía, botánica.

Luego de la expulsión de la Compañía, el clero secular cayó en un estado primario en cuanto al conocimiento del indígena, tanto quechua como aymará de los Andes lo cual llevará a una enseñanza superficial y memorística de la doctrina cristiana. Respecto de la obra realizada por los jesuitas, el Padre Egaña se lamenta por la “[...] *mixtificación de las aportaciones del panteón indígena con la doctrina evangélica, y la yuxtaposición en muchos casos de las creencias primitivas con los artículos de la Fe*”¹⁹⁶.

Más allá de la extirpación de las idolatrías en las que los jesuitas se vieron involucrados, los mismos indígenas reconocieron la diferencia de entre los padres ignacianos y otros religiosos en cuanto al respeto de sus creencias y a la elaboración de una síntesis de ambas culturas. De hecho, durante la rebelión de Tupac Amarú no se respetó a los funcionarios españoles pero sí a los padres jesuitas. Se rebelaron apropiándose de razonamientos cristianos diciendo que los españoles con sus actitudes estaban contra Dios.

Las figuras de los primeros tiempos correspondientes a la de Acosta en el Paraguay son San Roque González de la Santa Cruz quien se alejó del esquema de formación europeo, y Antonio Ruiz de Montoya.

Los misioneros jesuitas fueron artistas, organizadores sociales, constructores, técnicos, músicos, escritores, médicos, organizadores de ejércitos, etc.

El primer obstáculo fue la lengua pero la estudiaron hasta dominarla y luego enseñaron la doctrina cristiana recurriendo a métodos didácticos como el uso de la pintura, escultura, música y teatro.

En su obra *Extirpación del la Idolatría* el Padre jesuita Pablo José de Arriaga deja traslucir la diferencia entre la concepción misionera jesuita de la del cura secular, por ejemplo. De hecho, atribuye las causas de que se mantuvieran las idolatrías entre los indios, al hecho de la falta de impartición de la doctrina o al mal modo de hacerla por parte de los curas, a la confesión incorrectamente realizada, a falta de participación de los indios en la eucaristía dado que los curas los consideraban incapaces para hacerlo y a la falta de utilización de medios como la música, el canto, la pintura, el ornato de las iglesias, el enseñarles a leer, etc. Así lo expresa Arriaga: “*Mayor es el olvido, y ignorancia que tienen del Santísimo Sacramento del Altar, porque aunque en algunas partes algunos sacerdotes cuidadosos del bien de sus indios han puesto diligencia en disponerlas, [...], pero lo común es que no comulgan, [...] por evitar el trabajo de disponerles los curas, diciendo que son incapaces. [...]*”¹⁹⁷.

¹⁹⁵ BAPTISTA, Javier, “La Formación ...”, p.21.

¹⁹⁶ AGUILO, Federico, “La Población Indígena Urbana en el S. XVIII”, en AA.VV. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, Sucre, 1995, p.81.

¹⁹⁷ ARRIAGA, Pablo José de, *Extirpación de las Idolatrías del Piru*, Bs.As., 1910., p. 42.

Capítulo 5

ESTUDIO ESTADÍSTICO DE LA ICONOGRAFÍA DE LA IMAGINERÍA JESUÍTICO-GUARANÍ

La observación efectuada, como señaláramos al comenzar este trabajo, sobre las imágenes sobrevivientes en museos e iglesias acerca de las preferencias iconográficas en la imagerie jesuítico-guaraní, pudo ser corroborada por el estudio estadístico de la frecuencia de menciones de las diferentes advocaciones que se hallan en los Inventarios de Temporalidades. Éstos, realizados en ocasión de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1768, se conservan hoy en el Archivo General de la Nación.¹⁹⁸

Cabe destacar que antes de poder acceder en forma directa a estos inventarios que se hallan en el Archivo General de la Nación, fundamentales para la presente investigación, ha sido invaluable el aporte de sus datos a través del conocimiento de aquéllos por parte del historiador jesuita Guillermo Furlong¹⁹⁹ y más tarde por los historiadores del arte A.L. Ribera y H. Schenone²⁰⁰.

Para poder corroborar o desmentir la hipótesis que planteamos acerca de las iconografías recurrentes en las Misiones Jesuíticas de guaraníes, fue necesario acudir al conjunto de los mencionados inventarios para recopilar las menciones de imágenes, retablos, pinturas y otros objetos de arte como las destacadas custodias misioneras.

Por otra parte es valiosísimo el aporte realizado por la historiadora del arte Estela Auletta quien publicó un manuscrito del Padre Jaime Oliver²⁰¹. En él Oliver describe las iglesias misioneras con sus objetos de arte. El análisis del texto realizado por Auletta contribuye a enriquecer los datos de los Inventarios del Archivo General de la Nación. Señala Auletta:

*“A diferencia de otras descripciones de las Misiones, [...], el autor [...] dedica largos y sustanciosos párrafos a la descripción de iglesias, retablos, pinturas y esculturas. Inmensa es la deuda del historiador del arte con este cronista que supo retener en su memoria y en sus apuntes de viajero aspectos de aquel mundo al que otros no prestaron atención. [...]”*²⁰²

Los datos obtenidos fueron volcados en una tabla de doble entrada (advocaciones/pueblos). Las advocaciones se clasificaron en cinco grupos y se trabajó con números totales y con porcentajes en el grupo y en el número total de imágenes, según determinados criterios que serán aclarados a continuación.

La compulsión entre los datos aportados por los inventarios y las imágenes que sobreviven y que han sido las que delataron un fenómeno diferente, nos brinda una idea más segura, no de la existencia y números reales, sino de las tendencias aproximadas de la distribución iconográfica en las Misiones Jesuíticas.

Finalmente se efectuaron tablas comparativas con los datos presentados en un estudio iconográfico cuantitativo de la escultura colonial en Buenos Aires llevado a cabo por el investigador Dr. Ricardo González²⁰³. A partir de dichas comparaciones se pudieron determinar cuáles fueron las preferencias iconográficas de una y otra área comparadas.

Reiteramos que el objetivo de esta tarea no es una fría estadística sino estudiar, a partir de la iconografía de las imágenes producidas en las Misiones, las notables diferencias con la de otros pueblos y ciudades coloniales. Dichas diferencias indicarían la participación indígena en la conformación de patrones religiosos y artísticos y por lo tanto cierta autonomía y posibilidad de optar, en el receptor guaraní, por determinados temas iconográficos más cercanos a su mentalidad. Extendimos el estudio a todas las advocaciones que aparecen en los inventarios,

¹⁹⁸ ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (A.G.N.). Bs.As. *Temporalidades de las Misiones del Paraguay*. 1768-1784. Sala IX, 22-6-3 y 22-6-4.

¹⁹⁹ FURLONG Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Posadas, 1978, 2ª edición.

²⁰⁰ RIBERA, Adolfo L.; SCHENONE, Héctor H., *El arte de la imagerie en el Río de la Plata*, Bs.As., Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, UBA, 1948.

²⁰¹ AULETTA, Estela A.I., “El P. Jaime Oliver S.J. y su «Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní»”, en GADELHA, Regina A.F. (ed.), *Missões Guarani, Impacto na sociedade contemporânea*, São Paulo, EDUC, 1999, pp.131-149.

²⁰² AULETTA, Estela A.I., *Op. Cit.*, p. 131.

²⁰³ GONZÁLEZ, Ricardo, *Imágenes de la ciudad Capital. Arte en Buenos Aires en el Siglo XVIII*. Editorial Minerva, La Plata, 1998, pp. 105-117.

pues si bien nos interesan en especial las que manifiestan una nota característica y diferenciadora del ámbito guaraní, para fundamentar el concepto enunciado es necesario referirnos al espectro completo de las esculturas misioneras.

5.1 Estadística de advocaciones de esculturas mencionadas en los Inventarios de Temporalidades de 1768.

Antes del muestreo de imágenes en cada uno de los treinta pueblos de la Provincia Jesuítica del Paraguay, debemos establecer ciertas aclaraciones acerca de cómo fue llevado a cabo el mismo:

- Para completar las tablas de doble entrada se toma en cuenta sólo el arte de la escultura: tanto imágenes de bulto completo (de cuerpo entero o de medio cuerpo) como imágenes de vestir (que son escasas). No se consideran las figuras que tenían función ornamental en retablos, confesionarios, etc. como cabezas de querubines, figuras de ángeles, etc. Tampoco se incluyen los Santos Cristos de menor tamaño realizados en plata, bronce, marfil, madera, etc. que generalmente se hallaban en los altares o figuran en las sacristías, contrasacristías, capillas y aposentos de los padres. De estos Santos Cristos se contabilizaron 198 entre medianos y pequeños. Los Crucificados que en cambio sí se tuvieron en cuenta son los que posiblemente tuvieran un tamaño considerable: los que se ubicaban en los presbiterios, en los retablos colaterales del Santo Cristo, los procesionales usados en Semana Santa, etc. En algunos casos no fue fácil establecer a qué tipo de Crucificado se refiere el inventario por carecer muchas veces de datos de tamaño, material y de ubicación.

- El recuento de esculturas a través de los inventarios en muchas ocasiones resulta dificultoso. En primer lugar, es evidente la diferencia existente en la redacción de los mismos según el pueblo. Algunos son muy claros y muy detallados en la nómina de esculturas, como por ejemplo los de los pueblos de San José, Jesús, La Cruz. Otros, en cambio, son muy escuetos como el de Apóstoles, Concepción y Yapeyú y/o confusos en las menciones.

El hecho de que los inventarios de algunas misiones no nombren ciertas imágenes no siempre significa que esos pueblos no las poseyeran. Es el caso, entre otros, del Inventario de San Ignacio Guazú que no menciona ningún Resucitado y sin embargo parece haber tenido dos ejemplares además de la correspondiente escultura de la Virgen de la Resurrección. Las tres imágenes se conservan en la actualidad en el museo homónimo.

Otra de las dificultades es que en ocasiones una misma imagen es nombrada más de una vez. Otras veces la dificultad reside en el hecho que la mención es muy vaga: "*muchas de la Pasión*", "*santos para procesiones*", etc.. De algunas esculturas sólo se tiene conocimiento a través de la referencia a una corona o un vestido que corresponden a las mismas.

En otros casos no se evidencia si la imagen mencionada es una pintura o una escultura. Las que nos ofrecieron dudas no se incluyen en las tablas.

Algunas imágenes no resultan claras en su advocación. Es el caso de San Juan Evangelista de quien a veces se aclara que se presenta como tal y a veces se indica como componente del Calvario, advocaciones que diferenciamos. Otras veces simplemente se habla de San Juan sin especificar en qué advocación, a lo que se suma la dificultad de la posibilidad de tratarse de San Juan Bautista. En muchos casos se dedujo de qué figura se trataba por el contexto en que la misma es mencionada.

- Se consideró como número total de esculturas la suma de las que se aclara su advocación con las esculturas de las cuales no se especifica la misma. Si sólo tuviéramos en cuenta las de advocación mencionada estaríamos tergiversando las estadísticas para sustentar la hipótesis de altos porcentajes de ciertas imágenes más aceptadas por los guaraníes.

- En el caso del recuento de imágenes que constituyen grupos, se consideró a todo el conjunto como si se tratara de una sola escultura pues en esos casos prevalece la advocación del conjunto sobre la de cada componente del mismo y por otra parte esto permite conservar la

relación real entre la advocación correspondiente y la frecuencia con que ella se reitera. Es el caso de la Anunciación: el grupo, constituido en general por la Virgen de Nazaret y el Arcángel Gabriel y a veces por la figura del Espíritu Santo en forma de paloma, se considera como una imagen y por cada grupo en la tabla aparece el número 1. San Gabriel se contó aparte cuando no integra el conjunto de la Anunciación. Lo mismo sucede con los pesebres. Se cuenta como una imagen pero en esa numeración se incluyen alrededor de 9 esculturas: San José, la Virgen María, el Niño Jesús, los tres Magos de Oriente, tres o más pastores y algunos animales. Un caso semejante se da con la Trinidad y con los Tres Santos Mártires de Japón. De éstos últimos se contaron en total 7 menciones, lo que daría un total de 21 santos. Si en lugar de 7 se contaran 21, se estaría alterando la frecuencia de advocaciones. Se acercaría más al número de San Ignacio y San Francisco Javier, que son los santos jesuitas que más se reiteran.

- La imagen de Jesús se la consideró en los diferentes momentos de su vida. Se dejó un margen para los casos en que se lo menciona sin especificar bajo qué advocación (Nuestro Señor sin especificar).

- La imagen de la Virgen fue registrada en diferentes momentos dentro de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo; las advocaciones que no pertenecen a esos momentos fueron incluidas dentro del casillero "Virgen María en general" que incluye varias advocaciones con un total de 114 esculturas.

- Se organizaron todos los datos obtenidos en 5 grupos: imágenes del Antiguo Testamento; imágenes del Nuevo Testamento; de los Mártires, Doctores, Obispos y otros santos; imágenes de fundadores y santos de órdenes religiosas; y por último un quinto grupo donde se ubicaron las estatuas sin especificación en cuanto a su advocación.

- Es necesario aclarar que en los casos en que los inventarios mencionan imágenes sin especificar su número, se colocó un signo de interrogación para indicar que las había aunque en un número no precisado. Otra dificultad se presentó con los Cristos Yacentes. A veces en lugar de éstos se menciona sólo el sarcófago o féretro, lo cual no asegura que en el pueblo hubiera necesariamente un Cristo Yacente concebido con esa única función. Muchas veces la imagen que se desempeñaba como tal era un Cristo Crucificado de brazos articulados que desclavado de la cruz pasaba al féretro para la procesión del Santo Sepulcro. Cuando sólo aparece un asterisco se indica que en el inventario correspondiente solamente se menciona el sarcófago. En los inventarios se nombra un total de 12 Yacentes y de 12 sepulcros pero no todos se corresponden entre sí; en algunos inventarios sólo se mencionan los Yacentes; en otros sólo los féretros y en otros, ambos.

- Se incluyen algunas advocaciones más generales para los casos en que los inventarios no especifican la advocación (de la Pasión, de Nuestro Señor, etc.).

Los análisis se basan en la cantidad de esculturas por advocación en cada pueblo y la suma de las mismas en todos; en la suma de imágenes por grupo; en la división de algunos de los grupos en subgrupos. Se determinaron los porcentajes de tales advocaciones dentro de los subgrupos, grupos y dentro del total de imágenes registradas.

5.2 Tabla de reiteración de advocaciones de las esculturas en los treinta pueblos según los inventarios de 1768

Tema Iconográfico	Apóstoles	Candelaria	Concepción	Corpus	Itapúa	Jesús	La Cruz	Loreto	Mártires	San Borja	San Carlos	Santos Cosme y Damiano	San Francisco Javier	San Ignacio Guazú	San Ignacio Mini	San José	San Juan Bautista	San Lorenzo	San Luis Gonzaga	San Miguel	San Nicolás	Santa Ana	Santa María de Fe	Santa María La Mayor	Santa Rosa	Santiago	Santo Ángel	Santo Tomás	Trinidad	Yapeyú	Totales	
Grupo IV Esculturas de Fundadores y santos de Ordenes religiosas																																
SAN ANTONIO DE PADUA	1	1	1	1									1			1	1			1	2								3		15	
SAN FRANCISCO DE ASIS																1																1
SAN FRANCISCO SOLANO					1																											1
SAN PEDRO ALCÁNTARA					1																											1
SAN ROQUE					1	1	1						4					1													2	
SANTA ISABEL DE PORTUGAL																																10
SANTO DOMINGO																																1
SANTA ROSA DE LIMA																																0
SAN IGNACIO DE LOYOLA					2																											6
SAN FRANCISCO					4	1	2		1	1	1	1	1	1	1	1	3	1	1	1	1	1	1	3	2	2	2	1	3	1	36	
JAVIER					4	1	2		1	2	2	3	1	1	2	2	2	2	3	2	2	2	2	3	2	2	2	3	3	3	35	
SAN FRANCISCO DE BORJA					2	1	1		1	1	1	1	1				1							1	1	1					11	
SAN FRANCISCO DE REGIS					2	1	1					1	1				2														8	
SAN ESTANISLAO DE KOSTKA					3	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2	1	1	1					16	
SAN LUIS GONZAGA DEL JAPÓN					3	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2	1	1	1					16	
SANTOS MARTIRES					1	1	1	1	1	1	1	1	1																		7	
SAN JUAN NEPOMUCENO					1	1	1					1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	12	
SANTA TERESA																																1
Sub total Grupo IV																																179
Grupo V Esculturas sin especificar																																
ESTATUAS (sin especificar)		63			1	13	12	59	13	?				91				?	21	?	40										396	
Sub total Grupo V																																396
TOTALES	5	83	0	80	38	43	80	16	24	32	2	61	16	100	40	66	0	31	17	44	70	29	30	106	55	68	27	56	3	1265		
Porcentaje de cada pueblo en el total	0,40	6,56	0,00	6,32	3,00	3,40	3,40	6,32	1,26	1,90	2,53	0,16	4,82	1,26	7,91	3,16	5,22	0,00	2,45	1,34	3,48	5,53	2,29	8,38	4,35	5,38	2,13	4,43	0,24	100,00		

5.2.1 Análisis de tabla general

- Se contaron 869 esculturas con advocación determinada y 396 sin advocación precisa por lo que se registró un total de 1265.
- El grupo más abundante en esculturas con advocaciones determinadas es el grupo II (505 imágenes del Nuevo Testamento); le sigue el IV (179 de fundadores y santos de órdenes religiosas) seguido por el grupo I (93 imágenes del Antiguo Testamento) y finalmente se ubica el grupo III (92 imágenes de Mártires, Doctores, Obispos y otros santos). Por el número de componentes, entre el grupo II y el IV se ubica el grupo V con 396 esculturas sin especificar.
- El pueblo cuyo inventario menciona mayor número de imágenes es Santa Rosa. Los de los pueblos de Concepción y de San Lorenzo no poseen ninguna referencia a esculturas.

5.2.2 Tablas de porcentajes de advocaciones de las esculturas

A continuación se presentan cuadros donde se indica el porcentaje de cada advocación dentro del subgrupo y grupo iconográficos a los que pertenece y con relación al número total de imágenes.

	Tema iconográfico	TOTALES	Porcentaje dentro del grupo	Porcentaje en el total
GRUPO I	DIOS PADRE	2	2,15	0,16
	ANGELES EN GENERAL	44	47,31	3,48
	SAN MIGUEL ARCÁNGEL	34	36,56	2,69
	SAN RAFAEL	6	6,45	0,47
	SAN GABRIEL	4	4,30	0,32
	SANTO ÁNGEL	3	3,23	0,24
	Total Grupo I Esculturas del Antiguo Testamento	93	100,00	7,35

		Tema iconográfico	TOTALES	% dentro del sub-grupo	% dentro del grupo	% en el total
GRUPO II	Sub-grupo I	SANTA ANA	9	12,00	1,78	0,71
		SAN JOAQUÍN	8	10,67	1,58	0,63
		SANTA ISABEL	1	1,33	0,20	0,08
		SAN ZACARÍAS	1	1,33	0,20	0,08
		SAN JUAN BAUTISTA	12	3,34	2,38	0,95
		SAN JOSÉ	44	12,26	8,71	3,48
		Sub-grupo I Genealogía de Jesús	75	100,00	14,85	5,93
	Sub-grupo II	VIRGEN MARÍA (en general)	114	31,75	22,57	9,01
		ANUNCIACIÓN	3	0,84	0,59	0,24
		NATIVIDAD O PESEBRE	8	2,23	1,58	0,63
		NIÑO JESÚS	56	15,60	11,09	4,43
		NIÑO JESÚS ALCALDE	1	0,28	0,20	0,08
		JESÚS ENTRANDO EN JERUSALÉN	1	0,28	0,20	0,08
		JESÚS EN EL HUERTO	4	1,11	0,79	0,32
		SEÑOR DE LA COLUMNA	12	3,34	2,38	0,95
		ECCE HOMO	5	1,39	0,99	0,40
		CRISTO CON LA CRUZ A CUESTAS	12	3,34	2,38	0,95
		SANTO CRISTO (CRUCIFICADO)	56	15,60	11,09	4,43
		VIRGEN DOLOROSA (al pie de la cruz)	19	5,29	3,76	1,50
		LA PIEDAD	1	0,28	0,20	0,08
		CRISTO YACENTE	12	3,34	2,38	0,95
		PASIÓN (sin especificar)	31	8,64	6,14	2,45
		CRISTO RESUCITADO	18	5,01	3,56	1,42
		VIRGEN DE LA RESURRECCIÓN	1	0,28	0,20	0,08
		ASCENSIÓN DE CRISTO	2	0,56	0,40	0,16
		CRISTO DE LA PACIENCIA	1	0,28	0,20	0,08
		NUESTRO SEÑOR (sin especificar)	2	0,56	0,40	0,16
	Sub-grupo II Jesús y la Virgen	359	100,00	71,09	28,38	
	Sub-grupo III	LA VERÓNICA	1	7,69	0,20	0,08
		SAN JUAN AL PIE DE LA CRUZ	10	76,92	1,98	0,79
		SANTA MAGDALENA	2	15,38	0,40	0,16
		Sub-grupo III Otros personajes ligados a la vida de Cristo	13	100,00	2,57	1,03
	Sub-grupo IV	TRINIDAD	3	100,00	0,59	0,24
Sub-grupo IV de Hipóstasis divinas		3	100,00	0,59	0,24	
Sub-grupo V	APÓSTOLES EN GENERAL	9	16,36	1,78	0,71	
	SAN ANDRÉS	1	1,82	0,20	0,08	
	SAN BARTOLOMÉ	1	1,82	0,20	0,08	
	SAN JUAN EVANGELISTA	7	12,73	1,39	0,55	
	SAN PABLO	9	16,36	1,78	0,71	
	SAN PEDRO	12	21,82	2,38	0,95	
	SANTIAGO	4	7,27	0,79	0,32	
	SAN SIMÓN	1	1,82	0,20	0,08	
	SANTO TOMÉ	7	12,73	1,39	0,55	
	EVANGELISTAS EN GENERAL	4	7,27	0,79	0,32	
	Sub-grupo V Apóstoles y Evangelistas	55	100,00	10,89	4,35	
Total Grupo II Esculturas Nuevo Testamento		505		100,00	39,92	

		Tema iconográfico	TOTALES	% dentro del subgrupo	% dentro del grupo	% en el total
GRUPO III	Sub-grupo I	SANTA BÁRBARA	19	61,29	20,65	1,50
		SANTA CATALINA MÁRTIR	1	3,23	1,09	0,08
		SANTA CECILIA	1	3,23	1,09	0,08
		SAN ESTEBAN	1	3,23	1,09	0,08
		SAN LORENZO	1	3,23	1,09	0,08
		SAN SEBASTIÁN	3	9,68	3,26	0,24
		VÍRGENES MÁRTIRES	5	16,13	5,43	0,40
		Sub-grupo I MÁRTIRES	31	100,00	33,70	2,45
	Sub-grupo II	DOCTORES EN GENERAL	8	44,44	8,70	0,63
		SAN AGUSTÍN	4	22,22	4,35	0,32
		SAN AMBROSIO	3	16,67	3,26	0,24
		SAN LEÓN MAGNO	1	5,56	1,09	0,08
		SAN GREGORIO	1	5,56	1,09	0,08
		SAN JERÓNIMO	1	5,56	1,09	0,08
		Su Grupo II DOCTORES	18	100,00	19,57	1,42
	Sub-grupo III	SANTA MÓNICA	1	2,33	1,09	0,08
		SAN EUSTAQUIO	1	2,33	1,09	0,08
		SAN LIBORIO	1	2,33	1,09	0,08
		SAN MARTÍN OBISPO	1	2,33	1,09	0,08
		SAN NICOLÁS	2	4,65	2,17	0,16
		SAN PATRICIO	1	2,33	1,09	0,08
		SAN SIRO	1	2,33	1,09	0,08
		SAN JULIÁN	1	2,33	1,09	0,08
		SAN CARLOS	2	4,65	2,17	0,16
		SAN ISIDRO LABRADOR	21	48,84	22,83	1,66
		SANTA MARÍA DE LA CABEZA	3	6,98	3,26	0,24
		SANTA ÚRSULA	1	2,33	1,09	0,08
		OTROS	7	16,28	7,61	0,55
		Sub Grupo III OBISPOS Y OTROS SANTOS	43	100,00	46,74	3,40
		Total Grupo III Esculturas de Mártires, Doctores, Obispos y otros santos	92		100,00	7,27

		Tema iconográfico	TOTALES	% dentro del sub-grupo	% dentro del grupo	% en el total
GRUPO IV	Sub-grupo I	SAN ANTONIO DE PADUA	15	48,39	8,38	1,19
		SAN DIEGO	1	3,23	0,56	0,08
		SAN FRANCISCO DE ASÍS	1	3,23	0,56	0,08
		SAN FRANCISCO SOLANO	1	3,23	0,56	0,08
		SAN PEDRO ALCÁNTARA	2	6,45	1,12	0,16
		SAN ROQUE	10	32,26	5,59	0,79
		SANTA ISABEL DE PORTUGAL	1	3,23	0,56	0,08
		Sub-grupo I Orden Franciscana	31	100,00	17,32	2,45
	Sub-grupo II	SANTO DOMINGO	0	0,00	0,00	0,00
		SANTA ROSA DE LIMA	6	100,00	3,35	0,47
		Sub-grupo II Orden Dominica	6	100,00	3,35	0,47
	Sub-grupo III	SAN IGNACIO DE LOYOLA	36	25,53	20,11	2,85
		SAN FRANCISCO JAVIER	35	24,82	19,55	2,77
		SAN FRANCISCO DE BORJA	11	7,80	6,15	0,87
		SAN FRANCISCO DE REGIS	8	5,67	4,47	0,63
		SAN ESTANISLAO DE KOSTKA	16	11,35	8,94	1,26
		SAN LUIS GONZAGA	16	11,35	8,94	1,26
		SANTOS MÁRTIRES DEL JAPÓN	7	4,96	3,91	0,55
		SAN JUAN NEPOMUCENO	12	8,51	6,70	0,95
		Sub-grupo III Orden Jesuita	141	100,00	78,77	11,15
	Sub-grupo IV	SANTA TERESA	1	100,00	0,56	0,08
		Sub-grupo IV Otras órdenes	1	100,00	0,56	0,08
		Total Grupo IV Esculturas de Fundadores y santos de Órdenes religiosas	179		100,00	14,15

5.2.3 Análisis de las tablas anteriores

En el grupo I debe destacarse el alto porcentaje tanto de esculturas de ángeles en general como de San Miguel Arcángel en particular. Si se tiene en cuenta que el número de personajes incluido en el conjunto de ángeles es mayor que el único de San Miguel, a pesar de que éste tiene un número menor de imágenes y por lo tanto menor porcentaje, el coeficiente de repetición de

esta advocación particular es mucho mayor que el de los ángeles en general. Esto indica numéricamente la preferencia guaraní por la imagen de San Miguel que se mantiene en la actualidad en la devoción popular en las zonas de las antiguas Misiones Jesuíticas.

Dentro del grupo le sigue en importancia el Arcángel San Rafael.

En el grupo II que se divide en 5 subgrupos, el más prolífico es el subgrupo II que incluye las figuras de Jesús y la Virgen (359 esculturas) las cuales representan el porcentaje más grande como subgrupo dentro del total de imágenes inventariadas. El porcentaje de esculturas del grupo II respecto del total sólo aventaja a dicho subgrupo en un 11,54%, lo cual es poco si se tiene en cuenta que esa diferencia se reparte entre otros cuatro subgrupos.

Le sigue el subgrupo I relativo a la genealogía de Jesús; luego el subgrupo V que incluye Apóstoles y Evangelistas y a continuación el subgrupo III con otros personajes ligados a la vida de Cristo. En último lugar el subgrupo IV que sólo incluye la Trinidad.

La nota más importante para destacar dentro del Grupo II y que apoyaría nuestra afirmación presentada al comienzo, es la proporción de esculturas relativas a la Resurrección de Cristo: 18 de Cristo Resucitado y 1 de la Virgen de la Resurrección. El porcentaje del primero dentro del subgrupo II al que pertenece es de 5,01 y va disminuyendo a medida que se va ampliando el número de esculturas consideradas: dentro del grupo II el mismo es de 3,56 y en el total de imágenes inventariadas, de 1,42. Si al porcentaje anterior se le suma el correspondiente a la Virgen de la Resurrección, se obtienen las respectivas cifras: 5,29; 3,76 y 1,50.

Comparemos las imágenes pertenecientes a la Pasión y Muerte de Cristo y las de la Resurrección mencionadas en los Inventarios:

TEMA ICONOGRÁFICO	Total	Porcentaje dentro del subgrupo	Porcentaje dentro del grupo	Porcentaje dentro del total
ESCULTURAS DE LAS PASIÓN Y MUERTE	166	46,24	32,87	13,12
ESCULTURAS DE LA RESURRECCIÓN	19	5,29	3,76	1,50

El número de esculturas de la Pasión y Muerte de Cristo es muy superior al de las imágenes de la Resurrección. Para poder fundamentar la afirmación de la gran importancia dada a este tema en las Misiones Jesuíticas, hay que considerar que esa diferencia numérica se basa en el número superior de advocaciones pertenecientes a los diferentes momentos de la Pasión en comparación con el Ciclo de la Resurrección. De modo similar a lo realizado en el estudio cuantitativo de las imágenes coloniales en Buenos Aires anteriormente mencionado²⁰⁴, podemos aplicar a las cifras correspondientes a las esculturas de ambas temáticas el cálculo del coeficiente de reiteración de las imágenes del siguiente modo:

Coeficiente de reiteración de las imágenes de la Pasión y Muerte:

Nº de esculturas: 166 Nº de advocaciones: 12 **Coefic. $166\%12=13,8$**

En el cálculo del coeficiente de la Pasión y Muerte, dentro del número de advocaciones se incluyó además otros personajes que no pertenecen al Grupo II sino al III (La Verónica, San Juan al pie de la cruz, La Magdalena al pie de la cruz).

Coeficiente de reiteración de imágenes de la Resurrección:

Nº de esculturas: 19 Nº de advocaciones : 2 **Coefic. $19\%2=9,5$**

Teniendo en cuenta que la Pasión incluye más cantidad de episodios posibles de representación con relación a la Resurrección, la diferencia entre ambos coeficientes es estrecha.

²⁰⁴ GONZÁLEZ, Ricardo, *Op.Cit.*, pp.111-112

El grupo III se divide a su vez en tres subgrupos, de los cuales el que posee el mayor número de imágenes es el subgrupo III que incluye 43 figuras de Obispos y otros santos y representa el 46,74 % del grupo y sólo el 3,40 % dentro del total de esculturas inventariadas.

Le sigue el subgrupo I (Mártires) con un total de 31 esculturas que constituyen el 33,70% dentro del grupo y el 2,45% respecto de aquel número total de esculturas inventariadas.

En tercer lugar se halla el subgrupo II (Doctores) que con 18 imágenes forman el 19,57% y 1,42% respectivamente.

Dentro de este grupo III queremos destacar dos características que fundamentarían numéricamente la importancia dada también a imágenes como la de San Isidro y Santa Bárbara. En el subgrupo III, el más abundante del grupo, la figura que más reiteradamente aparece es la de San Isidro Labrador. Lo hace con un total de 21 esculturas que constituyen el 48,84 % dentro del subgrupo III, el 22,83 % en el grupo III y 1,66 % del número total de imágenes. Hay que destacar que dentro del mismo subgrupo le sigue en importancia numérica la advocación de Santa María de la Cabeza, esposa de San Isidro, cuya devoción a veces se aunaba a la de éste.

Es notablemente alto el porcentaje de esculturas de San Isidro dentro del subgrupo pues alcanza casi la mitad del mismo. El resto de las advocaciones no superan el dígito a excepción del casillero "Otros" que incluye varias de ellas. La mayoría de las demás componentes del subgrupo acusa un 2,33 %. El porcentaje de esculturas de San Isidro dentro del grupo III (22,83 %) supera el solo, por ejemplo, al porcentaje total del subgrupo II (Doctores: 19,57 %).

Dentro del grupo III y en el subgrupo I (que en orden decreciente se ubica después del subgrupo III), hay una advocación que también sigue, en orden decreciente en cantidad de imágenes, a la del patrono de los labradores del subgrupo III. Se trata de la de Santa Bárbara de la cual se contó un total de 19 imágenes y cuyo conjunto representa un 61,29 % dentro del subgrupo (con un porcentual que supera la mitad y sobrepasa también la proporción de San Isidro en su subgrupo); 20,65 % en el grupo (aquí es menor al porcentaje de San Isidro en el grupo III) y un 1,50 % en el total (menor que el correspondiente porcentual de San Isidro). En el contexto de su subgrupo, el porcentual de las esculturas de Santa Bárbara representa un alto porcentaje mientras el resto de las advocaciones del mismo, a excepción de las "Vírgenes mártires" (que incluye varios personajes) no supera el dígito. La mayoría representa un 3,23 % dentro del subgrupo; tan sólo 1,09% en el grupo III y 0,08% en el total de imágenes inventariadas.

El Grupo IV, que en orden decreciente en cuanto al número de imágenes sigue al grupo II (sin tener en cuenta el Grupo V de estatuas sin especificar), representa con sus 179 estatuas el 14,15% en el total de imágenes inventariadas. Dentro del mismo, el subgrupo más abundante en imágenes es el III, constituido por los santos de la Orden Jesuita, fenómeno que no sorprende en misiones fundadas por la Compañía de Jesús. Además de los nueve santos jesuitas mencionados en primer término se incluye a San Juan Nepomuceno que si bien no perteneció a la Compañía sino a la Orden de los Agustinos, fue tomado por los jesuitas por patrono secundario cuyo culto e imágenes difundieron.²⁰⁵

Dicho subgrupo está constituido por 141 esculturas que representan el 78,77% dentro del grupo IV y el 11,15 % en el conjunto de esculturas inventariadas. Entre los santos jesuitas el mayor porcentaje lo posee San Ignacio de Loyola, a quien sigue San Francisco Javier y luego San Estanislao de Kostka y San Luis Gonzaga en pie de igualdad. En orden decreciente se ubican San Juan Nepomuceno, San Francisco de Borja, San Francisco de Regis y por último los Tres Mártires del Japón. Cada advocación de estos santos de la Compañía representan entre 0,95 y 2,85 % en el conjunto total.

En orden decreciente dentro del grupo IV se ubica el subgrupo I (Orden Franciscana) con 31 esculturas; luego la dominica con 6 y por último otras órdenes con 1.

Hay que destacar que los temas iconográficos que consideramos tuvieron una recepción especial entre los guaraníes, en cierta manera diferente de la del resto de América colonial, los porcentajes de imágenes en cada uno de ellos respecto del total de esculturas son semejantes para

²⁰⁵ SCHENONE, Héctor, *Iconografía del arte colonial. Los Santos*. Fundación Tarea, Bs.As., 1992, vol. 2, pp. 532-533.

los casos de Santa Bárbara, San Isidro y las imágenes de la Resurrección, pero son superados por el de San Miguel que encabeza las preferencias entre los guaraníes:

San Miguel	San Isidro	Santa Bárbara	Resurrección
2,69 %	1,66 %	1,50 %	1,50 %

Entre las imágenes que se encuentran en iglesias, capillas o museos de pueblos que otrora fueron misiones jesuíticas pertenecientes al Departamento de Misiones, en Paraguay (Trinidad, Jesús, San Ignacio Guazú, Santa María de Fe, Santa Rosa, Santiago, Santos Cosme y Damián y Encarnación) se repite el mismo fenómeno de preferencias iconográficas anteriormente señaladas a través de cifras.

5.3 Comparación con estudios cuantitativos de la escultura colonial en Buenos Aires

- En el estudio iconográfico cuantitativo de la escultura colonial en Buenos Aires antes mencionado tomamos en cuenta los totales de esculturas que surgen de la suma de las obras documentadas y las sin documentar.

- En el Grupo I de Bs.As. se ubican en orden decreciente por la cantidad de imágenes, en primer lugar los Ángeles, luego San Miguel Arcángel y a continuación San Rafael. La razón entre los primeros y San Miguel es de 14 a 4, mientras que la que aparece en los Inventarios de 1768 es de 44 a 34 por lo que en éstos la diferencia entre ambos es menor; la presencia del arcángel guerrero es mayor (con relación a la de ángeles en general) en las Misiones Jesuíticas que en Bs.As. Por lo cual estas cifras indicarían que en el ámbito misionero San Miguel tenía un lugar privilegiado en la devoción de los guaraníes.

- Los estudios cuantitativos llevados a cabo por Ricardo González en Buenos Aires no señalan las diferentes advocaciones que se dan dentro del conjunto de imágenes de Cristo, por lo cual no podemos establecer comparaciones de número y porcentaje con lo que sucedía respecto del tema de la Resurrección en las Misiones Jesuíticas. En el catálogo de esculturas que agrega a continuación se hace dicha diferencia pero no aparece ninguna escultura de Cristo Resucitado.²⁰⁶

No tenemos noticias de que en Buenos Aires existieran imágenes del Resucitado fuera de las pinturas como la citada por el Profesor Schenone.²⁰⁷ Que no las tengamos no nos permite asegurar que no las hubiera pero de lo que estamos seguros es de que en dicha ciudad los esfuerzos celebratorios de la Semana Santa eran mayores para la Pasión. La Resurrección de Cristo no tenía la fuerza que tenía en el ámbito misionero. Así lo manifiesta un largo relato escrito por el padre Pereira Fernández de Mesquita²⁰⁸ donde se describen detalladamente las diferentes ceremonias de la Pasión y la participación de los vecinos porteños en ellas. Se hace referencia a la aparición del Señor ya resucitado en un trono dentro de una hornacina (no se indica que sea una escultura) pero es notable la diferencia de la importancia dada a uno y a otro momento dentro de la Semana Santa, lo que se expresa incluso en la desigual extensión y detalles descriptivos de una y otra celebración. En Buenos Aires no tenía lugar ninguna procesión de la Resurrección al modo misionero; el mismo autor, sin embargo, señala una procesión del encuentro entre la Virgen y su hijo el domingo de Pascua pero el mismo no se producía con el Hijo Resucitado sino con un Niño Jesús. Esto es todo lo que se relata acerca de la celebración de la Resurrección y no encontramos otras fuentes que mencionen imágenes de Cristo Resucitado. Evidentemente, la Resurrección representada en la figura de un Niño Jesús no tiene el sentido triunfante de los Resucitados misioneros con paños al vuelo y profusión de dorados. La falta de menciones de aquéllos no indica con certeza su absoluta

²⁰⁶ GONZÁLEZ, Ricardo, *Op.Cit.*, pp.119-198

²⁰⁷ SCHENONE, Héctor, *Iconografía del arte colonial. Jesucristo*, Fundación Tarea, Bs.As., 1998, pp. 349-350.

²⁰⁸ PEREIRA FERNÁNDEZ DE MESQUITA, Pedro, *Relación de la Conquista de la Colonia por D. Pedro de Ceballos y Descripción de la ciudad de Buenos Aires*, Bs.As., Academia Nacional de la Historia, 1980, p. 55-60.

exclusión en Buenos Aires, pero podemos afirmar que no figuraban en la liturgia regular de la Semana Santa como en las Misiones.

Este ejemplo se suma a otros tomados de diferentes zonas de Hispanoamérica fuera del ámbito de las Misiones Jesuíticas. En éstas se da mayor énfasis a la celebración de la Pasión y Muerte de Jesús que a la de la Resurrección. En esos lugares el Domingo de Pascua se realiza la misa solemne, puede haber música, baile, misachicos, importantes ferias como en el caso de Yavi, etc. Pero en ninguna se acentúa la celebración de la Resurrección como la de la Pasión y Muerte y de hecho en dichas zonas no se realiza ninguna procesión que represente el encuentro entre las imágenes de Cristo Resucitado y su Madre como en las Misiones.²⁰⁹

- En Buenos Aires, como se indica en el cuadro que sigue, el número de esculturas de Santa Bárbara representa en su subgrupo de Mártires, dentro del grupo de Mártires, Doctores, Obispos y otros y con relación al total de 397 imágenes, porcentajes menores a los de las Misiones Jesuíticas.

Santa Bárbara		
	INVENTARIOS 1768	BUENOS AIRES
En el sub-grupo	61,29 %	38,46%
En el grupo	20,65%	18,51%
En el total	1,50%	1,25%

Entre las esculturas relevadas por Ricardo González no figura ninguna imagen de San Isidro Labrador, por lo cual no se pueden establecer comparaciones numéricas con la presencia de ese santo en las Misiones Jesuíticas. El hecho de que no aparezca en el relevamiento de Buenos Aires no significa que San Isidro no tuviera sus imágenes en la ciudad. Sin embargo ese hecho nos está indicando que la importancia dada al patrono de los labradores en las Misiones no se dio del mismo modo en Bs.As., lo cual enfatiza el fenómeno dado en las primeras.

- Respecto del Grupo IV integrado por los fundadores y santos de las órdenes religiosas, la Orden mayormente representada en Buenos Aires es la franciscana; luego la de los dominicos; a continuación la de los jesuitas y finalmente la de los mercedarios y otras. En los Inventarios de 1768 la orden de los jesuitas se halla en primer lugar; en Buenos Aires ocupa el tercero.

JESUITAS		
	INVENTARIOS	BUENOS AIRES
En el grupo de las órdenes religiosas	78,77%	22,42%
En el total	11,15%	6%

5.4 Consideraciones finales como resultado del estudio estadístico

La preferencia de los guaraníes por determinadas temáticas cristianas que se comprobó frente a la notable reiteración de sus esculturas correspondientes en diferentes museos e iglesias y a través de su mención en diversas fuentes documentales, se manifiesta también en las estadísticas que se desprenden de los Inventarios de 1768. Dicha preferencia para cada caso tendría una explicación que se formula: especialmente en el capítulo 10.

Aunque basamos este estudio en las cifras que reflejan esas preferencias iconográficas en el guaraní, no hay que olvidar que dada la gran dificultad que a veces ofrecen los Inventarios de 1768, como la escasez y confusión de los datos, es necesario relativizarlos, teniendo en cuenta que las estadísticas no siempre reflejan números reales sino tendencias aproximadas, en este caso, de la distribución iconográfica en las Misiones.

²⁰⁹ Idem nota 2

A través de la preferencia por determinadas iconografías la imagen cumplió el rol de recolectar antiguas tradiciones guaraníes que se adaptaron a un nuevo contenido cristiano. Con estos ejemplos tomados del arte se vislumbra la continuidad de algunas características de la mentalidad guaraní a pesar de las aparentes rupturas que implicó la etapa misional.

Antes de concluir este capítulo quiero señalar que recientemente el investigador Ricardo González ha hecho un trabajo de cuantificación iconográfica sobre la imaginería en la Puna. Comparó los datos obtenidos con las estadísticas realizadas años atrás por él mismo para la imaginería de Buenos Aires y con las realizadas por quien escribe sobre la estadística de la iconografía de las Misiones Jesuíticas presentada en este capítulo.

González se refiere así a su trabajo: *“El trabajo está dedicado exclusivamente a la escultura devocional, ya que es esta disciplina la que aparece regularmente en todos los contextos tratados y busca presentar un panorama comparativo de la asimilación iconográfica en cada uno de ellos. Sus hipótesis centrales son las siguientes: (1) el corpus iconográfico introducido por el establecimiento español en América del Sur conformó la base de un nuevo sistema que fue reprocesado de diverso modo según el sustrato local sobre el que se insertó, (2) produciendo así subsistemas regionales internamente coherentes pero divergentes entre sí. Finalmente, (3) las características propias de cada uno de estos subsistemas fueron debidas tanto a su propia percepción estética y epistémica como a las circunstancias históricas de realización. [...]”*²¹⁰

²¹⁰ GONZALEZ, Ricardo, “Absorción selectiva y metabolización iconográfica en el arte colonial sudamericano”, en *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires, 2008.

Capítulo 6

COMPARACIÓN DE LA IMAGINERÍA JESUÍTICO-GUARANÍ CON LA IMAGINERÍA DE LOS ANDES CENTRALES.

Continuando con la idea de establecer comparaciones entre la imagerie jesuítico-guaraní y las surgidas en otros sitios del ámbito hispanoamericano colonial, como se hizo el Capítulo 5 con Buenos Aires, en este capítulo se lo hará con la imagerie correspondiente a la época colonial nacida en la zona de los Andes Centrales.

Consideré de utilidad establecer semejanzas y diferencias entre la imagerie jesuítico-guaraní y la de los Andes Centrales dado que aquí también hubo presencia de la Compañía de Jesús (como es el caso de las Misiones de Juli y el caso particular de los Padres Acosta y Arriaga) y las diferencias podrían señalar una correspondiente distinción entre los sustratos receptores del mensaje cristiano.

La comparación entre la imagerie de ambas zonas señala diferencias en cuanto a los aspectos iconográfico, estilístico, técnico y funcional. Cabe aclarar que las comparaciones sólo las establecimos en cuanto a los aspectos iconográfico y estilístico. El funcional excedería los límites de esta tesis.

En cuanto a la iconografía, por citar un ejemplo en los Andes, se coloca mayor énfasis en los momentos de la Pasión y Muerte de Cristo. En las Misiones de Guaraníes, esos momentos de la vida de Cristo eran importantísimos, pero los esfuerzos celebratorios de la Semana Santa no se concentraban sólo en ellos: también se ponía un gran acento sobre su culminación en la Resurrección.

El énfasis sobre este tema fue un aporte original de los guaraníes que revela una particular participación de la mentalidad y religiosidad de los guaraníes que determinó, como en otros casos, características religiosas y artísticas inconfundibles de las Misiones Jesuíticas establecidas en esa área étnica. Los guaraníes no sólo fueron receptores de elementos que los llevaron los jesuitas sino que también supieron participar activamente aportando la propia formación de lo "misionero" o jesuítico-guaraní.

En lo referente a lo estilístico, a diferencia de las imágenes misioneras que tienen un estilo propio e inconfundible, las andinas son más semejantes a las españolas.

En cuanto a la técnica, en las Misiones de Guaraníes es preponderante el uso de la madera (en relación al alma concedida a algunos árboles por parte de los guaraníes, como explicaremos más extensamente en el capítulo 10) mientras que en la zona de los Andes Centrales prevalecen las imágenes de vestir (en relación a la tradición textil andina).

En las áreas guaraní y de los Andes Centrales que aquí comparamos fue fundamental el papel de la población autóctona en la determinación de la imagerie cristiana que en cada una de ellas se desarrolló. Si bien hay muchos elementos en común en la iconografía de ambas, la imagerie misionera es inconfundible, más allá de su estilo, tanto por la reiteración de algunas temáticas (si bien no desconocidas, no frecuentes en otras zonas), como por el tratamiento otorgado a temas en común, como es el caso de la Pasión de Cristo antes mencionado, que dependen de la visión de la etnia local, especialmente relacionados con la vida y e la muerte.

En cierta manera, las imágenes traducen, más allá de la temática cristiana común que representan, las mentalidades ancestrales diferentes de dichos pueblos. Además, la situación colonial en cada una de las dos áreas comparadas fue distinta: mientras en los Andes los indígenas fueron vencidos por los españoles, los guaraníes de las misiones no fueron derrotados para ser conducidos a ellas. Además, el fenómeno de lo que se denomina la "extirpación de las idolatrías" fue muy diferente en una y otra región.²¹¹ Ambos factores, mentalidad ancestral y situación colonial, originaron diferencias más allá de las innegables similitudes. Como dice el Dr. Sustersic:

"El análisis de la imagerie sobreviviente nos permite conocer la mentalidad de los

²¹¹ AFFANNI, Flavia, "La imagerie de las Misiones Jesuíticas de guaraníes. Aspectos iconográficos distintivos, análisis estadístico y comparación con la imagerie andina.", en *Historia inacabada, futuro incierto*, VIII, Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas., Asunción, CEPAG, 2002. pp. 327-355.

pueblos americanos en sus fuentes más fidedignas y directas. [...] el arte de las misiones jesuíticas [...] no puede ser analizado en el conjunto del arte colonial. [...] es significativo [...] un alto grado de aislamiento, [...]."

*"[...], la relación de los guaraníes y de los chiquitos con la sociedad colonial y europea no era la de una nación vencida y humillada, como en el caso del imperio incaico, el azteca, y la mayoría de los demás pueblos americanos. El arte misionero no refleja una relación de dominadores y dominados, [...]."*²¹²

Para comprender mejor dichas diferencias es necesario hacer un breve recorrido por las circunstancias que se dieron en el proceso de evangelización de las áreas andina y guaraní en las que desempeñaron un rol fundamental los jesuitas. En ambas la evangelización pasó por procesos de extirpación de idolatrías y por otros de aceptación y asimilación de creencias religiosas americanas que llevaron finalmente a una síntesis de aportes. Las identificaciones del culto cristiano con dioses y concepciones indígenas se dieron en principio a partir de los propios evangelizadores pero a veces fueron los mismos indios los que enfatizaron algunas de esas asimilaciones como sucedió en el caso de la Resurrección de Cristo entre los guaraníes.

6.1 Proceso de evangelización en las áreas comparadas

La presencia del cristianismo en ámbitos indígenas generó sincretismos, identidades de dioses que se dieron en principio por mecanismos de los propios evangelizadores. Las manifestaciones de la textualidad colonial fomentaron asimilaciones que enseguida se fueron traduciendo en imágenes acordes a dicho pensamiento. En muchos casos, en cambio, las asimilaciones fueron realizadas por los mismos indios como es el caso del tema de la Resurrección de Cristo entre los guaraníes anteriormente mencionado.

En torno a esta cuestión se hace indispensable recurrir y reflexionar sobre conceptos que se dan en el debate postcolonial tales como aculturación, transculturación, inculturación-aceptación-adaptación-absorción, ruptura-continuidad, discurso-contradiscursos, simulación y disimulación, apropiación, etc.

Me pareció interesante realizar una somera comparación entre el ámbito guaraní y el andino en cuanto a qué sucedió en relación al sincretismo e identificación de seres sobrenaturales con el Dios de los cristianos en ambas zonas.

Para el área de los Andes, como indica Franklin Pease: *"El interés por los estudios andinos tomó un nuevo rumbo cuando pudo dejar de lado la historia de los Incas y se comenzó a investigar qué sucedió después de 1532."*²¹³ El primer paso fue el uso de fuentes coloniales. Por ejemplo en 1970 aparecieron documentos que mostraban declaraciones de autoridades y pobladores andinos en los juicios españoles y en los que se expresan opiniones de los andinos vencidos acerca de la conquista. También se conocieron documentos sobre el Taqui Oncoy y tomó nuevo énfasis el estudio de la creencia indígena a partir de los procesos de extirpación de las idolatrías, como el libro del Padre Arriaga²¹⁴ y el relato de la conversación de Tupac Yupanqui con los dioses de Huarochiri recogido por Francisco de Ávila, entre otros.

En la década del '70 Luis Millones escribió que los criterios frente a las crónicas peruanas variaron radicalmente: antes *"[...] las mirábamos como gesta castellana, relato asombroso y asombroso de lo que se iba descubriendo en país bárbaro, [...]. Narraciones como las de Titu Cusi, Guamán Poma o la (Crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua) [...] lucían marchitas por su castellano vacilante y la inserción inorgánica de párrafos y palabras quechuas. O bien por la [...] fabulación de hechos y personajes [...]."*²¹⁵ Considera Millones que el

²¹² SUSTERSIC, B.D., "Pueblos indígenas y jesuitas en el surgimiento de las nuevas culturas sudamericanas" en AA.VV., *Primer Encuentro del Mercosur. Patrimonio Jesuítico*, Buenos Aires, Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio. Argentina, agosto 1997, (en prensa), pp. 122-123.

²¹³ PEASE, Franklin, "Prólogo" en GISBERT, Teresa, *El Paraíso de los Pájaros Parlantes*, La imagen del otro en la cultura andina. La Paz. Plural Editores. Universidad Nuestra Señora de La Paz, 1999, pp. XII y XIII.

²¹⁴ ARRIAGA, Pablo José de, *Extirpación de las Idolatrías del Piru*, Bs.As., 1910.

²¹⁵ MILLONES, Luis, "Los dioses de Santa Cruz" (Comentarios a la Crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua), en AA.VV.

cambio se dio por la historia económica desde Francia y el desborde de la antropología en una etnohistoria que valorizaron los aspectos menos usados de la crónica castellana. A partir de esas disciplinas se buscó explicar las continuidades y los cambios en las culturas indígenas a partir del impacto de la Conquista. En los años '60 un reflujo indigenista marcó la búsqueda de la “visión de los vencidos” en la que se agruparon puntos de vista indígenas de la conquista en contraposición a la apología de la misma.

La crónica castellana se hizo ineficaz y se tuvo que recurrir a la documentación burocrática, censos, extirpaciones de idolatrías. Sin embargo era necesario no dejar de lado las crónicas ya usadas sino valorizar las descripciones que antes parecían innecesarias, los pasajes oscuros, etc.

6.1.1 Extirpación de idolatrías

Tanto en los Andes Centrales como en la Provincia Jesuítica del Paraguay, aun avanzado el siglo XVII, se tienen noticias de la persistencia de ciertas “idolatrías”. En el primer caso lo manifiestan en sus escritos los jesuitas Acosta y Arriaga y en el segundo, textos como los del Padre Ruiz de Montoya.

Cabe destacar que si bien los dioses principales del área andina por un lado y el Dios creador de la guaraníca por el otro fueron asimilados a Cristo, a la Trinidad, a María, los santos, etc., hubo ciertos cultos populares que, lejos de asimilarse, fueron combatidos por los jesuitas. Si comparamos ambas áreas, se observan diferencias en el modo de llevar a cabo la lucha contra las idolatrías.

a) En los Andes Centrales

La extirpación de idolatrías en los Andes fue, como lo indican las fuentes documentales, más sistemática y enfática que, como veremos, en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, debido a la complejidad de las creencias andinas en numerosos dioses principales, malquis (huesos o momias enteras de sus antepasados) y en gran diversidad de elementos sagrados o huacas entre los que se incluían desde cerros, ríos y manantiales hasta pequeñas piedras sin ninguna forma representativa.

Allí se conservaron idolatrías ocultas por más tiempo y más profusamente que en el área guaraní pues a pesar de las extirpaciones, la complejidad y lo abarcativo de las creencias andinas dejaban un margen amplio a veneraciones simuladas o disimuladas.

El jesuita Arriaga, quien escribiera *Extirpación de las Idolatrías del Piru*, fue testigo de las mismas como Visitador entre 1617 y 1621. Sus testimonios son casi contemporáneos de los escritos de Montoya acerca de las hechicerías e idolatrías en el Paraguay.

La extirpación se aplicaba a dioses, malquis y a huacas (o guacas) andinas. Los conocimientos sobre los mismos se obtienen de testimonios regionales y de documentos referentes a la extirpación de idolatrías. En éstos, los sacerdotes católicos, a diferencia de los datos que presentan los cronistas, no propusieron similitudes religiosas entre el cristianismo y las religiones andinas. Veían a las huacas, los dioses o seres sobrenaturales menores como manifestación diabólica y como el intento del “espíritu maligno” de engañar a los hombres.

Según los especialistas en el tema, entre las creencias de los indígenas del mundo andino no existía la idea abstracta de Dios ni siquiera una palabra que lo expresara. Sin embargo, poseían en el imaginario una serie de seres sobrenaturales incluso ordenados jerárquicamente, conocidos con nombres propios pero sin términos que los manifestaran como tales. Lo sagrado se expresaba con la palabra huaca que tiene diversos significados. En quechua significa guaca-templo de ídolos, figurillas, lugar de adoratorio; en aymará: ídolos en forma de hombre, camero, etc. y los cerros que adoraban; en mochica: ídolo, santuario, objeto sagrado.

Por lo tanto huaca es lo sagrado, pero como dice María Rostworowski: “[...] como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo. En el ámbito andino, lo sagrado

envolvía el mundo y le comunicaba una dimensión y profundidad muy particulares."²¹⁶

Esto se explica con una palabra quechua "camaquen" que, aunque Fray Domingo de Santo Tomás en su *Lexicon* lo tradujo erróneamente como "alma" para adaptarla a la necesidad de explicar el cristianismo, significa fuerza vital o primordial que anima la creación. Era poseída tanto por los hombres, como por momias de los antepasados, animales y objetos inanimados (cerros, piedras, arroyos, etc.) Para los andinos esos seres les proporcionan alimentos, tierra y buena salud.

En el universo sacro, las huacas son la esencia del poder de lo divino en un nivel tangible y material.²¹⁷

En relación a los dioses menores y huacas se halla el concepto de guanca (piedra) pues en la mentalidad andina dichos seres sobrenaturales se transformaban en formas pétreas. Así lo expresa, por ejemplo, Avendaño, Visitador y extirpador de idolatrías. De los indios recogió declaraciones sobre el sentido que daban a las petrificaciones: "[...] *adoran otros ídolos de piedra por decir que eran los fundadores o patrones de los pueblos [...]*."²¹⁸

Ávila informó sobre personas o dioses convertidos en piedras que sin embargo conservaban bien la capacidad de hablar y comunicarse con los hombres.

El Padre Arriaga señaló que la mayoría de las huacas eran de piedra y eran representación de montes, ríos y antepasados; en general no tenían figura alguna: a veces de mujer, hombres o animales.²¹⁹

Para Duviols²²⁰ la petrificación significaba peremnitzación y sacralización. Desde una piedra el alma de una divinidad o de un ser humano que en ella entraba podía dar oráculos y responder a interrogantes.

Ante el choque de la conquista que había quebrado el orden sobrenatural y profano, la población andina buscó una forma de explicar lo sucedido y de rehacer tal orden (mañay). Es entonces cuando aparece el movimiento Taqui Oncoy (oncoy: danza, ceremonia unida al calendario agrícola; Taqui: enfermedad. O sea, enfermedad de la danza) que fue detectada en 1564 por Cristóbal de Albornoz en el sur de los Andes centrales en lo que actualmente es el departamento de Ayacucho. Se extirpó en pocos años después de que 80.000 indígenas fueran acusados y condenados por idolatría. Su centro se ubicó en Huamanga aunque se extendió también al Cuzco, Arequipa, Lima, La Paz.²²¹

"*El mensaje decía que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adorasen las cruces, ni imágenes, ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos sino con ellos, y que ayunasen [...], ni comiesen sal, ají, ni maíz, ni teniendo cópula con sus mujeres sino sólo bebiendo [...] chicha [...]*."²²²

Además no podían escuchar a los curas ni vestir como los españoles y no tener contacto con ellos bajo amenaza de convertirse en animales.²²³ Este movimiento o secta será tratado más profundamente en el próximo capítulo.

Como considera Castro Klaren²²⁴, aun tan tarde como en 1621 cuando el Padre Arriaga publicó su trabajo sobre la extirpación de las idolatrías, era claro que los pueblos se aferraban a conservar sus dioses. Frente a la ruptura que significó la irrupción en América de la conquista española, los indígenas plantearon la continuidad del cosmos andino pero no como el restablecimiento del mundo Inca sino el de una instancia anterior: la vuelta de las huacas.

Los jesuitas como Acosta y Arriaga se vieron involucrados en la extirpación de las idolatrías por el conocimiento que tenían de los indígenas: "[...] *fueron a ayudar en tan gloriosa empresa al*

²¹⁶ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, *Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Inst. de Estudios Peruanos, 1986, p.10.

²¹⁷ CASTRO-KLAREN, Sara, "Dancing and the Sacred in the Andes: From the Taqui-Oncoy to Rasu-Ñiti", en GREENBLATT, Stephen, *New World Encounters*, p. 167.

²¹⁸ ROSTWOROWSKI, María, *Op.Cit.*, p.63.

²¹⁹ ARRIAGA, Pablo José de, *Op.Cit.*, Cap. II p.12.

²²⁰ DUVIOLS, Pierre, "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad" en *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1973, Tomo XXIX, p.165.

²²¹ CASTRO-KLAREN, Sara, *Op.Cit.*, p.162.

²²² MILLONES, Luis, *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales*, Bs.As., Editorial Biblos, p.5.

²²³ CASTRO-KLAREN, Sara, *Op.Cit.*, p.161.

²²⁴ CASTRO KLAREN, Sara, *Op.Cit.*, p. 162.

doctor Ávila [...] seis padres de la Compañía de los más antiguos y prácticos en las cosas de los indios por diversas partes, [...].”²²⁵.

El Padre Acosta escribe: “[...] para extirpar la idolatría, quitarla primero de los corazones, sobre todo de los reyes, curacas y principales, a cuya autoridad ceden los demás prontamente y con gusto.”²²⁶

Arriaga participó de la extirpación de idolatrías como visitador y acompañó en ocasiones a Avendaño y a Francisco de Ávila, de quien dice ser el descubridor de las idolatrías por esa época.

En el Cercado de Lima se hizo la casa de Santa Cruz donde se recogió a los ministros de la idolatría, algunos de cada pueblo para escarmiento de los demás. Se haría un colegio para los hijos de los caciques y se mandarían visitadores a todas partes con el fin de evitar las idolatrías.

En el Capítulo II de su obra Arriaga menciona los dioses que adoran los indios: Inti, Quilla, Oncoy, Libiac, Mamacocha y Pachamama. Pero también adoran a los manantiales y ríos: “[...] cuando van a pasarlo, tomando un poco de agua con la mano, y bebiéndola, le piden hablando con ellos, que les dejen pasar, y no les lleven, y esta ceremonia llaman mayuchulla [...]”²²⁷. También lo hacen a cerros, montes y piedras grandes, a los que llaman con nombres particulares y sobre los que tienen fábulas de metamorfosis pues dicen que antes fueron hombres; a sierras nevadas y a las pacarinas de donde dicen descender.

Arriaga luego diferencia entre huacas fijas, como son las dichas anteriormente, que adoran como a dios, y las móviles, que son las ordinarias que pertenecen a cada pueblo y que son aquellas a las cuales se ha quemado. De las primeras dice: “[...] y ya que no se les puede quitar delante de los ojos porque son fijas [...], se les procura quitárselas del corazón enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentira, [...]”²²⁸. De las móviles dice que generalmente son de piedra con o sin figuras, de hombres, mujeres o animales. Indica que algunas de ellas son hijos y mujeres de otras huacas.

Más adelante Arriaga señala otros objetos de idolatría como los malquis, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores²²⁹ y conopas, que son sus dioses lares y penates, y consisten en piedras pequeñas con alguna característica particular.²³⁰

En el siguiente capítulo se refiere a los ministros de la idolatría que comúnmente se llaman hechiceros, aunque aclara “[...] son raros los que matan con hechizos [...] que tienen el nombre general de Vmu o Laicca” (que significa padre o viejo). Hay diversos oficios y ministerios.²³¹

Es evidente la relación establecida por Arriaga entre dichos cultos y el demonio que los inspiraba. Considera que los que más merecen el nombre de hechiceros son los cauchus o runap micuc (el que come hombres), muy temidos por los mismos indios y son un género de brujos que mataron a mucha gente, especialmente a muchachos. Cada uno tiene discípulos y soldados. Se relata como en ocasiones chupan la sangre de alguien que se halla dormido y quien muere a los pocos días.²³²

En el capítulo IV Arriaga menciona qué elementos y de qué modo se ofrecen a las huacas.²³³ Más adelante se hace referencia a las fiestas solemnes que a ellas se dedican y la preparación para las mismas.²³⁴ En el capítulo IV se refiere al abuso y superstición, como por ejemplo la veneración de los que se ahorcaban.

Una parte muy importante del texto de Arriaga se ofrece en el capítulo VIII donde plantea el concepto de disimulación practicada por los indios que consistía en fingir veneración por algo mientras en realidad se la tenía por otra cosa que se mantenía oculta: o sea consistía en esconder lo que había. Un ejemplo se da en la fiesta de Corpus Christi durante la cual, según Arriaga, en realidad los indios celebran la de Oncoy Mitta, en honor a la aparición de las siete cabrillas (oncoy)

²²⁵ ARRIAGA, Pablo José de, *Op. Cit.*.

²²⁶ ACOSTA, José, *De Procuranda Indorum Salute*, Madrid, Ediciones España Misionera, 1952, p. 464.

²²⁷ ARRIAGA, *Op. Cit.*, Cap.II, p. 11

²²⁸ *Ibidem*, Capítulo II p. 12

²²⁹ *Ibidem*, p. 14

²³⁰ *Ibidem*, p. 14

²³¹ *Ibidem*, pp. 18-19

²³² *Ibidem* p. 22

²³³ *Ibidem* p. 24-27.

²³⁴ *Ibidem* p. 27-32.

a las que adoran para que no se seque el maíz: “[...] llevaban en la procesión del Corpus dos corderos de la tierra vivos cada uno en sus andas, por vía de fiesta y de danza, y se supo que realmente eran ofrendas y sacrificios ofrecidos a dos lagunas, [...] a donde [...] tuvieron origen las llamas. Y ha llegado a tanto esta disimulación o atrevimiento de los indios, que ha acontecido que en la fiesta del Corpus, poner una huaca pequeña en las mismas andas al pie de la Custodia del Santísimo Sacramento, muy disimuladamente. [...]. Y un Cura me dijo, que había hallado las Huacas en los huecos de las peanas de los Santos del Altar”.²³⁵

También por el Padre Arriaga se conoce otro ejemplo de disimulación: “[...] en Huarochiri, [...], para adorar un ídolo en figura de mujer llamada Chupixamor y Mamayoc, hacían fiesta a una imagen de Nuestra Señora de la Asunción y para adorar un ídolo varón llamado Huayhuay, hacían fiesta a un Ecce Homo”.²³⁶

El P. Arriaga dice que los indios encubrían cuidadosamente sus huacas y por lo tanto era difícil descubrirlas; eran tenaces en seguir adorándolas y advierte que era necesario desterrar todo lo que hubiera debajo de la cruz colocada sobre las huacas quemadas y se las echara al río, porque se hallaron sacrificios que ofrecían a las huacas quemadas alrededor de esas cruces²³⁷. Atribuye la continuación de la idolatría a causas extrínsecas como el descuido de los curas que castigan cosas mínimas y dejan pasar lo importante, pero también a dos intrínsecas que consisten en dos errores con que el demonio y sus ministros engañan a los indios: 1) Lo que los padres predicán es verdad porque Dios es bueno, pero todo lo que enseñan es para los “viracochas”²³⁸; para ellos, en cambio, sólo valen sus huacas, malquis y sus fiestas. Las imágenes cristianas son las huacas de los “viracochas”²³⁹. 2) Consideran que pueden practicar las dos religiones al mismo tiempo:

“Y así sé yo donde de la misma tela, que habían hecho un manto para la imagen de nuestra Señora, hicieron también una camiseta para la huaca, porque sienten y dicen que pueden adorar a sus huacas, y tener por Dios al Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, [...]”²⁴⁰

Aquí se ve muy firme la intención de Arriaga de continuar con las extirpaciones pues considera que no se puede tener ambas religiones al mismo tiempo. Esto es importante tenerlo en cuenta porque más adelante, en cambio, veremos el sincretismo que fue fomentado por los padres estableciendo similitudes entre los dioses andinos mayores y el Dios de los cristianos, situación diferente del rechazo que Arriaga muestra por “las mezclas” que los indios hacían de ambas religiones, por ejemplo, en las ceremonias de la Semana de Todos los Santos²⁴¹.

Se menciona que se conservaban cuatro cuerpos enteros secos con plumería y ricamente vestidos, a los que adoraban y consultaban en sus necesidades, semejante a lo relatado por Ruiz de Montoya sobre los guaraníes. Dichos cuerpos eran hijos de una huaca.²⁴²

Arriaga concluye que los indios ponen gran cuidado en encubrir sus huacas y por lo tanto es difícil descubrirlas. Para evitar dichas idolatrías los curas, según él, deben hacer las cosas como deben: practicar la justicia, predicar y catequizar siempre y de verdad. Hace referencia a la importancia otorgada por los jesuitas al hecho de que se sepa la lengua indígena, a la prédica, a la Eucaristía y al ornato de la iglesia²⁴³.

En el área de los Andes Centrales los cronistas percibieron una contraposición entre la religión oficial incaica y los cultos populares anteriormente descritos haciendo un paralelo con la lucha de la Iglesia Católica contra la brujería en Europa. Así, por ejemplo, se lo ve en la *Crónica* de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Éste era una curaca de rango medio que consideraba que el éxito de los monarcas incas se dio en la medida en que se habían ceñido al culto del Supremo Hacedor (Viracocha), máximo logro de la filosofía “precristiana” de los incas. En cuanto los incas se desviaban de esto, se producía la reiterada vuelta a las huacas, cultos locales

²³⁵ Ibidem, Cap. VIII, p. 45.

²³⁶ Ibidem, Cap. VIII, p. 45.

²³⁷ Ibidem, Cap. XVI, p. 95.

²³⁸ Nombre dado a los primeros españoles según el Inca Garcilaso.

²³⁹ ARRIAGA, P.J., *Op. Cit.*, p.47.

²⁴⁰ Ibidem, Cap. VIII, p. 47.

²⁴¹ Ibidem, Cap. IX, p.52.

²⁴² Ibidem, Cap. X, p. 59.

²⁴³ Ibidem, Cap. XI.

ligados a levantamientos de curacas que el cronista vincula con la decadencia del impero inca. En consecuencia el cronista en su texto opone por un lado huacas/curacas contra Supremo Hacedor/Incas y sobre esta dialéctica narra la historia. Juan de Santa Cruz integra a América indígena en el contexto de la historia universal. Recurre a un tópico de la crónica indiana: el relato de Santo Tomás (Tonapa) basándose en una tradición cristiana de que el Apóstol había viajado a América para evangelizar. Pero el tema central de su historia es la oposición entre el culto de Viracocha y el de las huacas, considerado éste como demoníaco por el cronista. Tonapa iba destruyendo huacas terroríficas. El cronista cristianizó a los dioses incas y puso en sus bocas himnos religiosos con lo que se intentó una asimilación con el cristianismo²⁴⁴.

La crónica termina con los tres últimos incas: Tupac Yupanqui, Guayca Capac y Guascar con los cuales, según él, se dio paso a la decadencia debido al abandono del culto de Viracocha y a la aceptación y retorno del culto de las huacas. En consecuencia ve la llegada de los españoles y del cristianismo como redención por los pecados de la dinastía imperial que se habría manifestado en pestes y hambrunas.

b) Misiones Jesuíticas de Guaraníes.

A diferencia de lo sucedido en los Andes, no hay testimonios documentales de una extirpación sistemática y violenta de las idolatrías, pues en general las creencias de los guaraníes, menos complejas y de religiosidad más profunda, no preocuparon a los misioneros del modo en que lo hicieron las de los andinos. Son muchos los testimonios de los jesuitas referidos a la religiosidad que caracteriza el “modo de ser guaraní” que facilitó luego la profunda devoción cristiana en las misiones. El Padre jesuita Alonso Barzana, por ejemplo, así se refería a la religión de los guaraníes en una carta de 1594 antes mencionada:

*“No tiene esta nación ningunos ídolos que adore; [...] nunca conoció sino un Dios, a quien llaman Tupa, criador de todas las cosas. De donde tuvieron noticia de Dios, no se sabe [...] es voz común, [...], que vino, [...] a predicarles [...] Paizume [...]. Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa, y si los cristianos les hubieran dado buen ejemplo, y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos sino devotos cristianos.”*²⁴⁵

En las Misiones, de hecho, sólo fueron perseguidas las prácticas que tenían que ver con la hechicería y el culto a los huesos de chamanes muertos. Ruiz de Montoya se refiere a dicho culto en su obra referida a la conquista espiritual del Paraguay:

*“[...] Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos Magos [...]”*²⁴⁶

*“[...] Las supersticiones de los magos se fundan en adivinaciones por lo cantos de las aves, de que han inventado muchas fábulas, en curar y con embustes, chupando al enfermo las partes lesas, y sacando él de la boca cosas que lleva ocultas, mostrando que él con su virtud le ha sacado aquello que le causaba la dolencia, como una espina de pescado, un carbón o cosa semejante. Los peores y más perniciosos son los enterradores cuyo oficio es matar, enterrando en la casa del que desea matar algunas sobras de su comida, cáscaras de fruta y pedazos de carbón, [...]”*²⁴⁷

En la misma obra, el P. Montoya cuenta acerca de cuerpos de hechiceros que eran reverenciados en una suerte de templos guaraníes: los domingos cuando trataba de juntar a sermón y misa desaparecían todos los indios. No supieron la causa hasta que un joven les informó que en tres cerros había tres cuerpos muertos que decían a los indios que no escucharan la predicación de los padres. Se decía que habían resucitado y que vivían como antes de morir. Los sacerdotes decidieron salir de noche a buscar dichos cuerpos mientras otro padre distraía a los indios que finalmente terminaron por enterarse. Mientras tanto, dos de los padres subieron a la cumbre de uno de los montes y descubrieron un templo donde se honraban los huesos secos. Vieron a la redonda

²⁴⁴ MILLONES, Luis, "Los dioses de Santa Cruz ..., p. 134

²⁴⁵ BARZANA, S.J., Alonso de, "Carta a Juan Sebastián..., p.93

²⁴⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La conquista espiritual del Paraguay*. Rosario. Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, p.

77.

²⁴⁷ Ibidem, p.80.

muchas ermitas donde se albergaban los indios cuando iban en romería al lugar. El templo era grande y preparado y allí había un cuerpo colgado de dos palos en una red o hamaca y las cuerdas adornadas con vistosas plumas. “En lo anterior de templo había muchos bancos donde se sentaba el pueblo el cual oía las respuestas que el demonio daba. [...]”²⁴⁸ Los padres recogieron los huesos, las plumas y los arcos y secretamente los llevaron al pueblo.

Los otros dos jesuitas, uno de ellos el mismo Ruiz de Montoya, fueron por otro lado y al llegar a un especie de templo no hallaron más que ofrendas: los cuerpos habían sido trasladados para que no fueran hallados por los padres.

Ruiz de Montoya cree que todo esto es obra del demonio y manifiesta: “[...] el deseo nos daba de hallar aquel demonio, [...]”.

Según cuenta un indio el cuerpo muerto adorado gritaba: “[...] pidiéndole [...] llevasen de allí, [...], porque en mi busca vienen aquellos malos hombres a cogerme, con ánimo de quemarme, [...]” y amenazante agrega: “[...] si estos me maltratan haré que caiga el fuego del cielo y los consuma y que crezcan las aguas e inunden la tierra, y convocaré a mis amigos [...], para que venguen la injuria que me hicieron”.²⁴⁹

Con este aviso libraron ese cuerpo y otro cercano para que “[...] dos demonios se defendiesen mejor de dos sacerdotes [...]”.²⁵⁰

Montoya se siente más poderoso que esos demonios y sabe que la providencia está con ellos.

Llegaron los padres al lugar donde se encontraban los cuerpos y todos los indios huyeron menos dos que con flechas intentaron matar a los curas.

Abrieron la red donde había unos hediondos huesos: “El cuerpo había sido de un gran mago y muy antiguo, [...]. Enterráronle en una iglesia pequeña [...] y [...] desde la sepultura se oía dar voces diciendo: ‘sacadme de aquí que me ahogo’, [...], así lo hicieron y lo pusieron en el templo donde hablaba por él el demonio [...]”.²⁵¹

Este mismo tipo de actitud de robo de cadáveres se dio también en los Andes.

El capítulo XXIX²⁵² de la misma obra de Montoya es una clara manifestación del proceso de extirpación de idolatrías: “[...] vedamos a todos los cristianos que no comiesen de aquellas ofrendas, por haber sido hechas al demonio; [...]”

Más adelante cuenta que en cierta oportunidad se enteraron de que los indios del pueblo reverenciaban los cuerpos de varios hechiceros en una suerte de templos guaraníes.²⁵³ Los padres recogieron los huesos y las plumas que los acompañaban y en secreto los llevaron al pueblo: “Junta toda la gente en la iglesia, se les hizo un sermón, en que se trató del verdadero Dios [...] y engaños del demonio, [...]. Hicieron su acto bien fervoroso de detestación de toda creencia vana y idolatría, [...]” Los Padres mostraron los huesos a todos: “[...] traían leña para quemarlos, y así se hizo en presencia mía para que no llevasen algún hueso, y con él continuasen su mentira.”²⁵⁴

Desde 1613 y durante ese siglo los jesuitas experimentaron manifestaciones chamánicas contra la prédica cristiana. Los chamanes que las encabezaban eran considerados verdaderos demonios por los Padres. Es llamativo que en dichas manifestaciones esos líderes religiosos recurrieran al discurso cristiano para persuadir a los otros indios a seguirlos. Los chamanes se revelaban como “dios trino”, “dios resucitado”, hacían simulación de bautismos, en algunos casos parodiaban las misas y se vestían como sacerdotes. Todos poseían una natural retórica y elocuencia²⁵⁵.

En síntesis, si bien los jesuitas fueron capaces de llevar a cabo la práctica de la inculturación

²⁴⁸ Ibidem, cap. XXVIII, p. 133.

²⁴⁹ Ibidem, Cap. XXVIII, p. 133

²⁵⁰ Ibidem, Cap. XXVIII, p. 133

²⁵¹ Ibidem, Cap. XXXVIII, p. 134.

²⁵² Ibidem, cap. XXIX, pp. 135, 136.

²⁵³ Ibidem, cap. XXVIII, pp. 131-134.

²⁵⁴ Ibidem, cap. XXXIX, pp. 135-136.

²⁵⁵ CHAMORRO, Graciela, *A Espiritualidade Guarani, Uma Teologia Amerindia da Palavra*. Sao Leopoldo- R.S. Instituto Ecumenico de Pós-Graduacao. Escola Superior de Teologia, 1998, pp. 63-73.

y supieron respetar, por ejemplo, elementos de la religión incaica y guaraní, sin embargo, al mismo tiempo, frente a cultos más populares y clandestinos adoptaron una enérgica posición contraria y lucharon por desarraigarlos tanto en el área andina como en la guaraníca, aunque en esta última no hubo una extirpación sistemática como en la primera. En el caso andino las extirpaciones de idolatrías fueron más extendidas y violentas.

Como se puede apreciar a partir de los textos de Ruiz de Montoya, Acosta y Arriaga entre otros, se trataba de extirpar todas aquellas creencias y cultos relacionados con la hechicería y el demonio. La lectura de las fuentes nos fue mostrando en qué modo relacionaban con el demonio dichos cultos y las actividades de los hechiceros a ellos vinculados. Ante esto los jesuitas no cedieron; no hubo posible aceptación y, por lo tanto, aquí se dio lugar a una ruptura. Sin embargo, no todo lo precolombino fue "extirpado"; por el contrario, pudo ser aceptado en cuanto era compatible con el cristianismo y en numerosos casos surgieron identificaciones cristianas con los dioses "oficiales" (los del Imperio Inca o dioses guaraníes como Tupá), de los cuales surge la idea del "Creador Supremo", "Supremo Hacedor", etc. En esta "continuidad" jugaron un papel importante los textos coloniales como claramente lo indica el de Juan de la Santa Cruz y los de Ruiz de Montoya.

6.1.2 Asimilación de creencias indígenas con el cristianismo: el testimonio de las imágenes.

Dijimos que tanto en los Andes Centrales como en las misiones de guaraníes, si bien por un lado se produjeron extirpaciones de idolatrías, por el otro se dio una búsqueda por parte de los religiosos de hallar similitudes entre el cristianismo y la religión de los conquistados. Se fue desarrollando un proceso que algunos llaman sincretismo. Calzavarini escribe: *"Definimos el sincretismo en el conjunto de los grandes procesos, que llevan a sistemas de transculturación; es decir, lo entendemos como fenómeno histórico que, en 'co-presencia' de diversidades socio-culturales, tiende a incluir y no a excluir nuevos elementos existenciales. La dinámica de tal contexto se origina en momentos de comunicación intensa, donde por las cercanías de las experiencias, los aspectos discordantes se reajustan entre sí. Se trata de otra articulación que, integrando elementos antiguos, puede reproponerse en las nuevas circunstancias de vida del grupo.[...]. La singularidad de las partes, queda fiel a sus orígenes, adaptándose a la contextualización que se impone. [...]"*²⁵⁶ Señala Calzavarini que el elemento "ganador" es precisamente quien logra redefinir la globalidad del conjunto.

San Agustín²⁵⁷ había planteado la idea de que Dios había dejado su huella también en el hombre no cristiano. Durante el Humanismo, Marcilio Ficino y Pico della Mirándola buscaron especies de trinidades en las creencias grecorromanas como es el caso del Hermes Trimegisto.

La táctica general de la evangelización en América se dio en parte utilizando la superposición del culto de Dios, la Virgen y los santos sobre los seres sobrenaturales del lugar conquistado.

Se puede percibir este procedimiento en la imaginería cristiana producida entre los indios.

a) En los Andes Centrales

En el ámbito de los Andes Centrales, los religiosos utilizaron los nombres y lugares incas y preincas cristianizándolos. Como dice Teresa Gisbert: *"[...] influyó la pervivencia del culto a los antiguos dioses prehispánicos. Los doctrineros se preguntaron,[...], si aquellos dioses no eran vestigio de la revelación divina alterada, según ellos, por el demonio. Se planteó la tesis de que el mundo indígena había llegado al conocimiento de Dios creador tan sólo mediante el entendimiento; así lo predicaba Avendaño en el año de 1648 en su Sermón II, cuando decía:*

²⁵⁶ CALZAVARINI, Lorenzo, "La fiesta de Todos los Santos en el universo cultural Chapaco", en AA.VV., *Anuario de la Academia Boliviana...*, pp.101-102.

²⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948. Libro VI, Cap. X; libro XV, cap. VII.

*'Aunque la fe nos enseña [...] que hay Dios, con todo eso los filósofos gentiles, con la razón natural, sin la fe, alcanzaron a saber que hay Dios...y le llamaron Pachacamac, que quiere decir ánima del mundo...'*²⁵⁸

Según algunos estudiosos de la religión andina, allí no existía el monoteísmo y ni el Sol, ni Viracocha, fueron dioses creadores del ser humano. En general se creía que los hombres procedieron de distintas pacarinas (lugares de origen como piedras, fuentes, lagunas, cuevas, animales, etc.). En tiempos incas Viracocha pasó a ser considerado dios creador andino. Los evangelizadores entonces utilizaron su nombre para explicar el concepto de Dios. Para Acosta era el "Supremo Dios". Su nombre significa: vira (grasa: ánima) y cocha (agua, lago): espíritu del agua o del lago. Creador de la primera humanidad a la que destruye por agua, después de la oscuridad hace surgir del Titicaca al Sol, la Luna y finalmente a una nueva humanidad. Desplaza a antiguos cultos como creador y regenerador. Adoraban también al Sol (Inti), y al trueno (Illapa), los cuales se unieron a Viracocha para conformar la tríada incaica más importante. En cuanto a la Trinidad dice María Rostworowski: "*Los religiosos se sirvieron del fenómeno natural del trueno, rayo y relámpago para crear tres ídolos o personajes distintos y explicar el misterio de la Santísima Trinidad, inventando la palabra intiyllapa para junto con la voces illapa y chuquilla formar un remedo indígena del credo cristiano, confundiendo de ese modo el verdadero pensamiento indígena.*"²⁵⁹

Para el Inca Garcilaso el Ser Supremo era Pachacamac; Viracocha fue un error de los españoles. Según él los incas habían abrazado los conceptos de único Dios al que no osaban nombrar y al que tampoco le hacían templos ni ofrecían sacrificios²⁶⁰.

Se entró así en un proceso de asimilaciones que estableció otras correspondencias entre los antiguos dioses prehispánicos con Dios, la Virgen y los santos de la Iglesia Católica: Dios con Viracocha, la Virgen con Pachamama (Madre tierra), Santo Tomás o San Bartolomé con Tunupa y Santiago con el dios del rayo Illapa. Este último, del sur andino, era dios del trueno, rayo y tempestad; era antiguo pero fue adoptado por los incas. Santiago quedó identificado con Illapa en el milagro del Sunturhuasi cuando en Cuzco al grito de "Santiago" y durante una tormenta los españoles vencieron a las tropas de Manco II en 1536. En España también se creía que cuando había truenos era el caballo de Santiago galopando por los cielos y los soldados españoles invocaban a gritos al apóstol antes de disparar los arcabuces. Desde ambas vertientes y hasta el día de hoy persiste la asimilación entre Santiago (Illapa) y el rayo²⁶¹. Tanto es así que Arriaga percibe en la insistencia de los indios en poner a sus hijos el nombre de Santiago una gran superstición entorno a Illapa. Dice en sus Constituciones que ningún indio se llamará con nombres de huacas ni de rayo y así no podrá llamarse Santiago sino Diego²⁶².

Entre las características internas de la evangelización en el Perú, Millones coloca la prédica, los sacramentos y los símbolos externos²⁶³. De estos últimos se pueden mencionar los templos y cruces que se ubicaban sobre santuarios prehispánicos. Sobre antiguos adoratorios se establecieron en el siglo XVI cultos marianos para desviar las creencias indígenas hacia la nueva religión. Un santuario de la Virgen, por ejemplo, se construyó sobre una huaca de la luna llamada Sian que en quechua significa "casa de la luna".

Por un lado, las cruces levantadas como instrumento de triunfo sobre las huacas quemadas durante la extirpación de idolatrías crearon resistencia entre los indígenas; pero por otra parte, al ser construidas frecuentemente con material de ruinas de templos prehispánicos inspiraron veneración como restos de huacas. La universalidad de la cruz como símbolo sagrado complicó aún más la situación.

Millones explica el por qué del arraigo inmediato del culto de los santos: su ligazón a los

²⁵⁸ GIBBERT, Teresa, *El Paraíso de los Pájaros Parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural Editores, Universidad Nuestra Señora de La Paz, 1999, p.69.

²⁵⁹ ROSTWOROWSKI, María, *Estructuras andinas del poder...*, p. 41.

²⁶⁰ INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, Libro II, Cap. 2, pp.62, 63.

²⁶¹ GIBBERT, Teresa, *El paraíso de los pájaros...*, p. 76.

²⁶² ARRIAGA, Pablo José de, *Op.Cit.* p.130.

²⁶³ MILLONES, Luis, *Introducción al proceso de aculturación...*, pp. 15-37.

estratos populares españoles y con ellos la relación diaria de ofrendas y pedidos. “*El culto a los santos parece compatible con la idea de una [...] religión popular prehispánica indemne de la primera arremetida evangelizadora [...]*”²⁶⁴. De ser así, ambas religiones por su relación con estratos sociales semejantes tuvieron posibilidad de interrelacionar sus elementos “ingresando los santos con estratos análogos en la mentalidad aborígena”²⁶⁵.

Estas asimilaciones entre concepciones religiosas tuvieron apoyo iconográfico y la imagen se convirtió así en un medio de expresión y transmisión de dicho proceso cultural.

Como lo señala Arriaga²⁶⁶, entre las creencias andinas se hallaba la de considerar huacas a cerros altos y sierras nevadas. Algunas eran masculinas y otras femeninas. Dado que este tipo de huaca fija no se podía “extirpar”, la Iglesia produjo la identificación de María con la Pachamama (como apariencia de cerro mayor nevado femenino). Se conocen algunas pinturas sobre tela de época virreinal en las que se aprecia dicha asimilación representada artísticamente, aunque su número es escaso. Por ejemplo, en *Virgen del Cerro*²⁶⁷, pintura anónima del siglo XVIII, se identifica a la Virgen con el Cerro de Potosí. La composición muestra una montaña donde aparece un rostro femenino y las manos, que corresponden al mismo personaje, con las palmas abiertas. A los pies se ubican, de un lado el Papa, un Cardenal y un obispo, y del otro Carlos V y detrás de éste un cacique. Ascendiendo al cerro se ve al Inca y en la parte superior la Trinidad a cuyos lados, debajo de la nube que la sostiene, se hallan el Sol y la Luna, como presencia de antiguos dioses. La relación plástica Virgen-Cerro parte del texto del agustino Alonso Ramos Gavilán que escribe: “[...] así como el sol derrama sus rayos en la Tierra, haciéndola madre para que beneficie a los hombres, Dios deposita sus rayos en María, haciéndola también madre para beneficiar al hombre. [...]. María es la montaña de donde sale esta roca sin pies ni manos, que es Cristo.”²⁶⁸.

Esta representación muestra claramente la influencia indígena en la iconografía cristiana y la importancia de la participación de órdenes religiosas como las de los agustinos y jesuitas en lo referente a la conciliación entre antiguos cultos indígenas y el cristianismo.

José de Mesa cita el texto de una carta del P. Arriaga de 1599 en referencia al Cerro de Potosí: “[...] desde tiempo inmemorial han tenido extraña devoción acudiendo allí a hacer sus ofrendas y sacrificios [...]”²⁶⁹, con lo que queda claro que este cerro era una huaca adorada. Por estos textos se sabe que también se llamaba Coya (minas) que significa reina (identificación femenina). Dice José de Mesa: “*El culto idolátrico preexistente en el cerro de Potosí obligó a la autoridades religiosas [...] a cristianizar el mito identificando a la montaña con la Virgen María, sinónimo de madre-Pachamama*”²⁷⁰.

Cabe destacar que la relación montaña-Virgen se mantendrá vigente como devoción hasta la actualidad.

Otro modo de introducción de la Virgen en el mundo andino fue considerarla como Coya (reina). Por eso sus esculturas durante las procesiones de Corpus Christi en Cuzco se presentaban bajo un parasol llevado por un ángel del mismo modo en que las reinas y princesas incas eran acompañadas por un enano que les llevaba un parasol semejante. Las coronas de la Virgen suelen llevar plumas semejantes a los tocados indígenas²⁷¹.

En 1661 el dominico Meléndez, en su libro *Tesoros verdaderos de las Indias* señala que aún en ese entonces los indígenas volvían a sus ritos e ídolos y que por lo tanto los sacerdotes y profesores debían alejar todo de su vista, como por ejemplo, las sepulturas de sus ancestros. Se prohibía pintar el sol, la luna y las estrellas para evitar el regreso a las idolatrías²⁷². Sin embargo,

²⁶⁴ Ibidem, p. 34.

²⁶⁵ Ibidem, p. 34.

²⁶⁶ ARRIAGA, Pablo José, *Op.Cit.*. Cap. II, p. 11.

²⁶⁷ Anónimo-siglo XVIII- 72x92 cm, Museo Nacional de Arte de Bolivia, que fuera presentada en la muestra *El retorno de los Ángeles. Barroco en las cumbres en Bolivia*. Buenos Aires, Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco, mayo-junio 2000.

²⁶⁸ RAMOS GAVILÁN, ALONSO, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Lima, 1621, citado en GISBERT, Teresa, “El elemento indígena en el arte colonial”, en AA.VV. *El retorno de los ángeles. Barroco de las cumbres en Bolivia*, (Catálogo de exposición homónima), Bs.As., Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco, mayo-junio 2000) p. 128.

²⁶⁹ ARRIAGA, Pablo José de, citado en MESA, José de, Notas sobre las pinturas en AA.VV. *El retorno de los ángeles...* p. 164.

²⁷⁰ MESA, José de, Notas sobre las pinturas en AA.VV. *El retorno de los ángeles...* p. 164.

²⁷¹ GISBERT, Teresa, “El elemento indígena...”, p. 129.

²⁷² Citado en GISBERT, Teresa, “El elemento indígena...”, p.129.

finalmente el sol fue aceptado en obras de arte cristianas como creación de Dios y a veces como símbolo del mismo. “*La identificación Dios-Sol fue popularizada por la custodia que se exponía en la procesión del Corpus Christi*”²⁷³. Antes de la conquista de América las Custodias europeas eran semejantes a torres como, por ejemplo, la de la Catedral de Toledo. Luego de aquella pasan a tener forma de sol con rayos.

Otros temas de origen europeo que se adaptaron a la mentalidad andina además de las asimilaciones Virgen-Pachamama, Santiago-Illapa, Dios-Sol, fue el de la sirenas y los jardines celestiales poblados de aves, motivos ornamentales frecuentes en la llamada “arquitectura barroca mestiza” del siglo XVIII de las iglesias entorno al Titicaca, Arequipa y Potosí.

Veamos algunos ejemplos de cómo se dio el paso de la iconografía de época prehispánica a la imagen cristiana y cómo fue su apropiación.

Un ejemplo relevante de sustitución de una imagen por otra se dio en Copacabana, centro importante de idolatría anterior al Incaico. El rol de la imagen de la Virgen homónima fue importante porque debió sustituir al ídolo más antiguo y más venerado en la zona del Titicaca, un dios (o diosa) que según señala Calancha era de piedra azul; sólo tenía como figura un rostro humano sin pies ni manos; su rostro era feo y el cuerpo semejante al de un pez. Se lo halló en 1560 y fue arrojado al lago y su culto reemplazado por el de la Virgen María. Los agustinos, y en especial el padre Ramos Gavilán, establecieron una teoría para lograr su sustitución. La Virgen de Copacabana se apropió de la adoración prehispánica del ídolo lacustre y al mismo tiempo de su nombre.

En los Andes, habiendo habido antecedentes de imágenes anteriores a la Conquista, era corriente hallar esculturas cristianas con objetos sagrados prehispánicos, como ya lo dijera Arriaga y como sucedía, por ejemplo, en pequeños retablos bajo la advocación de Santiago venerado como Illapa: junto a la imagen del santo solían encontrarse trozos de meteoritos.

En la fiesta de Corpus Christi en Cuzco, que se celebraba en fecha cercana a la de Inti Raymi, en cierto modo quedó asimilado Cristo, en su cuerpo eucarístico, con el Sol, relación que se materializó como dijéramos anteriormente, en las custodias que adquirieron la forma de sol con sus rayos. En la procesión de Corpus, que se lleva a cabo en esa ciudad hasta el día de hoy, se puede reconocer un ejemplo del paso de la imagen prehispánica hasta la cristiana. Dicha procesión tiene su antecedente incaico en el momento en que el Inca bajaba a la plaza de Huaycapata precedido por momias de sus antepasados. En dicha procesión en torno a la Eucaristía participan los santos patronos de diferentes parroquias de indios y, dada la cercanía de la fiesta de Corpus con la de Inti Raymi, algunos estudiosos suponen que los santos de cada parroquia sustituyen a las momias del Inca respectivo.

La apropiación de la imagen cristiana en el mundo andino fue diferente a la que se dio en las Misiones Jesuíticas. Los cultos prehispánicos habían hecho uso generalizado de las imágenes; más grandes o más pequeñas, eran en su mayoría de piedra; algunas huacas tenían figuras de hombres o animales. Lo dicho se halla documentado, por ejemplo, en los escritos de extirpación de las idolatrías como el del P. Arriaga: “[...]. Estaba una plazuela hecha de a mano y en ella una estatua de piedra labrada con dos figuras monstruosas, la una de varón que miraba al nacimiento del sol, y la otra con rostro de mujer a las espaldas que miraba al Poniente con figura de mujer en la misma piedra”.²⁷⁴ “Otras huacas móviles son las ordinarias [...] las más veces sin figura ninguna, otras tienen diversas figuras de hombres o mujeres [...]”²⁷⁵

A pesar del antecedente prehispánico de imágenes, aún en el siglo XVII, cuando escribió Arriaga, los indígenas mostraban rechazo por la “[...] adoración de las imágenes, porque ellos dicen que son nuestras huacas [...]”.²⁷⁶ Los andinos consideraban al Dios cristiano y a los santos como las huacas principales de los españoles que sólo se ocupaban de los intereses de éstos y, por lo tanto, ajenos para aquéllos. Un indio que declaró en un juicio contra la idolatría expresó el

²⁷³ GISBERT, Teresa, “El elemento indígena...”, p.129.

²⁷⁴ ARRIAGA, Pablo José de, *Op. Cit.*, Cap. II, p. 53.

²⁷⁵ ARRIAGA, Pablo José de, *Op. Cit.*, Cap. II, p. 53.

²⁷⁶ ARRIAGA, Pablo José de, *Op. Cit.*, Cap. XIII, p.79

sentimiento de los suyos respecto de las imágenes cristianas: “[...] tenían asimismo sus huacas y camaquenes en las iglesias y las huacas de los españoles no les daban comida”²⁷⁷.

También un anciano acusado de hechicero mostró su actitud frente a ellas, en especial hacia las de madera: “[...] los camaquenes de los españoles que son los santos que están en las iglesias eran unos palos pintados y dorados mudos que no hablan ni daban respuesta a lo que les preguntaban pero que los Malquis y Camaquenes de los indios hablaban y daban respuesta de lo que preguntaban cuando les hacían sacrificios.”²⁷⁸

Según María Rostworowski esto evidencia el defecto de las “huacas cristianas” y la falta de comunicación con sus fieles por no poseer, para el indio, el don de la palabra²⁷⁹.

Resulta interesante comparar la diferente actitud inicial de los indios de los Andes Centrales frente a las imágenes cristianas con la de los guaraníes de las misiones que prontamente, desde los comienzos de las mismas, en su mayoría se identificaron con ellas, a pesar de que, como se cree, no habían poseído imágenes prehispánicas.

Teresa Gisbert²⁸⁰ señala la existencia de la escultura del Señor de los Temblores en la Catedral de Cuzco de realización local del siglo XVI. Se realizó con un maniquí de paja sobre el que se aplicaron capas de tela encolada; después de secas éstas, se retiró la paja y se dejó hueca a la imagen. Se colocó más tela encolada y luego pasta de yeso. En las manos y brazos hay madera, la corona es de pita y las astillas de cedro. Se encontraron varios contratos de obras con técnica de tela encolada y soportes de madera y/o maguey. Se confirmó que las primeras imágenes cristianas en la zona se realizaron con esa técnica debido a la escasez de madera, por lo que se recurrió a esa tecnología indígena. En otras ocasiones se utilizó alma de barro. Dicha técnica se dio entre 1560 y 1590 en Cuzco y Potosí. Teresa Gisbert señala cuál es el antecedente de la misma: “[...] los incas [...], a diferencia de los pueblos andinos que les antecedieron y que hicieron escultura de talla completa, dan categoría de imagen a las piedras en su forma natural, [...] veneraban aquellas piedras que, conservando su forma, recuerdan por su volumetría a ciertos animales o seres humanos, hecho explicable ya que los mitos nos hablan de innumerables personajes que se convirtieron en piedra”²⁸¹.

Los incas tuvieron poca tradición escultórica en piedra en tres dimensiones; solamente se conservan algunas imágenes de cóndores y pumas de dicho material y algunas estatuas de metal. Pero eran muy comunes pequeñas figuras de metal con forma humana o de llamas que se usaban como ofrendas y se presentaban cubiertas con ricos textiles. Lo textil representaba entonces un rol importante en el manejo escultórico incaico. En cierto modo esta escultura de tradición andina se relacionaría con las imágenes de vestir cristianas de las que hubo muchas en la zona. Los incas no concebían el uso de la madera como lo hacían los guaraníes pero les fue menos difícil aceptar las de tela ya que algunas imágenes del Coricancha, concretamente aquéllas que representaban al sol y al trueno en forma trina, eran de tela. Cobo nos dice: “[...] había en el mismo templo otras tres estatuas del sol las cuales eran hechas de unas mantas muy gruesas y tupidas, [...]”²⁸².

Se puede deducir que las estatuas hechas de tela encolada o las de vestir respondían mejor a la tradición incaica a la cual se adaptaron los artesanos que venían de Europa. Los textiles son, junto con el maguey, el material propio de las imágenes cristianas realizadas en este ámbito indígena luego de la conquista española.

b) En las Misiones Jesuíticas de Guaraníes

Entre los guaraníes las asimilaciones se dieron, por ejemplo, entre Tupá y el Dios cristiano. Al referirse a la religión de los guaraníes Ruiz de Montoya escribe: “Conocieron que

²⁷⁷ (AAL, Idolatrías, Leg. IV. Exp.19, fol.17v, año 1656) citado en ROSTWOROWSKI, María, *Op. Cit.*, p.11.

²⁷⁸ (AAL, Idolatrías, Leg. VI. Exp.10, fol.44r, año 1656) citado en ROSTWOROWSKI, María, *Op. Cit.*, p.11.

²⁷⁹ ROSTWOROWSKI, María, *Op.Cit.*, p.12.

²⁸⁰ GISBERT, Teresa, *Pájaros parlantes* pp. 224-226

²⁸¹ GISBERT, Teresa, *El paraíso de los pájaros...* p. 225.

²⁸² GISBERT, Teresa, *El Paraíso...* p. 226.

había Dios, y aún en cierto modo su Unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es Tupá; la primera palabra tu, es admiración; la segunda pá es interrogación, y así le corresponde al vocablo hebreo manhu, quid est hoc, en singular. [...]”²⁸³

Mucho se ha dicho acerca del nombre Tupá para identificar al Dios cristiano. Para algunos estudiosos fue una mala interpretación de los Padres pues para los guaraníes Tupá sólo evoca la fuerza del trueno.

Al respecto escribe Meliá *“Lo curioso es que este ‘dios’ menor, hecho por Nuestro Padre Grande y que está al servicio de Nuestra Madre, se constituyó en el Dios cristiano. Un yerro de interpretación de los primeros misioneros originó esta aventura semántica a través de la catequesis y de años de uso; el nombre ‘Tupá’ fue después enriquecido con conceptos y transferencias de la teología y vida católica, hasta significar realmente el Dios Supremo y personal de inúmeras comunidades indígenas. Un proceso, [...], que no es tan raro en la historia de las religiones en las que el nombre de un dios ancestral es potenciado para significados nuevos en una nueva religión.”*²⁸⁴

Sustersic señala en relación a Tupá:

*“Los estudiosos de las religiones pretendieron descubrir en la religiosidad guaraní los mismos sistemas jerárquicos que organizaban las creencias de la mayoría de las religiones, entre ellas las más conocidas y paradigmáticas eran las de los griegos y romanos. Identificaron así a Ñamandú como el Dios supremo y a sus hijos como las divinidades menores que regían las diferentes fuerzas y fenómenos de la naturaleza. Entre ellos estaba Tupá, el dios del rayo y del fuego, que los jesuitas supuestamente mal informados, instauraron como el Dios supremo, en lugar de Ñamandú.”*²⁸⁵

De todos modos, por lo que se puede apreciar en las fuentes de los primeros tiempos misioneros, el hecho de retomar uno de los protagonistas, aunque no el principal, del mundo de creencias guaraníes, facilitó la aceptación del Dios cristiano por parte de los indios.

También los santos cristianos fueron identificados con seres míticos de su cultura. Según Branislava Susnik se llevó a cabo una “guaranización” de los santos. La tradición de los mbyá-guaraníes habla de personajes míticos llamados kandire, quienes pueden llegar al paraíso sin pasar por la muerte; a estos seres se los venera como Tupá mirí. Posiblemente sea esta veneración una de las causas de que la devoción por los santos hallara tan fuerte eco en la mentalidad guaraní. Sus imágenes hicieron visibles y palpables a esos seres dotados de ciertos poderes que en las Misiones también se hallará en las mismas imágenes. De hecho, en fuentes documentales como las Cartas Anuas, son numerosos los relatos donde son consideradas milagrosas como las de la Virgen, que curaban enfermos, o las de San Ignacio, que asistían los partos.

Por otro lado, el neófito puede hallar una similitud entre los “karai” y los padres jesuitas. Ambos encauzaban los sentimientos religiosos del pueblo. Los primeros hablaban de la Tierra sin mal y los segundos del Paraíso y ambos se valían de la oratoria para convencer; los dos inspiraban respeto y obediencia.

En las imágenes jesuítico-guaraníes que se conservan se percibe una estrecha relación entre su atribución de poderes milagrosos y mágicos, y la forma de representación que adoptaron. Es notable en ellas una presencia y actitud casi totémicas que se registran en su tendencia a la frontalidad, simetría, geometrización de las formas, volumetría y cierta exageración de los atributos que muchas veces llevan consigo²⁸⁶, características que otorgan a las imágenes cierto hieratismo, todo muy relacionado con la mentalidad que las gestó en su mayoría.

En las Misiones de Guaraníes hubo preferencias, como señalamos en capítulos anteriores, por temas iconográficos, que aunque no eran desconocidos en el área andina y en otros pueblos coloniales, fueron más difundidos en aquéllas. Entre los santos más representados, además de los de la Compañía, se encuentran Santa Lucía, Santa Bárbara, San Miguel y San Isidro Labrador en

²⁸³ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista Espiritual...* Cap.X, pp.76-77.

²⁸⁴ MELIÁ, Bartomeu, *El guaraní, experiencia religiosa*. Asunción, CEADUC-CEPAG, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XIII, 1991, p.54.

²⁸⁵ SUSTERSIC, B.D.: Obra inédita

²⁸⁶ SUSTERSIC, B.D., “Imaginería y Patrimonio...”, pp. 158-164.

cuya preferencia se percibe la pervivencia de elementos guaraníes. Dicho fenómeno será analizado en el Capítulo 10.

Dentro del análisis de la textualidad colonial resulta interesante el aporte que hacen los textos (más allá de los aportado por las imágenes mismas) para conocer cómo se dio el acaecer de las imágenes en el mundo guaraní, en el cual la religión se basa esencialmente en la Palabra y de la que tradicionalmente se dice que carecía de imágenes de culto. Podemos analizar qué operación produjo la apropiación de la imagen cristiana por parte de los guaraníes misioneros y permitió su inclusión, a mi modo de ver, dentro de su identidad de ese pueblo.

Se podría ver una apropiación semejante al modo en que Guamán Poma y el Inca Garcilaso se apropiaron del lenguaje del conquistador. El guaraní se apropió del lenguaje de la imaginería en cuanto a técnicas, estilo, modelos e iconografía también traídos por el colonizador. Sin embargo, la sintaxis con la que esos elementos se hallan conectados hace a las imágenes absolutamente reconocibles como misioneras más allá de las variantes entre cada obra particular. Lo interesante además es que la imaginería pasó a formar parte de su identidad como misioneros, pero también como guaraníes.

Casi podría verse la imagen como un texto que expresa la mentalidad guaraní tanto en la elección y énfasis sobre ciertos temas más acordes con ella, como en la forma y uso de las mismas.

La religión guaraní como lo revelan los estudios de etnología especialmente con la recopilación de textos míticos realizada por León Cadogan²⁸⁷ se basa esencialmente en un discurso oral. Sin embargo, en las Misiones Jesuíticas la Palabra del guaraní también supo recibir a la imagen.

En investigaciones anteriores realicé una recopilación de testimonios relativos a los inicios de las Misiones que hacen referencia a la sorpresa, asombro y veneración que generaban las imágenes en los guaraníes quienes, además, les otorgaban poderes curativos y las creían capaces de obrar milagros; la de San Ignacio, por ejemplo, era considerada protectora de los partos de las mujeres²⁸⁸. Las más abundantes referencias en tal sentido son las que ofrecen las Cartas Anuas.

Cuando los indios de las Misiones tuvieron que huir por el acoso de los bandeirantes y trasladar sus pueblos, las imágenes encabezaban como capitanes la multitud exiliada: “[...]. *Precedía a las demás como capitana y por norte en una balsa adornada con decencia y colocada en un altar la imagen de la Santísima Virgen de aquel sudor prodigioso que la asistían de continuo todos los cantores y música saludándola con varios motetes e implorando de la Madre de Misericordia su amparo y bien afortunado viaje para todo el pueblo y lo tuvieron tan favorable que entraron en la reducción del Corpus más de 30 leguas distante sin haber tenido ninguna desgracia [...]*”²⁸⁹.

La misma actitud hacia la imagen se mantuvo, como se verá luego, durante el siglo XIX, cuando ya hacía casi 50 años que los jesuitas habían sido expulsados y los indios de las Misiones tuvieron que huir de sus pueblos por distintas circunstancias. Cuando lo hicieron, varios textos de la época indican que con ellos se llevaban las imágenes de los pueblos destruidos.

Estas menciones documentales son sólo algunos ejemplos de la receptividad que la imagen cristiana tuvo entre los guaraníes. Se plantea el interrogante sobre las causas de dicha aceptación ya desde los primeros encuentros con los jesuitas. Los estudios del arte misionero hasta no hace mucho indicaban que la cultura guaraní anterior al establecimiento de las misiones no había tenido una cultura plástica previa ni en escultura ni en pintura. Sin embargo, investigaciones más recientes han puesto en duda dicha afirmación: “[...] *los documentos hallados son, tanto cuantitativa como cualitativamente suficientes como para poner en duda la aceptada afirmación sobre la carencia total de expresiones plásticas de la cultura guaraní premisionera [...]*”²⁹⁰

Es probable que esos antecedentes plásticos premisioneros²⁹¹ hayan facilitado la aceptación

²⁸⁷ CADOGAN, León, *Op.Cit.*

²⁸⁸ RUIZ DE MONTROYA, A., *Conquista Espiritual...*, Cap.LXIII, p.240.

²⁸⁹ *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1632 a 1634*, Bs. As, Academia Nacional de la Historia, 1990.

²⁹⁰ SUSTERSIC, B.D; SERVENTI, C., "La función de las imágenes durante las primeras décadas de la labor misional: testimonios del Paraná, del Tapé y del Guayrá", en VI Jornadas Internacionais sobre as Missoes Jesuíticas, *As Missoes Jesuíticas del Guayrá*, UNIOESTE, Mariscal Cândido Rondón, octubre 1996.

²⁹¹ SERVENTI, María Cristina, *La gestación del arte jesuítico-guaraní en la etapa inicial de las reducciones de la Compañía de Jesús en la*

de la imagen cristiana y la consiguiente apropiación de la misma.

Una de las posibles explicaciones de cómo se articuló la inclusión de la imagen misionera se hallaría en relación al material con que estaban hechas. Sabemos tanto por las imágenes que sobreviven en museos, iglesias y colecciones particulares como por el testimonio de fuentes documentales, especialmente los Inventarios de Temporalidades de 1768, que en su mayoría, a diferencia de las andinas, eran de madera, de bulto completo, talladas y policromadas. Las de vestir o candelero representaban un porcentaje mucho menor al que se dio en la imaginería colonial de los Andes. Los Inventarios de algunas misiones ni siquiera las mencionan y otros lo hacen en forma indirecta a través de la referencia a sus vestimentas.

En síntesis, tanto en los Andes Centrales como en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes puede observarse a través de las imágenes de iconografía cristiana la asimilación de las creencias ancestrales autóctonas con el cristianismo. Sin embargo, se notan diferencias entre ambas zonas que se originaron en las correspondientes mentalidades y situaciones coloniales también diferentes entre ambos pueblos. Dichas diversidades se dieron especialmente en las preferencias por ciertas temáticas, en el tratamiento de las imágenes (por ejemplo el del dolor en las de la Pasión de Cristo como veremos a continuación) y en el uso de materiales para su realización.

En las dos zonas comparadas hay elementos que permiten la articulación hacia la apropiación por parte de los indígenas de la imagen cristiana: en el primer caso los textiles de tradición incaica y la tradición de la escultura preincaica. En el segundo caso, la madera considerada sagrada por los guaraníes y unos pocos antecedentes plásticos. En los Andes se dará entonces un mayor predominio de la imagen de tela encolada y de vestir y entre los guaraníes, de la de madera. Esta diferenciación surgió en relación no sólo a la disponibilidad de material en sus respectivos hábitats naturales sino también a sus correspondientes tradiciones ancestrales.

En las Misiones Jesuíticas se hace presente una mentalidad más optimista en el tratamiento de las imágenes triunfantes de Cristo Resucitado, en su gesto y manto al vuelo, y en la madre que esboza una sonrisa al encontrarse frente a él.

En vinculación con esto hay que señalar que en las imágenes de la Pasión su tratamiento se corresponde en cierta manera con el énfasis colocado en el desenlace positivo de la Resurrección. La expresión del dolor de Cristo y de la Virgen posee un patetismo más moderado que contrasta con las imágenes españolas y con el resto de las coloniales en las cuales se manifiesta un dolor exacerbado. Justamente en los Andes Centrales, las imágenes de la Pasión y Muerte de Cristo, contrariamente a las misioneras, eran muy sangrantes, con lágrimas de vidrio, con espejos en la boca para simular saliva, las heridas estaban simuladas con cuero, se usaban dientes de animales para simular los de Cristo, cabello natural, etc..

Teresa Gisbert escribe: *“En el siglo XVII, la escultura del mundo hispánico, pero muy especialmente la del Virreinato del Perú, era parte de la vida misma: las imágenes, provistas de cabello natural y ojos de vidrio y engalanadas con vestidos y joyas pretenden ser seres vivos con los cuales se puede conversar, pedirles cosas o apostrofarles su falta de comprensión para los sufrimientos de los mortales”*²⁹².

Este tipo de escultura realista barroca se basó en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola que recomiendan la “composición de lugar”. San Ignacio comprendió que la imagen mental era insuficiente y que había que agregar la visual. El jesuita Luis De La Puente aconsejó más tarde que para meditar sobre la muerte era bueno tener delante una calavera. Esta idea traída a América por la Compañía de Jesús, no arraigó del mismo modo en todos los lugares incluso estando presente en ellos los jesuitas. Dependió también de la base étnica sobre la que se asentó. Entre los guaraníes, su sentido más optimista no dio cabida a imágenes extremadamente dolientes como en los Andes Centrales en donde el característico patetismo de las imágenes de la Pasión y Muerte de Cristo también se hallaba en relación con la concepción de la muerte en el lugar. Ella estaba marcada por el culto a los antepasados de los cuales se conservaba el cuerpo

Provincia del Paraguay (1610-1641), Tesis Doctoral, FFyL-UBA, 2008. En esta Tesis, Serventi se ha dedicado profundamente a esta temática.

²⁹² GIBBERT, Teresa, *El Paraíso de los Pájaros...* p.221.

momificado que pasaba a ser considerado un objeto sagrado al que se ofrecían sacrificios y ritos funerarios repetidos con cierta periodicidad. Esta concepción se oponía diametralmente al enterramiento cristiano que supone la descomposición del cuerpo. Arriaga y otros cronistas relatan el robo de los cadáveres indígenas de los cementerios de las iglesias para ser llevados a los chullpares, práctica que el Virrey Toledo prohibió y persiguió. Dichas chullpas, o casa-tumba, poseían una construcción más importante que las propias viviendas. Guamán Poma de Ayala dibujó varios chullpares en su obra²⁹³.

En relación a esta concepción y preocupación andina por la muerte, señala Arriaga que no había allí idea de glorificación e inmortalidad del alma: “*Y dándoles noticias de los misterios de nuestra fe, y particularmente de la inmortalidad del alma, y de la gloria eterna para los buenos, les dio a todos tan grande contento y alegría, que saltaban de placer [...] por la alegría que sentían de que sus almas no habrían de morir, [...]*”²⁹⁴. Hay ciertas contradicciones en relación a la existencia o no de la idea de la inmortalidad del alma y de la resurrección de los cuerpos en los Andes. Para la mayoría de los cronistas la creencia en la resurrección era ajena a los andinos. El Inca Garcilaso, sin embargo, dice que tuvieron la idea de la resurrección universal para la misma vida temporal, no para pena ni gloria.²⁹⁵ Más allá de la existencia o no de dicha concepción no es un aspecto destacado en su religión y hay contradicciones sobre el mismo. En los Andes no aparece una concepción análoga a la de la Tierra sin Mal de los guaraníes. Después de la muerte el hombre andino debía recorrer un camino y así lo explicaba Calancha:

“*Común error es de todos los pueblos de la sierra que se ha visitado que todas las ánimas de los que mueren van a una tierra que llaman Upamarca, la tierra muda, y que antes se pasa un río, [...] y la pasan unos perros negros [...]*” Y agrega: “[...] *dicen que van las ánimas a la isla de Uano, y que las llevan los lobos marinos que ellos llaman Tumi.*”²⁹⁶.

De esto último se deduce que el país de la muerte se hallaría en el Océano Pacífico donde se oculta el sol (la Tierra sin Mal se ubica hacia el este por donde sale el sol). Arriaga con el nombre de Huarochaca o Upamarca se refiere al lugar donde van las almas de los difuntos, que por ser una tierra de muertos, resulta diferente a la concepción de Paraíso o Tierra sin Mal guaraní.

En las dos áreas comparadas la evangelización se vio marcada por un lado, por procesos de extirpación de idolatrías relacionadas con la hechicería y el demonio y, por otro, por la aceptación por parte de los religiosos de ciertos elementos indígenas y la asimilación entre el cristianismo y algunas creencias de los antiguos pobladores. A partir de la compulsión de ambas situaciones, se observó que la extirpación en los Andes se realizó de manera más sistemática y con mayor fuerza que en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes debido, entre otros factores, al complejo mundo de creencias andinas. En las imágenes realizadas en uno y otro lugar se observa el mecanismo de síntesis de esas dos vertientes religiosas: el cristianismo y la religión ancestral de los indígenas. Sin embargo, el énfasis dado en las Misiones Jesuíticas al tema iconográfico de la Resurrección de Cristo relacionado con creencias míticas (en la resurrección y en la Tierra sin Mal), es una característica distintiva de dicho ámbito. La misma nos lleva a deducir un grado mayor en la participación de la mentalidad indígena en la conformación de las manifestaciones religiosas y artísticas que permitieron a las Misiones Jesuíticas de guaraníes diferenciarse de otras áreas de Hispanoamérica más allá de las similitudes.

²⁹³ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. México, FCE, Tomo 1, 1993, pp. 215, 217, 220, 222.

²⁹⁴ ARRIAGA, Pablo José de, *Extirpación...* p.109.

²⁹⁵ INCA GARCILASO, *Op. Cit.*, cap. VII, pp.75-76.

²⁹⁶ CALANCHA, Antonio de la: *Crónica moralizada (1638)*. Lima, Editorial Prado Pastor, 1976, Volumen 6. Citado en GISBERT, Teresa: *El Paraíso de los pájaros parlantes...*, p. 5.

Capítulo 7

DOS RESPUESTAS ANTICOLONIALES DEL SIGLO XVI: EL TAKI ONGOY Y LA REBELIÓN DE OBERÁ. LA RELIGIOSIDAD EN LA BÚSQUEDA Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

En este capítulo se comparan dos movimientos surgidos durante la segunda mitad del siglo XVI en las mismas áreas de América del Sur que antes comparamos en lo que respecta a los procesos de evangelización y de apropiación de la imagen cristiana. Se trata del movimiento Taki Ongoy en los Andes Centrales y de la rebelión encabezada por el karai Oberá, en el área guaranítica cercana a Asunción (como paradigma de numerosos movimientos similares en dicha área).

Ya de antemano se puede decir que en ambos movimientos hubo un intento por defender la cultura e identidad autóctonas, en especial en su aspecto religioso. Como dice Luis Millones²⁹⁷ la defensa cultural comienza con lo sagrado. Me interesa también analizar qué elementos cristianos se hallaban presentes en ambos casos a pesar de la conciencia indígena y de la propia identidad que se trataba de defender.

Cabe destacar la dificultad que presentan las fuentes documentales para la comprensión de cada movimiento. Las referidas al Taki Ongoy, en general, son fuentes interesadas pues la mayoría tienen como objeto la obtención del ascenso eclesiástico de uno de sus principales extirpadores: es por eso que hay cierta exageración en la importancia dada al movimiento en cuanto a su extensión temporal y geográfica. La fuente principal de la rebelión de Oberá, el poema *La Argentina* de Martín del Barco Centenera, presenta las limitaciones propias de su condición de poema cuyo objetivo principal no era reflejar la verdad histórica. En consecuencia, no es exhaustiva en detalles y explicaciones. Por otra parte, el jesuita Pedro Lozano²⁹⁸ repite en prosa casi lo mismo que Centenera con el agregado de algunos datos interesantes.

Ambos movimientos fueron protagonizados por indígenas que manifestaron su oposición a la situación creada por los conquistadores españoles.

Con el conocimiento sobre el origen y características de cada uno de los dos movimientos se intentará señalar semejanzas y diferencias entre uno y otro.

A partir de sus características, se podrá señalar si pertenecen o no a los llamados “movimientos mesiánicos” o “nativistas” que se generaron en diferentes lugares de América. Para lo cual, antes de entrar en el estudio de cada fenómeno en particular, haré referencia a los conceptos de “mesianismo”, “profetismo” y “nativismo” utilizados por algunos de los autores que han ahondado en esta temática.

Otro objetivo de este capítulo es comprender si las diferencias que encontramos fueron el reflejo de una relación diferente entre los indígenas locales y los españoles en cada caso. Como primera diferencia podemos señalar que la conquista en los Andes fue, desde el comienzo, muy violenta y la encomienda, con todas sus consecuencias negativas, fue conocida por los indios del lugar ya en la década de 1530. En Paraguay, en cambio, la encomienda fue instaurada más tardíamente, en 1556, después de un período llamado por algunos historiadores de “parentesco y amistad” o cooperación. Aunque en dicho período no faltaron los conflictos hubo una mayor familiaridad entre indígenas y españoles. Hay que destacar que las relaciones entre ambos no fueron homogéneas en todas las regiones de América: dependieron de varios factores (y de la interacción de los mismos) como las armas disponibles, el número de indios y españoles, las alianzas, el grado de cohesión interna, etc. En los dos movimientos que analizamos se puede ver la incidencia de la Conquista y sus consecuentes respuestas.

²⁹⁷ MILLONES, Luis, “Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy”, en OSSIO, Juan M., *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima, Edición de Ignacio Prado, Colección Biblioteca de Antropología, 1973, p. 85.

²⁹⁸ LOZANO, Pedro, S.J., *Historia de la conquista de Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Tomo III, Bs.As., 1873-1875.

7.1 Mesianismos - nativismos – profetismos

Alfred Métraux, al momento de escribir su *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*²⁹⁹ señalaba que hasta entonces los mesianismos primitivos eran apenas conocidos. Sólo el movimiento llamado *Ghost dance* en el que participaron tribus pieles rojas dio lugar a investigaciones sistemáticas. Para Métraux en lo referente a esos movimientos se constata que las crisis, a la vez místicas, sociales y políticas, han tomado en diferentes momentos de la historia y en diferentes lugares, una forma muy semejante y que tienden a multiplicarse en situación colonial. La agitación mesiánica, como dice Métraux, generalmente es considerada como el signo de un profundo malestar social; resulta la expresión de la desesperación más o menos conciente de sociedades arcaicas que se sienten amenazadas en sus tradiciones más queridas y en su existencia misma. La situación colonial, por las reacciones que suscita, engendra estos sublevamientos político-místicos que se proponen frenar la desorganización social y cultural. Según los casos, estos movimientos se orientan sea hacia un retorno puro y simple a un pasado abolido y casi místico; sea a una síntesis nueva en la cual las tradiciones antiguas, en cierta manera revitalizadas, se armonicen con los aportes y avances del mundo moderno. Diferentes autores propusieron que en lugar del término “mesianismo” relacionado con el vocablo judeo-cristiano, se utilicen términos como “revivalismo” o “nativismo” que expresan la intención de resucitar los valores indígenas.

En relación a los movimientos aludidos por Métraux, señala Hélène Clastres³⁰⁰ que en ellos hay características religiosas y políticas a la vez. Representan, en reacción a una amenaza externa, fuerzas de cohesión nuevas. Constituyen respuestas de oprimidos a situaciones de opresión.

Hélène Clastres en su libro *La Tierra sin mal* señala que en el esquema clásico de los movimientos mesiánicos lo religioso y lo político convergen en la realización de un proyecto común: “[...] *la supervivencia de una sociedad amenazada por otra en su existencia propia. Porque entorno de ella se cristalizan todos los valores culturales tradicionales, la religión es entonces la fuerza de cohesión que puede responder mejor a un cuestionamiento que viene de afuera. [...]*”³⁰¹

Clastres coloca fuera de dicho esquema a los profetismos tupí-guaraní. Su mito de la Tierra sin Mal originó, según Métraux, migraciones entre los siglos XVI y XX (las primeras en período preeuropeo). Esas migraciones responden a lo que Clastres llama el profetismo tupí-guaraní que no es una respuesta a la opresión. Para Métraux los movimientos que se manifiestan en migraciones se denominan también mesiánicos pero se diferencian de la mayoría de los mesiánicos conocidos por su carácter “puramente indígena”³⁰²: invocan mitos tribales (como el de la Tierra sin Mal) y al menos aparentemente no deben nada a la cultura europea. Es más, Métraux descubrió que algunas de esas migraciones se produjeron en regiones donde los indios no habían tenido contacto con los invasores.

Clastres señala que en el caso del misticismo de la Tierra sin Mal tupí-guaraní, como dice Métraux, muchas migraciones que aquél generó, fueron anteriores a la conquista en una sociedad no sometida sino en plena expansión conquistadora³⁰³. Según Métraux, además de las condiciones históricas, las tradiciones místicas de muchas tribus sudamericanas favorecieron la aparición de personajes que reivindicaban para sí la cualidad de Dios o emisario de la divinidad. Los héroes civilizadores con un rol benefactor sirvieron de modelo a mesías y profetas que se presentaban como los salvadores del pueblo. Para el mismo estudioso, en América del Sur se encuentra un esquema clásico de los movimientos mesiánicos: la creencia en un profeta hombre-

²⁹⁹ MÉTRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Editions Gallimard, 1967, Cap.I, p. 12.

³⁰⁰ CLASTRES, Hélène, *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*, Bs.As., Ediciones del Sol – Ediciones de Aquí a la vuelta, 1989, p. 62.

³⁰¹ CLASTRES, Hélène, *Op.Cit....*, p. 80.

³⁰² MÉTRAUX, A., *Op.Cit....*, p. 13.

³⁰³ CLASTRES, Hélène, *Op.Cit....*, p. 64.

dios, el desarrollo de una acción tendiente a alcanzar el advenimiento de una edad de oro, la reacción social y la formación de una nueva religión sincrética.³⁰⁴

Los promotores de los movimientos mesiánicos en Sudamérica se revestían de poder sobrenatural y exigían a los fieles una fe tan absoluta en sus prédicas y promesas que merecían el título de hombres-dioses. En la mayoría de los casos se opusieron a los blancos y a su civilización pero la agitación que suscitaban no siempre se inspiró en sentimientos xenófobos. Sin embargo, estos mesías, reconoce Métraux, representaron un peligro para el dominio europeo pues igualándose a Dios no podían sufrir las humillaciones de someterse a un jefe o a un misionero. Por otra parte los cultos mesiánicos constituyeron un principio de unión entre los pueblos o tribus que no se conocían o que eran enemigas. Métraux señala que las esperanzas desmedidas que despertaron han sido un elemento de debilidad³⁰⁵; un fracaso podía disiparlas y dispersar a los decepcionados indígenas dispuestos a seguir a un nuevo profeta.

7.2 El Movimiento Taki Ongoy

7.2.1 Generalidades: definición, cronología, ubicación geográfica, contexto histórico.

El Taki Ongoy fue según Luis Millones, quien estudió profundamente el tema, un movimiento nativista o rebelión indígena del siglo XVI en los Andes. Wachtel³⁰⁶ lo define como un movimiento milenarista de una parte de las masas indígenas. Los cronistas de la época lo calificaron de secta o herejía. Sus contemporáneos lo llamaron “la peor superstición de nuestros tiempos” e hicieron hincapié en su predicación pública que ante el espanto de las autoridades eclesiásticas llegó hasta las mismas ciudades de los españoles, como lo señalara la Audiencia de Charcas³⁰⁷. La Iglesia consideraba que era una secta de herejes y de apóstatas.

Surgió cerca de 1560 por el recelo y desilusión ante el contacto entre blancos y nativos y como fruto de una crisis moral que produjo sueños de una era postincaica liberada de elementos españoles.

El movimiento, según indicaciones del cura Cristóbal de Molina, fue descubierto en 1564 por el cura español Luis de Olivera u Olvera entre los indios de su parroquia de Parinacochas. Esto alarmó al arzobispo Loaysa y al obispo de Charcas.

Este “movimiento mesiánico” como lo denomina Steve Stern³⁰⁸, tuvo vigor hasta la campaña contra la idolatría realizada especialmente por Cristóbal de Albornoz a partir de 1569 con una duración de aproximadamente dos o tres años en la que se condenó a unos 8000 indios.

Según Millones³⁰⁹, el movimiento se extendió rápidamente por el obispado de Cuzco llegando hasta los límites de Lima al oeste; Cuzco y Charcas al este; La Paz, Arequipa y Chuquisaca al sur y Jauja al norte. Según algunos historiadores esta extensión es una exageración. Según Stern, hubo una “zona nuclear”³¹⁰ desde donde se desarrolló: estaba conformada por las regiones de Atun Lucanas, Atun Soras, Chorcovos y Río Pampas de Huamanga (en la mención de las tres primeras coincide con Millones³¹¹), correspondientes al actual Departamento de Ayacucho. Varón Gabai³¹² dice que se desarrolló en la sierra peruana al sur de la región de Huamanga en parte de los actuales departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac.

³⁰⁴ MÉTRAUX, A., *Op. Cit.*, p. 13.

³⁰⁵ MÉTRAUX, A., *Op. Cit.*, p. 14.

³⁰⁶ WACHTEL, Nathan, “Rebeliones y Milenarismo”, en OSSIO, Juan M., *Ideología Mesiánica...*, p. 113.

³⁰⁷ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 86.

³⁰⁸ STERN, Steve J., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza, 1986, Cap. 3: “Una divisoria histórica”, p. 93.

³⁰⁹ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 85.

³¹⁰ STERN, S.J., *Op. Cit.*, p. 93.

³¹¹ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 87.

³¹² VARÓN GABAI, Rafael, “El Taki Ongoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial”, en MILLONES, Luis (comp.), *El retorno de las huacas. Estudios y Documentos sobre el Taki Ongoy. Siglo XVI*, Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos)- SPP (Sociedad Peruana de Psicoanálisis), 1990, p.331.

Fue especialmente en Huamanga donde tuvo origen. Aquí, según Millones³¹³, la situación era muy difícil pues la población española era escasa: 150 sobre 12000 indios. Esta proporción determinó la audacia de sus predicadores. Según el mismo autor, la importancia del movimiento puede deducirse de diversos factores: a) fueron castigados 8000 indios para acabarlo; b) 7 años de vigencia (1564-1571) y c) existencia de rezagos que mantuvieron en jaque durante años al clero español hasta principios del siglo XVII. De hecho, en 1613 Bartolomé Lobo Guerrero, Arzobispo de Lima, mandó a Fernando de Avendaño como Visitador General y descubrió “maestros dogmaticadores” a quienes castigó enviándolos a Lima³¹⁴.

Ahora bien, ¿cuál fue el contexto en el que surgió el Taki Ongoy?

En un principio, Luis Millones lo vinculó al pronunciamiento de reconquista de los incas de Vilcabamba³¹⁵.

Según Wachtel³¹⁶ entre 1560 y 1570 el Virreinato del Perú fue sacudido por múltiples problemas como el de la perpetuidad de la encomienda, la insuficiencia de la evangelización y la ineficiencia de la administración real, entre otros. Todo esto creó un caos general pero en el centro del debate se hallaba la relación entre españoles e indígenas. La crisis que se dio en ese momento fue el resultado de una conjunción de diferentes factores pero ante todo reflejaba la crisis del mundo indígena, su desestructuración. Recordemos la gran violencia sufrida por los indios inmersos en un clima de guerra despiadada. La población indígena había sido maltratada, diezmada, empobrecida y sufría una gran explotación que había adquirido diversas modalidades que afectaba a los indios con consecuencias de larga duración³¹⁷. Frente a esta desestructuración, se produjo la resistencia del estado neo-inca en Vilcabamba (1537-1572) como una suerte de continuidad imperial y negación de la legitimidad del poder español. Wachtel se pregunta si Titu Cusi pensaba realmente que reconquistaría el Imperio o sólo pensaba presionar para negociar. De todos modos, preparó o fingió preparar un levantamiento general de indios.

En ese mismo contexto se dio el Taki Ongoy que algunos vinculan con la rebelión de Vilcabamba. Así se lo considera desde las fuentes (Molina-Olivera-Albornoz) y luego por estudiosos como Wachtel: “Este movimiento parecía ligado a otro fenómeno notable: el movimiento milenarista de Taki Ongoy.”³¹⁸ Al referirse al Taki Ongoy, Millones señala: “[...] sus connotaciones políticas le dieron una tónica especial: surgió cuando el Virreinato se hallaba bajo la débil mano de la Audiencia de Lima, y en un obispado sin obispo como era el de Cuzco; si a esto sumamos la influencia de Titu Cusi y las agitaciones en los obrajes con las que tuvo segura vinculación, encontraremos, hacia [...] 1565, un multifacético movimiento que transformó la vida de la Colonia”.³¹⁹

El 16 de abril de 1565 habían llegado dos cartas al Cabildo de Cuzco: una, del gobernador Lope García de Castro y otra de Gaspar de Sotelo redactada en Jauja. En ellas se hacía referencia a una rebelión en Jauja. Lope García de Castro señala su origen en ciertas medidas económicas y por la permisión del uso de armas europeas (picas, caballos, arcabuces). Mensajeros incitaban a la sublevación desde Quito a Charcas. Lope García de Castro sólo señala los aspectos exteriores del levantamiento pero no el clima en el que se dio. En cambio Gaspar de Sotelo señala que uno de los mensajeros indios recorría el país predicando la “secta”: circulaban rumores en Jauja y Parinacocha sobre la resurrección de Pachacamac, muy similar a lo predicado en el Taki Ongoy que se difundió por esa misma época. Señala Wachtel: “Es en un país agitado por profundas esperanzas político religiosas que el Inca rebelde prepara el levantamiento general de indios.”³²⁰

³¹³ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 87.

³¹⁴ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 97.

³¹⁵ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 85.

³¹⁶ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 112.

³¹⁷ LORANDI, Ana María, *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del inca Pedro Bohorques*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1992.

³¹⁸ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 113.

³¹⁹ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 86.

³²⁰ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 115.

Pero en zonas aparentemente sometidas a los españoles también se produjo un rechazo de la situación colonial utilizando otros medios de expresión como el Taki Ongoy. Cristóbal de Albornoz sospechaba que esa herejía había sido originada por los brujos de Vilcabamba. Albornoz acusaba a Titu Cusi de haber generado el Taki Ongoy para incitar la reconquista. Sus enviados predicaban la resurrección de Pachacamac comenzando en Parinacochas, justamente de donde procedía Olivera, el primer cura que, según Molina, descubrió la herejía. Cristóbal de Albornoz también mencionaba los preparativos armados de Jauja.

Sin embargo, para Wachtel³²¹, estos datos del contexto del Taki Ongoy no lo reducen a un simple complot político: se originó en sus creencias más profundas sobrepasando por su amplitud toda actitud conciente. El mismo estudioso, experto en milenarismos, señala que ningún proyecto deliberado puede inventar los elementos religiosos que lo animan pues ellos preexisten a la crisis y resurgen para responder a ésta bajo la forma nueva y coherente de un milenarismo. El Taki Ongoy surgió ante la desestructuración sin reestructuración: “[...] constituye un verdadero renacimiento de la cultura indígena tradicional pero transformada, reorientada en el sentido de una revuelta y de una liberación”³²² Para Wachtel es un movimiento milenarista que ilustra la crisis en la sociedad indígena y su esperanza de una liberación. Define milenarismo y mesianismo como “[...] fenómenos privilegiados donde la sociedad entera parece volver a ser cuestionada, en una crisis donde se afirman sus representaciones colectivas, sus preferencias, sus sueños y sus praxis. [...]”³²³

7.2.2 Fuentes del Taki Ongoy

El conocimiento del Taki Ongoy se obtiene de dos fuentes:

1) La parte final de la *Relación de fábulas y ritos de los Incas* escrita por el cura cuzqueño Cristóbal de Molina (1529-1585) en los años 1574-75.

En ella se manifiesta la sospecha de la relación entre el movimiento del Taki Ongoy y la rebelión militar y política de Vilcabamba. Molina atribuye al cura Luis de Olivera el haber sido el primero en descubrir la secta en 1564-65 en Parinacocha. Olivera había sido sacristán de la Catedral de Lima, luego pasó a Cuzco y en 1564 ya estaba en Parinacocha. Pero cuando intervino como testigo en las informaciones sobre méritos y servicios de Albornoz, Molina dio a entender que fue Albornoz el primero en descubrir el Taki Ongoy: “Albornoz fue uno de los primeros que descubrieron la secta y apostasía del dicho taquiongo”³²⁴. Señala Henrique Urbano³²⁵ que posiblemente cada uno lo descubriera en su propia jurisdicción eclesiástica: Olivera en Parinacocha; Albornoz en Arequipa y Molina en la región de la ciudad de Cuzco.

Los tres mencionados vieron relación entre el Taki Ongoy y la rebelión de Vilcabamba. Aunque en forma prudente, el que más lo señala es Molina. Los tres actuaron como extirpadores de idolatrías cuzqueñas. Según algunos autores llamaron la atención sobre el Taki Ongoy, agrandaron su importancia y la relacionaron con el movimiento de Vilcabamba para obtener su ascenso social, político y eclesiástico al descubrirlos y combatirlos.³²⁶

Molina describe al Taki Ongoy como una amenaza.

2) Informaciones de servicios de Cristóbal de Albornoz, que se hallan en la sección Audiencia de Lima del AGI, Sevilla.

Albornoz era un cura español llegado al Perú entre 1565 y 1567. Fue Visitador Eclesiástico del Obispado de Cuzco. En 1568 pasó a Arequipa también como Visitador. En 1569

³²¹ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 119.

³²² WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 118.

³²³ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 118.

³²⁴ ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI), Sevilla, Sección Audiencia de Lima, Informaciones de servicios de Cristóbal de Albornoz, *Información de servicios (Cuzco, 1584)*, f. 20 r, en Millares, L. *El retorno...*, p. 226.

³²⁵ URBANO, Henrique, “Introducción” en MOLINA, C. D.; ALBORNOZ, C. de, *Fábulas y mitos de los incas, Crónicas de América*, Madrid, Historia 16, 1989, p. 38.

³²⁶ URBANO, *Op. Cit.*, pp. 40-41

hizo lo mismo en Huamanga. Se abocó al pedido del Cabildo Cuzqueño de visitar la zona y desarraigar la secta denunciada por Luis de Olivera.

El padre Cristóbal de Albornoz realizó una investigación judicial en Cuzco en 1570, 1577 y 1584 sobre el movimiento mesiánico del Taqui Ongoy. Aquél fue el que lo descubrió y llevó a cabo la erradicación. Los testigos del juicio dan detalles interesantes. Los documentos se recogieron en el Archivo de Indias y fueron publicados por Luis Millones³²⁷. Dice el testigo Cristóbal Ximénez que el fundamento del Taqui Ongoy “[...] fue haber creído los indios en general que todas las huacas [...] cuantas habían quemado los cristianos y destruido habían resucitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con la huaca Pachacama y las otras con la huaca Titicaca [...] para dar batalla a Dios nuestro Señor [...] y que los españoles de esta tierra e acabarían presto porque las huacas les ordenaban [...] matarlos [...] las cuales estaban enojadas con los indios que se habían vuelto cristianos y que si querían [...] que no les viniesen enfermedades ni muertes sino toda salud y aumento de bienes, se renegasen del cristianismo. [...] Dios había vencido a las huacas pero que ahora a todas resucitado para darle batalla y vencerle y que las dichas huacas ya no se incorporaban en piedras ni en árboles ni en fuentes como en tiempo del Inca sino que se metían en los cuerpos de los indios y los hacían hablar y [...] temblar [...] muchos [...] pintaban los rostros con color colorado [...] y sacrificaban carneros, ropa, plata, maíz y otras muchas cosas”³²⁸.

El testimonio de Pedro Contreras es interesante porque indica que: “[...] se nombraban Santa María y Santa María Magdalena y otros nombres de santas que entre ellas se habían puesto para que las reverenciaran por santas [...]”³²⁹.

El testimonio de Gerónimo Marín indica: “[...] les decían que [...] si no adoraban las dichas huacas y hacían las dichas ceremonias y sacrificios que les predicaban se morirían y andarían las cabezas por el suelo y los pies arriba y otros se tornarían guanacos, venados y vicuñas, y otros animales y despeñarían desatinados y que las dichas huacas harían otro nuevo mundo y otra gente [...]”³³⁰.

La exageración en la fuerza que se atribuyó al Taki Ongoy según algunos estudiosos como Gabriela Ramos³³¹ estuvo en relación con las aspiraciones de Albornoz de escalar en la jerarquía eclesiástica de Cuzco, a lo cual se creía con derecho y para lo cual mostraba como principal mérito el haber extirpado la secta. Albornoz no dejó relatos organizados sobre el Taki Ongoy, ni de sus experiencias frente al mismo. Se puede reconstruir el movimiento por sus *Informaciones de servicios*. En la de 1569 realizada en Huamanga no aparece el Taki Ongoy. Las que nos interesan son las tres restantes. La primera es de 1570 y se realizó en Huamanga, donde aparece el Taki Ongoy brevemente descrito pero sin las características más notables como la posesión y los bailes. Se señala que el Taki Ongoy fue descubierto por Albornoz. Los relatos más completos son los de Bartolomé Berracal, secretario de Albornoz. Declaran también muchos encomenderos. En la de 1577 declaran vecinos y clérigos de Cuzco, se hacen descripciones de los elementos más notables del movimiento. La mayoría de los testigos que se presentan eran vecinos importantes ajenos al Taki Ongoy.

Son protagonistas Olvera, Molina y Ximénez. Molina señala a Luis de Olvera como el descubridor de la “secta”.

La *Información* de 1584 se realizó también en Cuzco y presenta a Albornoz como descubridor de aquélla³³². Aparecen más detalles sobre el Taki Ongoy y los protagonistas son los curas Jerónimo Martín y Cristóbal de Molina. Éste señala que Albornoz fue uno de los primeros en descubrir el Taki Ongoy. Junto con las informaciones de 1584 aparece otro documento: una relación de la campaña de extirpación realizada por Albornoz en Huamanga (1569-1571), donde

³²⁷ MILLONES, Luis, *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz*. México, Centro Intercultural de documentación, 1971

³²⁸ *Ibidem*, p.15.

³²⁹ *Ibidem*, p.17.

³³⁰ *Ibidem*, p.19.

³³¹ RAMOS, Gabriela, “Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Ongoy”, en RAMOS, Gabriela; URBANO, Enrique (comp.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cuzco, Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993, pp. 137-168.

³³² AGI, [...], *Información de servicios (Cuzco, 1584)*, f. 19 v., en MILLONES, *El Retorno...*, p. 205.

aparecen las diferentes categorías de participación en el Taki Ongoy y los correspondientes castigos para sus seguidores.

En la *Información* aparecen interrogatorios donde se cuentan los hechos y se presentan los testigos que responden a cada pregunta. Pocos añaden datos diferentes. Cabe destacar que los testigos se informaban por dichos o cartas de Albornoz, por lo cual hay frases y fórmulas que se van repitiendo.

Finalmente, a pesar de las *Informaciones de servicios*, la labor de Albornoz no obtuvo el favor real del tan ansiado ascenso a Arzobispo de Cuzco.

Según Millones lo expuesto por Albornoz no está compuesto por las acciones o los sentimientos de los indígenas sino por las estrategias para la extirpación del Taki Ongoy. Sólo da importancia a una dimensión negativa: nombres y número de idólatras, de sus huacas, los castigos aplicados. El ritual y el papel de los líderes deben deducirse.

7.2.3 Elementos religiosos en el Taki Ongoy

En el mundo andino los dioses jugaban un papel crítico en los grandes cataclismos. Por lo tanto, los temores indígenas de que si continuaban cooperando con los conquistadores llegarían al desastre, implicaban necesariamente una dimensión religiosa. De hecho, la confianza del Taki Ongoy en lo sagrado dio al movimiento, según Millones³³³, las características que Linton agrupa con el nombre de “revivalismo mágico”.

A través del movimiento Taki Ongoy los indios se plantearon sus relaciones con las huacas andinas por un lado y con el dios cristiano, por el otro.

Este movimiento (o secta, según Cristóbal de Molina)³³⁴ planteaba una actitud religiosa diferente a la incaica. El panteón estatal (Inti/ Viracocha) se reemplazó por una organización de deidades en el seno de la cual cada una representaba a una comunidad o región unidas contra un enemigo común a modo de confederación de huacas: “[...] repartidas en dos partes, las unas con la huaca Pachacana y las otras con la huaca Titicaca, que todas andaban por el aire”³³⁵.

Según otras versiones los integrantes del Taqui Ongoy predicaban en nombre de 60 ó 70 huacas que a excepción de Pachacamac, eran a su vez, elevaciones o lagos con carácter sagrado y que constituían deidades locales por excelencia.

Según Luis Millones “[...] la referencia reiterada a las huacas y a los alimentos (mantenimientos) lleva a una vinculación con la crisis económica y social de las comunidades andinas. Desarticulada la imagen del estado aborígen el regreso a la economía de autoabastecimiento local refuerza el culto a los dioses familiares. [...] Volver a invocar a las huacas abría la posibilidad de recurrir a la religiosidad más inmediata y básica, cuya relación con el creyente estaba al nivel de las necesidades sentidas en aquel momento. [...]. Los predicadores indígenas cuando metían una cruz, la ponían en un rincón y los [...] hechiceros hablaban con sus huacas y [...] les respondían[...].”³³⁶ Este panteón que se organiza después de la conquista tiene una novedad: el dios aportado por el profeta del Taqui Ongoy, Juan Chocne, era un ser que los otros no veían pero que les proporcionaba mantenimiento.

Como dice la profesora Sara Castro Klaren el Taqui Ongoy surge como reacción al Consejo de Inquisición de Lima (1551). El regreso a las huacas brota como necesidad lógica e indispensable por la desesperación de imaginar a sus parientes en el infierno muertos de hambre y de sed.³³⁷

Castro Klaren indica que las huacas se reconectan con el poder de las palabras, con el discurso público, tanto que pueden transmitir nuevamente su palabra sagrada. Ya Albornoz decía que las huacas entraban en los indios y los hacía hablar. El regreso de las huacas entonces, está

³³³ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 85.

³³⁴ CASTRO-KLAREN, Sara, *Op. Cit.*... p.161.

³³⁵ MOLINA, Cristóbal de, “Fábulas y ritos de los incas” en *Las crónicas de los Molinas*, Lima, Librería e imprenta Miranda, 1943, p. 79.

³³⁶ MILLONES, Luis, *Mesianismo*... p.6.

³³⁷ CASTRO KLAREN, Sara, *Op. Cit.*... pp. 168-169.

relacionado con el regreso de un discurso andino dominante y la plenitud de la salud y la comida como antes de la conquista, del nuevo dios.³³⁸

La explicación acerca del nombre utilizado para el movimiento es bastante compleja. *Taki* es traducido por algunos historiadores como “baile”. Stern traduce *Ongoy* como “enfermedad”. O sea, enfermedad del baile³³⁹.

Sin embargo, algunos estudiosos del tema consideran que *Taki* es canto y no baile; Molina señala al definir el Taki Ongoy: “[...] hacían una manera de canto [...]”³⁴⁰ Varón traduce el *taki*, componente fundamental del ritual del Taki Ongoy como, “cantar histórico”³⁴¹ El *taki* tenía un lugar importante en la cultura andina y en todos los estratos de la sociedad indígena: en el nivel local y en el estatal; formaba parte del ceremonial religioso y del laico. La definición más clara que aparece en diccionarios de la época consultados por Varón es la de Taki = canto sin punto, o sea, canto sin nota en la escritura musical, o sea sin música. Ningún diccionario relaciona la palabra *taki* con baile. En el siglo XVII posiblemente el *taki* se asoció tanto al canto como a la danza, en forma diferente a los tiempos prehispánicos.

El *Taki* según Varón puede entenderse como un canto o cantar posiblemente similar a la epopeya europea, por su contenido histórico. Podría acompañarse de música o baile aunque el *taki* propiamente dicho era el cantar sin música ni baile. Es más, aparentemente, sería un fenómeno histórico literario del Perú prehispánico. Los *takis* estatales narraban grandiosas guerras y hazañas y los locales narraban hechos naturales. El *taki* era importante en todos los momentos de la vida indígena: alegres, tristes, solemnes, festivos. Algunos tenían contenido histórico y otros religioso. Se registraban y repetían según métodos con los cuales se conservaba en la memoria colectiva de la población.

Los evangelizadores consideraban peligrosos a dichos cantares porque “[...] renuevan y sustentan las idolatrías y sectas malvadas de los infieles y el diablo”³⁴²

El temor acerca de los *taki* por parte de los evangelizadores se funda en que, como señala Varón, el *taki* servía en diferentes contextos de la actividad social como un elemento integrador, a través del cual la persona se identificaba con sus antepasados, sus dioses, su historia, cultivos, ganados.³⁴³

Según Guamán Poma³⁴⁴ los bailes y cantos de los indios no eran malos en sí mismos desde el punto de vista cristiano. Los elementos condenables eran aquéllos que acompañaban los *taki*: las borracheras, la coca ritual y las idolatrías a dioses nativos.

Como ya señalé, el *taki* tenía lugar tanto en los ritos estatales grandiosos incas y en el rito local de las pequeñas huacas y ayllus. Pero en las ceremonias estatales desaparecieron enseguida con la derrota de las tropas del Cuzco. En cambio las locales persistieron y preocuparon a las autoridades tanto laicas como religiosas coloniales por tiempo prolongado³⁴⁵ que generaron a cambio fuertes represiones.

Tanto en Cuzco como en los poblados más humildes del Tawantinsuyo había rituales institucionalizados que permitían a los indígenas canalizar socialmente el temor ante las catástrofes presentes o venideras: “*El conocimiento y la seguridad de la eficacia de estos mecanismos proporcionaron la base ritual e ideológica para el Taki Ongoy.*”³⁴⁶

A pesar de la importancia del *taki* en la cultura andina ese nombre no tiene todo el alcance que logra el movimiento.

Ongoy significa en quechua “enfermedad” en alusión a la difusión de este movimiento

³³⁸ Ibidem, p. 169.

³³⁹ STERN, S., *Op. Cit.* p. 95.

³⁴⁰ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las Fábulas I Ritos de los Incas hecha por Cristóbal de Molina, Cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, de El Hospital de los naturales de la ciudad de Cuzco, dirigida al Reverendísimo Señor Obispo Don Sebastián de El Artaum, del Consejo de su Majestad*, en MOLINA, Cristóbal de; ALBORNOZ, Cristóbal de, *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16, Colección Crónicas de América, 48 (Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols), 1989, p. 129.

³⁴¹ VARÓN GABAI, R., *Op. Cit.*, p. 356.

³⁴² Citado en VARÓN GABAI, R., *Op. Cit.*, p. 362.

³⁴³ Citado en VARÓN GABAI, R., *Op. Cit.*, p. 363.

³⁴⁴ GUAMÁN POMA, Felipe, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 877.

³⁴⁵ VARÓN GABAI, R., *Op. Cit.*, p. 366.

³⁴⁶ VARÓN GABAI, R., *Op. Cit.*, p. 379.

como un contagio. Tal vez también alude a la pretensión de alejar los males por medio del culto, especialmente del canto. *Ongoy* también puede hacer referencia a las fiestas en prevención de las enfermedades (celebraciones estatales cuzqueñas o populares para prevenir males que periódicamente o de improviso atacaban al Tawantinsuyo).

Según señala Albornoz en su *Informe de Servicio (Huamanga, 1570)* también tenía otro nombre: “[...] *había descubierto la secta y apostasía y predicación que llaman Taqui Ongoy por otro nombre Aira, [...]*.”³⁴⁷

La palabra *Ayra* no aparece en diccionarios antiguos pero sí aproximaciones del término.

Ayrampu (color colorado), posiblemente estaba relacionado con el Taki Ongoy por ser el color rojo el predilecto en rituales prehispánicos y en el mismo Taki Ongoy.

En una definición moderna del quechua *ancashuailas* aparece el verbo *ayrayaay* con el significado de “estar ansioso, enloquecer”. Por lo que Varón³⁴⁸ deduce que *ayra* significa “ansia, locura, loco”. Otros vinculan el nombre *ayra* derivándolo de *wayra* (viento).

El surgimiento del Taki Ongoy, según Stern³⁴⁹, se dio sin una advertencia aparente.

Posiblemente el jefe principal del Taki Ongoy fue un tal Juan Chocne desde el repartimiento de Lamarati. Desde el principio, atrajo el interés tanto de los seguidores del movimiento que lo veneraban, como de sus adversarios. En su prédica, según testimonian las fuentes, entremezclaba elementos religiosos autóctonos y cristianos. Se autodenominaba “portador de alguien que sólo él podía ver”: un dios sustentador de la raza humana que hablaba por boca de su profeta, que sólo con éste se comunicaba y se trasladaba de un lugar a otro en una canasta que surcaba los aires.

Relata Albornoz que en su campaña de extirpación de la herejía recibió la visita de un grupo arrepentido de mujeres que se hacían llamar Santa María y Santa Magdalena y que secundaban a Chocne. Esto señala que había un grupo que dirigió el Taki Ongoy. Además de Chocne hubo otros líderes menores.

Molina no menciona a Chocne pero sí aparece en Albornoz: “[...] *habiendo este testigo descubierto cierta huaca en el repartimiento de Lamarati, donde estaba doctrinando [...] Cristóbal de Albornoz [...], por haber prendido a un Juan Chocne predicador de la dicha secta Aira Taqui Ongoy, porque el dicho Juan Chocne venía huyendo de este testigo cuando descubrió la dicha huaca, sin entender este testigo la causa por qué el susodicho se huyó, [...]*.”³⁵⁰

En el Informe de Albornoz de 1584 se señala que Juan Chocne fue enviado al Cuzco y castigado para ejemplo de los demás. Su castigo se debía a que decía llevar un dios consigo que los demás no veían, “[...] *el cual le decía estas cosas y que éste les daba las comidas y mantenimientos*”³⁵¹

¿Qué prometían los predicadores del Taki Ongoy a sus seguidores? Prometían “[...] *una convulsión milenarista que eliminaría las tendencias inquietantes del pasado. [...]*.”³⁵²

Desde la conquista las huacas estaban airadas porque ya no recibían sacrificios rituales. Habiendo sido abandonadas: “[...] *andaban por el aire secas y muertas de hambre porque los indios no les sacrificaban ya, ni derramaban chicha, [...]*”³⁵³ En venganza por tal situación las huacas producirían muerte y enfermedad en los españoles, en sus animales y en los indios que las habían abandonado y se habían bautizado: “[...] *habrán sembrado [...] gusanos para plantarlos en los corazones de los Españoles y ganados de Castilla, y los caballos, y también en los corazones de los indios que permanecen en el cristianismo; [...]*”³⁵⁴ Se anunciaba que aquéllos errarían de cabeza con los pies en el aire o se transformarían en llamas y vicuñas³⁵⁵.

Se prometía que una alianza panandina de dioses autóctonos, organizada en dos grandes

³⁴⁷ AGI, [...], Sevilla, Sección Audiencia de Lima, Informaciones de servicios de Cristóbal de Albornoz, *Información de servicios (Huamanga, 1570)*, f. 2 r, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 61.

³⁴⁸ VARÓN GABAI, R., *Op. Cit.*, p. 359.

³⁴⁹ STERN, S., *Op. Cit.* p. 95.

³⁵⁰ AGI, [...], *Información de servicios (Huamanga 1570)*, f. 53v, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 147.

³⁵¹ AGI, [...], *Información de servicios (Cuzco, 1584)*, f. 19 v. en Millones, L., *El Retorno...*

³⁵² STERN, S., *Op. Cit.* p. 95.

³⁵³ MOLINA, *Op. Cit.*, p. 130.

³⁵⁴ MOLINA, *Op. Cit.*, p. 130.

³⁵⁵ AGI, [...], *Información de servicios (Cuzco, 1577)*, f. 6 r, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 181.

ejércitos de huacas se enfrentaría al dios cristiano y mataría a los colonizadores con enfermedades y otros desastres. Uno de dichos ejércitos se hallaría bajo el mando de Pachacamac que reuniría a las huacas de la zona del Collao. El otro, con las huacas de la costa del lago, estaría a cargo de la huaca Titicaca. Así lo señala Molina en su *Relación*: “[...] creyeron que todas las huacas del reino, cuantas habían los cristianos derrocado y quemado, habían resucitado, [...] unos habían juntado con la huaca Pachacamac, y los otros con la huaca Titicaca y que todos andaban por el aire ordenando de dar batalla a Dios, y vencerle, y que ya lo traían de vencida y que cuando el Marqués entró en esta tierra, había Dios vencido a las huacas y los españoles a los indios; empero que ahora se daba vuelta el mundo, y que Dios y los Españoles muertos, y las ciudades de ellos anegadas, y que la mar había de crecer y los había de ahogar, porque de ellos no hubiese memoria”³⁵⁶

Según Millones³⁵⁷, esta prédica presentaba, como se pudo apreciar en el párrafo precedente, una interpretación cósmica del proceso de los acontecimientos históricos de la Conquista. Los españoles habían vencido por la fuerza de Dios. Del mismo modo era en la religión andina que podían darse vuelta las cosas. Así lo señala Steve Stern: “La victoria de Pizarro en Cajamarca, en 1532, había reflejado los resultados de un combate cósmico más general en el que el Dios de los cristianos había llevado a los españoles a la victoria sobre las huacas y los pueblos andinos. Ahora las huacas andinas invertirían el resultado”³⁵⁸

Los profetas, según Millones, evidenciaban su sentido político pues hablando de unificación de las huacas en torno a Titicaca y Pachacamac reunían los cultos de la costa y el Collao bajo dos núcleos religiosos conocidos y respetados³⁵⁹.

El triunfo sobre el Dios cristiano y sobre los conquistadores españoles anunciaba una nueva era purgada de huellas españolas: se daba vuelta el mundo. Las huacas resucitadas y reivindicadas crearían un nuevo mundo habitado por otra gente y el mundo renacido sería una especie de “paraíso andino”: sin colonizadores, sin enfermedades y con abundancia material, pero sólo para los leales a las huacas y a sus mensajeros. En cambio, una cruel venganza caería sobre los traidores: errarían de cabeza con los pies en el aire o “[...] que si esto no creían, los harían tornar a los indios en guanacos o vicuñas y otros animales, [...]”³⁶⁰

En consecuencia, el Taki Ongoy fue visto como un movimiento mesiánico y milenarista pues anunciaba un acontecimiento cósmico, una inundación, el fin del mundo tal como estaba, el cual se daría vuelta. Según Wachtel, se trata de una revolución fundada sobre una representación cíclica del tiempo³⁶¹. Cuando Molina en su *Relación* señala: “[...] y ahora daba vuelta el mundo, [...]”³⁶², se traduce esta visión del universo predicada por el Taki Ongoy.

Según testimonio de Bartolomé Berrocal: “[...] dichas huacas decían los dichos apóstatas que estaban peleando con dios de los cristianos y que presto sería vencido y que se acabaría su mita de mandar”³⁶³. El dios cristiano terminaría su mita (turno de mando) y las huacas recrearían otro mundo y otros hombres. Los españoles serían echados del lugar.

Para los antiguos peruanos, el Imperio Inca había sido precedido por cuatro soles y cuatro humanidades. Cada edad había tenido una duración de 1000 años y todas habían acabado en catástrofes. El Imperio Inca fundado en 565 d.C. fue destruido por seres extraños. Es en 1565, mil años después de dicha fundación, que Molina ubica el Taki Ongoy. Por lo cual se anunciaría un nuevo reino y un nuevo sol. Según Wachtel³⁶⁴ no fue un azar que Titu Cusi preparara un levantamiento general en 1565. En el Imperio prometido sólo serían admitidos los indios fieles al culto de las huacas que les darían salud y prosperidad.

Se anunciaba que las huacas andinas ya no se confinaban a las montañas, ríos y piedras

³⁵⁶ MOLINA, *Op. Cit.*, p. 130.

³⁵⁷ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 87.

³⁵⁸ STERN, S., *Op. Cit.* p. 95.

³⁵⁹ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 87.

³⁶⁰ AGI, [...], *Información de servicios*, (Cuzco, 1577), f. 6 r, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 181.

³⁶¹ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 120.

³⁶² MOLINA, *Op. Cit.*, p. 130.

³⁶³ Citado por WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, nota 71, p. 137.

³⁶⁴ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 120.

sino descendían sobre los indios y los poseían. Así lo señala Molina en su *Relación*: “[...] las huacas no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporan ya en los indios y los hacían hablar y que tuvieran sus casas barridas y aderezadas para si alguna de las huacas quisiese pasar en ella [...]”³⁶⁵

Los posesos en cuyos cuerpos entraban las huacas eran llamados taquiongos. Temblaban, cantaban y bailaban como locos; se revolcaban por el suelo y tiraban pedradas. Ahora bien, ¿cómo lograr ese nuevo tiempo? ¿Qué hacer? ¿Qué significaba ser fiel al culto de las huacas?

Algunos estudiosos han traducido Taki Ongoy por “enfermedad del baile” pues gran parte de sus ritos se centraban en cantos y bailes incontrolables por parte de los poseídos por la “enfermedad”. Ésta purificaba espiritualmente a los taquiongos los cuales renunciaban al cristianismo y hablaban en nombre de las huacas resurgidas que habían sido anteriormente quemadas o quebradas por los españoles. Estas huacas resucitadas podían entrar en cualquiera, incluso en niños que andaban como atontados. Los taquiongos entonces, se convertían en los mensajeros de dichos dioses autóctonos y exhortaban a sus parientes a seguirlos y éstos creían en ellos. En los Informes de Albornoz de 1577, por ejemplo, un testigo dice “[...] diciendo que tenían las huacas en el cuerpo [...] y los ponían en unos cercados y allí iban los indios a los adorar por tal huaca e ídolo que decía que se le había metido en el cuerpo y le sacrificaban carneros, ropa, plata, maíz y otras muchas cosas, [...]”³⁶⁶

Para integrar el movimiento Taki Ongoy, los indios debían colaborar con las huacas para derrotar tanto a los españoles como al Dios cristiano. Para eso, debían convertirse al culto de las huacas acatando un ayuno de cinco días en los que se debían abstener de sal, ají, maíz de color y también de relaciones sexuales y beber sólo chicha. Todo esto conformaba parte de los ritos de purificación que determinaban una ruptura entre el mundo español y el mundo indio. Un momento importante del ritual del Taki Ongoy era el baile y temblor en cuyo vértigo se renegaba del cristianismo: “[...] daban los indios después de bautizados en bailar y temblar andando a la redonda, y aquel baile invocaban al demonio y a las huacas e ídolos, y en el baile renegaban y apostataban de la verdadera fe de Jesucristo y de todas las enseñanzas que habían recibido de los cristianos y sacerdotes [...]”³⁶⁷ Nótese que “después de bautizados” significa los que habían sido bautizados en el cristianismo anteriormente.

Sólo se debía adorar a las divinidades nativas a las cuales se hacían ofrendas únicamente de productos autóctonos: carneros de la tierra, aves nativas, tocto, chimbo, lampaca, carapa, molusco, Ilipta (pasta para mascar coca), plata y comida: “[...] ha descubierto gran cantidad de huacas y adoratorios que los naturales [...] adoraban, y este testigo entiende que son más de veinte mil huacas, [...] y que en ellas sacrificaban y ofrecían oro y plata, y ropa y ganado y maíz y chicha y otras cosas [...]”³⁶⁸

En ciertos casos los poseídos eran pintados de rojo y colocados en unos cercados en lugares sagrados como por ejemplo cimas de cerros. Allí la población los adoraba como si fueran los mismos dioses que los tenían poseídos. Por lo tanto no sólo se hacían sacrificios a las huacas sino también a los poseídos que recibían los mismos productos.

Pero para los fieles del Taki Ongoy no bastaban los sacrificios: se exigía el compromiso total. Una vez que se integraban a la secta eran fieles hasta la muerte según lo señalan las fuentes: “[...] usaron y creían en esta miseria, ayunando y apostando; en el cual tiempo no pequeño número se condenó porque en esta creencia morían. [...]”³⁶⁹

Las diferentes descripciones del Taki Ongoy coinciden en destacar que los taquiongos predicaban y pedían el rechazo de todo lo relacionado con el grupo dominante. Para evitar la venganza de las huacas, se imploraba a los seguidores del movimiento abstenerse de todo contacto y todo tipo de colaboración con los europeos como abandonar el pago de tributos, rechazar levas de mano de obra, no servir a los clérigos, no acudir a su llamado. Se rechazaba

³⁶⁵ MOLINA, *Op. Cit.*, pp. 130-131.

³⁶⁶ AGI, [...], *Información de servicios*, (Cuzco, 1577), f. 5 r, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 178.

³⁶⁷ AGI, [...], *Información de servicios*, Cuzco, 1584, f. 2 v, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 205.

³⁶⁸ AGI, [...], *Información de servicios*, (Huamanga, 1570), f. 8 r, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 72.

³⁶⁹ MOLINA, *Op. Cit.* p. 132.

todo tipo de “aculturación” como el uso de nombres españoles, el consumo de alimentos de ese origen y la utilización de vestimenta europea. Obviamente, también se rechazaba el cristianismo: “[...] decían que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos, ni que adorasen las cruces ni imágenes, ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con clérigos sino que se confesasen con ellos [...]”.³⁷⁰

“[...] que si querían los indios que no les viniesen enfermedades ni muertes, sino toda salud y aumento de bienes, renegasen del cristianismo que habían recibido y que no llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni vistiesen cosas de Castilla [...]”.³⁷¹

Los seguidores del Taki Ongoy debían buscar restos de santuarios derribados por los misioneros durante las campañas de extirpación de idolatrías. Al recuperarse dichos restos también se recuperaba el valor simbólico de todo el santuario, el que recibía los sacrificios correspondientes: “Estos tales endemoniados pedían en los pueblos si había algunas reliquias de las huacas quemadas y como trajesen algún pedazo de piedra de ellas, se cubrían la cabeza delante del pueblo con una manta, y encima de la piedra derramaban chicha y la fregaban con harina de maíz blanco, y luego daban voces invocando la huaca, y luego la levantaban con la piedra en la mano y decían al pueblo: «Veis aquí vuestro amparo y veis aquí al que os hizo, y da la salud e hijos y chácaras, ponidle en su lugar en donde estuvo en tiempos del Inca». Y así lo hacían con muchos sacrificios los hechiceros que en aquel tiempo estaban recogidos y castigados [...]”.³⁷²

Aquí se alude no sólo a antiguos santuarios sino también a las antiguas funciones de los hechiceros tan combatidos y castigados después de la conquista. Los taquiungos iban de pueblo en pueblo exhortando a la restauración del culto de las huacas destruidas por los cristianos: las devolvían a la vida por ritos de resurrección que consistían en libaciones de chicha y ofrendas de maíz ofrecidas a las ruinas de esas huacas.

Lo único que podía salvar al indio y le permitiría disfrutar de los beneficios materiales como salud, paz y prosperidad después del anunciado cataclismo sería la alianza tanto con las huacas rebeldes (adorándolas, haciéndoles ceremonias) como con sus mensajeros humanos. Éstos, los taquiungos, eran unos pocos y tenían condiciones permanentes de intermediarios entre las huacas y los hombres. No todos los pertenecientes al movimiento eran poseídos por ellas.

Los taquiungos, además de ser colocados en cercados donde los indios iban a adorarlos como huacas que se habían metido en su cuerpo, supervisaban fiestas, confesiones y algunos ayunos rituales para poder recuperar el favor de las huacas. Esas reuniones de los miembros del Taki Ongoy constituían para los taquiungos la ocasión de recibir ofrendas: llamas, paños, maíz, plata, chicha, etc. A la vez, se convertían en un foro de autoridad desde el cual predicar la ideología de la secta y generar presiones antihispánicas.³⁷³ En la *Relación* de Molina se lee: “Y fue así que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo y otros tiraban pedradas como endemoniados, haciendo visajes, y luego reposaban y llegaba a él con temor, y le decían que qué había y qué sentía y respondía que la huaca fulana le había entrado en el cuerpo, y luego lo tomaban en brazos y lo llevaban a un lugar disputado, y allí le hacían un aposento con paja y mantas y [...] los indios le entraban a adorar con carneros, calle, chica, llipta, mollo, colle (maíz colorado o negro) y otras cosas más y hacían fiesta todo el pueblo dos o tres días, bailando y bebiendo e invocando a la huaca que aquel representaba y decía tener en el cuerpo, y velando de noche sin dormir; [...]”.³⁷⁴

El poseído se volvía un objeto sagrado y se hacían ceremonias en su honor (fiestas de dos o tres días en las que los indios cantaban y danzaban invocando la huaca encarnada). Con su ejemplo proclamaba la ruptura con la vida terrestre pasada y se accedía a la salvación.

Señala Stern³⁷⁵ que a medida que iban aumentando su prestigio, los taquiungos se

³⁷⁰ AGI, [...], *Información de servicios*, (Huamanga, 1570), f. 7 v, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 71.

³⁷¹ AGI, [...], *Información de servicios*, (Cuzco, 1577), f. 9 r, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 191.

³⁷² MOLINA, *Op. Cit.* p. 131.

³⁷³ STERN, S., *Op. Cit.* p. 98.

³⁷⁴ MOLINA, *Op. Cit.*, p. 131.

³⁷⁵ STERN, S., *Op. Cit.* p. 98.

convertían en tutores morales de su comunidad. Por eso hacían sermones en los que amenazaban a los indios si no dejaban el cristianismo o reprochaban a algún cacique el llevar nombre cristiano o vestir a la española.³⁷⁶

Los taquiongos tenían gran capacidad para obtener el respeto y la participación de todos: hombres, mujeres, viejos, jóvenes, niños, campesinos, indios de Ayllú, yanaconas hispanizados, hasta curacas. Esto horrorizó y atemorizó a los españoles que observaban el fenómeno de la posesión directa o de recepción del mensaje de los taquiongos. Los testigos del Taki Ongoy, alarmados, señalaban que de una región con 150.000 habitantes había 8000 que participaban activamente de la secta. Por lo tanto se comentaba y se temía el “*contagio de la enfermedad*” por toda la sierra andina.

La predicación de los taquiongos tenía carácter público. Luego de iniciado, el predicador se lanzaba ardentemente en su tarea y sus mensajes obtenían la adhesión inmediata del indio. A veces la predicación era portadora de rumores horrorosos: los blancos buscaban grasa humana en los indios para hacer medicamentos contra las enfermedades. Esto contribuía a que los indios atemorizados evitaran todo contacto con los españoles, dejaban de servirles y se escondían de ellos.

Es necesario destacar la importancia de la retórica de los taquiongos que se deduce de las fuentes.

Steve Stern³⁷⁷ se pregunta por qué los posesos o locos adquirieron tanta credibilidad y no cayeron en el ridículo. Considera que eso fue así porque decían cosas absolutamente coherentes con la lógica y visión del mundo populares andinos, con lo cual se puede hablar de una credibilidad intelectual en lo referido a:

- Visión cíclica de la historia andina: después de la convulsión vendría un nuevo mundo sin males ni desequilibrios.
- Visión antigua de las causas de las desgracias: las enfermedades eran el reflejo de la ira de las huacas o una equivocación en la calidad del intercambio social.
- Adivinación: era una práctica aceptada. Los pueblos de Lucanas y Sotas, importantes en el Taki Ongoy, eran grandes adivinos.
- Posesión de un espíritu: aunque en la lógica andina las huacas generalmente tenían corporeidad en los cuerpos inanimados (agua, piedras, montañas) la separación entre naturaleza y humanidad no era tan neta y ya antes las huacas habían aparecido en los sueños o mentes de los elegidos.
- Capacidad andina para santificar diferentes lugares al mismo tiempo.

Pero los taquiongos también tenían credibilidad social: no eran considerados locos sino portavoces elegidos de las huacas. Tenían convocatoria por su capacidad de ordenar y expresar percepciones o impulsos que comenzaban a cristalizar³⁷⁸ en la conciencia de esa sociedad. De hecho en 1560 se produjo una coyuntura crítica de desilusión y resistencia. Las sociedades autóctonas que hasta el momento habían cooperado con los españoles comenzaron a tener conciencia de la explotación y de que esa alianza duraría poco. La sociedad indígena debía purgarse de elementos hispanizantes. El Taki Ongoy era el reflejo de una dolorosa verdad: el conflicto andino-europeo era ineludible.

Otro elemento importante a destacar es que las huacas luchaban también contra el Dios cristiano pero podían hacerlo porque para los taquiongos ése existía. No lo negaban; hacerlo hubiera sido absurdo pues reconocían que el triunfo de los españoles sobre Cajamarca había dependido del apoyo de su dios. Es importante destacar que entre los andinos se hallaba presente la idea de que el triunfo en la guerra se debía al poder de los dioses.

En lugar de negar el poder de Dios lo contraatacaban con la idea de la fuerza relativa de los dioses en sus países de origen. El poder de las huacas en su territorio quitaba Omnipotencia

³⁷⁶ MOLINA, *Op. Cit.* p. 131.

³⁷⁷ STERN, S., *Op. Cit.* pp. 99-100.

³⁷⁸ STERN, S., *Op. Cit.* p. 100.

al dios de los cristianos quienes tanto la habían predicado. Así lo señalaban los taquiungos en sus propias prédicas: “[...] creyeron que Dios nuestro Señor, había hecho a los españoles y a Castilla y a los animales y mantenimientos de Castilla; empero que las guacas habían hecho a los indios, y a esta tierra y a los mantenimientos de antes tenían los indios, y así quitaban a Nuestro Señor su omnipotencia. [...]”³⁷⁹.

Pese a la oposición del Taki Ongoy al español y al cristiano, el movimiento integró, en su rechazo mismo, ciertos elementos de la cultura a la que se oponía. Por ejemplo Juan Chocne se equiparaba con Juan el Bautista y era asistido en su predicación por indias que se hacían llamar y reverenciar como Santa María y Santa María Magdalena según lo declaran algunos testigos en las *Informaciones de Albornoz*: “[...] porque este testigo vio a ciertas indias del repartimento de Juan de Mañueco, [...], venir a pedir misericordia al dicho visitador, que se nombraban Santa María y Santa María Magdalena y otros nombres de santas que entre ellas se habían puesto para que las reverenciasen como santas, [...]”³⁸⁰.

Según interpretaciones psicoanalíticas sobre el Taki Ongoy, la imposición de los nombres cristianos a los indios, contra los cuales se levantó el movimiento, sólo podía ser contrarrestado por un nuevo Bautista, justamente asistido por las que vieron morir a Jesús: “*En el acto de arrancar las marcas cristianas se insinuó nuevamente el sacrificio de la cruz.*”³⁸¹ Wachtel se pregunta si con esto se trata de asimilar la fuerza del dios cristiano y sacar ventaja volviéndolo contra los mismos españoles³⁸². Evidentemente treinta años de evangelización habían dejado ciertas huellas.

El Taki Ongoy era una vuelta a la tradición prehispánica pero en cierta manera diferente de la tradición inca pues: 1) se anunciaba un nuevo ciclo con características diferentes al Imperio Inca en su organización pues ya no sería cuatripartito como éste, sino dualista (las huacas se reunían alrededor de dos de ellas que constituían focos de reestructuración espacial según una nueva representación del Mundo: Pachacamac para la montaña y Titicaca para la costa del lago. 2) Por los cambios incluso en las creencias referentes a las huacas mismas: tradicionalmente se hallaban en rocas, montañas, etcétera, y los indios, por lo tanto adoraban a objetos sagrados exteriores a ellos mismos. Con el Taki Ongoy, en cambio, las divinidades se encontraban también interiorizadas en los hombres que pasaban a un estado de posesión que les provocaba trances, éxtasis, estado de locura, gestos, cantos y danzas.

7.2.4 Vilcabamba y el Taki Ongoy: los elementos religiosos como diferenciación

En las *Informaciones de Albornoz* de 1570 y de 1577 no se hace referencia al vínculo entre el Taki Ongoy y Vilcabamba. Recién en las de 1584 se dice que los incas de Vilcabamba habrían recurrido a la religión para recuperar sus territorios de manos de los españoles.

Olivera y Molina también señalaron la vinculación ideológica entre el Taki Ongoy y la rebelión militar y política de Vilcabamba. Según Henrique Urbano para ellos el primero es la versión religiosa de la segunda. Sin embargo Molina no es categórico y manifiesta sólo la sospecha: “[...] No se pudo averiguar de quien hubiese [...], mas de lo que se sospechó y trató que fue inventado de los hechiceros que en Vilcabamba tenían los incas que allí estaban alzados, [...]”³⁸³.

Muchos estudiosos se han ocupado de la relación entre el Taki Ongoy y la rebelión neoinca de Vilcabamba. Algunos creen que estos dos movimientos se aliaron contra el poder español. Stern considera que existió tal alianza. Duviols señala que los documentos que vinculan los dos movimientos son posteriores a 1572 y reflejan la campaña ideológica del Virrey Toledo.

Según Wachtel, la cronología aclara la relación entre Vilcabamba y el Taki Ongoy: el complot indígena de Jauja se descubrió a comienzos de 1565; el Taki Ongoy se menciona en

³⁷⁹ MOLINA, *Op. Cit.*, p. 130.

³⁸⁰ AGI [...], *Información de servicios (Huamanga, 1570)*, f. 18 r, en Millones, L., *El Retorno...*, p. 89.

³⁸¹ SIDEA, “El Taki Ongoy: Reflexiones Psicoanalíticas”, en MILLONES, *El retorno...*, p. 427.

³⁸² WACHTEL, *Op. Cit.*, p. 121.

³⁸³ MOLINA, *Op. Cit.*, p. 129.

1564, pero seguramente se desarrolló entre 1560-1570. Posiblemente Titu Cusi vio en la difusión del Taki Ongoy un contexto favorable para la revuelta general. Aunque independiente de Vilcabamba, en 1570, las huellas del Taki Ongoy se borran: sin duda sufrió además de la represión eclesiástica, el contragolpe por la captura y muerte del último inca de Vilcabamba, Tupac Amaru I³⁸⁴.

Estudiosos como Castro Klaren y Varón Gabai señalan que no hubo relación entre lo sucedido en Vilcabamba y el Taki Ongoy.

Señala Varón Gabai respecto del problema de esa vinculación: “*El hecho de oponerse a un enemigo común no es condición suficiente para lograr la alianza de dos grupos de ideologías claramente diferenciadas. Vilcabamba era un refugio de resistencia estatal y dependiente de estructuras ideológicas y religiosas de élite. El Taki Ongoy se sustentó en creencias panandinas con mayor profundidad histórica, pero a la vez de raíces más localizadas, que quizá por ello se hacían conceptualmente más duraderas e independientes. Vilcabamba asimiló todos los elementos europeos que pudo, desde las armas hasta la religión, contrastando con el Taki Ongoy, que rechazó todo aquello que era ajeno al mundo andino.*”³⁸⁵

Veamos si el análisis del conjunto de dioses protagonistas del Taki Ongoy muestra una relación con los dioses de los neoincas de Vilcabamba. En general, la mayoría de las fuentes documentales que se refieren al Taki Ongoy como la *Relación* de Molina y la mayoría de los testimonios en las *Informaciones* de Albornoz sólo señalan que el conjunto de huacas se habían agrupado en dos ejércitos: unas con Pachacamac y otras con Titicaca o Tiahuanaco como vimos anteriormente. Pero en las *Informaciones* de Albornoz de 1570 un testigo, el notario de la audiencia eclesiástica, Bartolomé Berracal, amplía la lista de dioses de los taquiongos: “[...] ellos eran mensajeros de las huacas Titicaca y Tiahuanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Carnavilca, Caruaraco y otras más de sesenta a setenta huacas [...]”³⁸⁶. Titicaca, Pachacamac y Tiaguanaco eran antiguos dioses que fueron luego asimilados por los incas. Tamboroco, dios vinculado con el primer Inca Manco Capac y la fundación mítica del Imperio Inca, era netamente inca. Los otros tres que se nombran son montañas o volcanes asimilados como “huacas mayores” por los incas.

Aunque estos dioses se pueden asociar con el culto de los incas, en las *Instrucciones* de Albornoz de 1584 se mencionan otros: Chuquimoro, Chuquiguaraca, Apollamoca, Sutaya, Coricancha, Guaynecauri, Nina Soyuma, Topa Amará, Nina Amaro, Manducalla, Titicara y Sarasara. De estos dioses, sólo Guaynecauri (relacionado con el mito de Manco Capac) y Coricancha (Casa de Sol) son incas.

Las nóminas de dioses incas y del Taki Ongoy son confusas pues ambas tienen un origen andino común y algunos antiguos dioses regionales fueron asimilados por los incas.

Sin embargo, sin adentrarnos en la temática de la diferenciación o no entre los dioses propiamente incas y los más antiguos, es notable el hecho de que en las fuentes documentales del Taki Ongoy no aparece la mención de Inti, ni de Quilla, ni de Viracocha, los dioses incaicos principales, en los ejércitos de dioses andinos que luchaban contra el dios cristiano. Posiblemente eso se debiera a que los principales dioses incaicos seguían siendo un peligro para la independencia étnica de los Andes, para las tradiciones preincaicas que el Taki Ongoy respetaba más allá de la proclama de la unidad panandina.

La constatación de dicha ausencia en el panteón del Taki Ongoy da fortaleza a la idea de autonomía de éste respecto de la rebelión de Vilcabamba de neto corte neoinca. Por otra parte, el hecho de que el Taki Ongoy compartiera algunos dioses incas no es evidencia, como para algunos autores, para asegurar la vinculación entre los incas de Vilcabamba y el Taki Ongoy.

Varón Gabai³⁸⁷ considera que no debe negarse la posibilidad de que en ocasiones hubiera habido alianzas, apoyo, colaboración entre ambos movimientos. Tampoco deja de tomar en cuenta que las noticias sobre el Taki Ongoy como manifestación pública se pierden alrededor de

³⁸⁴ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 123.

³⁸⁵ VARÓN GABAI, *Op. Cit.*, pp. 346-347

³⁸⁶ AGI, [...]. *Información de servicio.* (Huamanga, 1570), f. 20 v, en MILLONES, *El retorno...*, p. 93.

³⁸⁷ VARÓN G, *Op. Cit.*, pp.354-355

la fecha de la toma de Vilcabamba por los españoles, aunque continuaron sus rezagos vistos como "idolatrías". Sin embargo, considera que la documentación no es suficientemente explícita como para demostrar que existió un sólido vínculo, y mucho menos que el Taki Ongoy se originara y dirigiera desde Vilcabamba³⁸⁸.

Considero que los elementos religiosos que caracterizan al Taki Ongoy constituyen un punto importante de diferenciación con los incas de Vilcabamba. Muestran, en parte, que no existió relación directa entre uno y otro.

En primer lugar porque el Taki Ongoy es una vuelta especialmente a huacas preincas y, en segundo lugar, porque quedó relegado esencialmente a la esfera religiosa y no tomó la forma de un levantamiento militar como en Vilcabamba.

La lectura de las diferentes posiciones referidas a dicha relación me llevó a concluir que ambas manifestaciones surgieron en el mismo contexto de crisis por la destrucción del mundo andino, de reacción contra los conquistadores, pero el Taki Ongoy y Vilcabamba (1537-1572) son independientes. Lo sucedido en Vilcabamba surgió de una élite inca que proclamaba el imperio neo-inca y fue violento. El Taki Ongoy en cambio, sin armas, fue más generalizado, esencialmente pacífico y no predicaba una vuelta a lo inca sino a lo preincaico. En Vilcabamba no se rechazaron los símbolos de la religión cristiana y los aceptaron como militarmente aceptaron y adoptaron las armas y los caballos de los españoles.

7.2.5 Desenlace del Taki Ongoy

Si bien el Taki Ongoy no había tomado forma de rebelión militar, la represión que aplicaron los españoles sobre el mismo fue violenta y dramática pues, para los españoles, los hechos generados a partir del mismo eran peligrosos tanto en lo político como en lo religioso, para la presencia de los conquistadores en los Andes.

Como se señaló anteriormente, los tres extirpadores de idolatrías del Taki Ongoy fueron especialmente los curas Cristóbal de Molina, Cristóbal de Albornoz y Luis de Olivera u Olvera.

Explica Henrique Urbano: *"Al llamar la atención de las autoridades políticas y eclesiásticas sobre los peligros de una rebelión, [...] tintes de epidemia general y moral para la presencia de la Corona española en los territorios andinos, los maestros extirpadores acumulaban razones y méritos con el fin de obtener favores administrativos financieros. Agrandando entre los españoles la importancia del movimiento de rebelión de Vilcabamba, asociándolo a un levantamiento religioso, los maestros de idolatrías cuzqueños y el acólito Guamán Poma amontonaban razones obvias para su ascenso social, político y eclesiástico"* *"[...] la existencia de una rebelión religiosa enfocada como una acción política indígena contra la presencia española y cristiana, era el pretexto ideal para una intervención drástica y sin escrúpulos. Toledo, el Tercer Concilio Limense, los jesuitas, se encargarían, entre otros, de llevarlo a cabo."*³⁸⁹

Albornoz había realizado su visita para acabar con el Taki Ongoy en Huamanga, Arequipa y Cuzco lo cual le permitió descubrir a los principales jefes del movimiento y establecer diferentes grados de culpabilidad para aplicar, en consecuencia, sus correspondientes penas. Los indios comunes fueron condenados a recibir azotes o se les rapaba el cabello (importante como distintivo tribal). Los integrantes considerados más peligrosos debieron ir al exilio temporal o definitivo de su lugar de origen. Algunos entraron al servicio de la iglesia u Hospital de Huamanga y otros de clérigos en otras encomiendas. La mayoría de los taquiongos no fueron exiliados de sus ayllus y permanecieron en sus encomiendas pero como condena la Iglesia podía aumentar sus exigencias en tiempo de trabajo. En sus localidades estaban condenados a escuchar sermones que señalaban sus errores y se marcaba el camino cristiano de salvación.

Albornoz condenó a los dirigentes menores a vivir en casas especiales al lado de las

³⁸⁸ VARÓN G, *Op. Cit.*, pp. 354-355

³⁸⁹ URBANO, Henrique, "Introducción" en MOLINA, C. de; ALBORNOZ, C. de, *Fábulas y mitos de los incas, Crónicas de América*, Madrid, Historia 16, 1989, pp. 40-41.

iglesias de sus propios distritos para servir allí indefinidamente. Por ejemplo, así sucedió con hechiceros públicos (guacacamayos) y sacerdotes de los ídolos: “[...] fueron encorazados y azotados y tranquilizados públicamente y que perpetuamente vivieran en iglesias de donde son naturales y junto a las dichas iglesias hiciesen una casa donde viviesen, y que el cura que es o fuere de esta provincia tuviesen gran cuenta de ellos en enseñarles las cosas de nuestra santa fe católica”³⁹⁰

En cambio, a los curacas o jefes principales verdaderamente activos del Taki Ongoy Albornoz los envió al Cuzco junto con otros dirigentes e “inventores” del movimiento para que realizaran sus confesiones y recibieran su castigo en forma pública. Otros curacas debieron pagar fuertes multas, prestar servicios extraordinarios a su correspondiente parroquia, recibir cincuenta azotes y vivir por un año vigilados por el cura doctrinero de su lugar: “[...]; fueron condenados a todos los susodichos caciques y principales de suso nombrados por consentidores y encubridores de los indios ayras taquiungos, [...] en [...] cincuenta azotes y en que dentro de un año hiciesen todos ellos la iglesia mayor de este churrasco [...] y que la madera, [...], puertas y arrosos los comprasen los dichos caciques de sus haciendas [...]”³⁹¹

Se confeccionaron “listas de inspecciones” donde se diferenciaba los sacerdotes principales del Taki Ongoy y sus cómplices predicadores; maestros, dogmatizadores y los taquiungos o ayras taquiungos, encubridores o consentidores (generalmente curacas) todos ellos núcleo masivo de seguidores del Taki Ongoy. Albornoz diferencia a todos estos de los guacacamayos y hechiceros públicos (antiguos sacerdotes más relacionados con los Incas). Por ejemplo, los dogmatizadores “[...] fueron condenados en servicio de la [...] Iglesia cierto tiempo y fueron azotados y tranquilizados [...]”³⁹²

Juan Chocne y las dos mujeres que lo acompañaban fueron conducidos al Cuzco y allí obligados a renegar públicamente de la “herejía” luego de un sermón de Molina. No se sabe en forma cierta qué sucedió luego con Chocne. Las dos mujeres fueron confiadas al cuidado de un convento.

Dos años después de la crisis del Taki Ongoy, el Segundo Concilio de Lima, ya en 1569, ordenó la reclusión de los “hechiceros”. En consecuencia, el Virrey Toledo organizó los llamados “corralones” que en cada repartimiento hacían las veces de presidios. Cada uno de éstos era administrados por un sacerdote encargado de la conversión de los presos. Los convictos de la difusión del movimiento fueron recluidos en la Doctrina de Santiago del Cercado, en Lima, bajo el cuidado de los jesuitas. Su encierro no tenía un plazo limitado pues se disponía hasta la total catequización de los profetas. Su régimen era severísimo: se mantenían hilando, tenían sermones y prácticas religiosas diarias, misas y todo dirigido por un español³⁹³. Dicho lugar era muy custodiado para evitar las fugas; estaba todo cercado por un muro y había ayudantes que acompañaban a los presos en sus salidas a la misa. Posiblemente Juan Chocne muriera allí.

Según Wachtel³⁹⁴ por 1570 las huellas del Taki Ongoy estaban borradas pues además de la represión eclesiástica sufrió el contragolpe de la captura y muerte del último Inca de Vilcabamba, Tupac Amaru I. Para Millones³⁹⁵, en cambio, a pesar de la represión el arraigo alcanzado por el movimiento hizo que cerca de 25 años más tarde aún perduraran aspectos del Taki Ongoy. Acosta se refiere a sus “hechiceros” aún en 1588.

7.2.6 El Taki Ongoy como respuesta anticolonial

Para los conquistadores lo peor de esta herejía antieuropea era que acababa con los avances y pautas de cooperación anteriores. Grupos que antes habían colaborado entonces manifestaban una resistencia pasiva y hostilidades. Como dice Stern³⁹⁶ una élite hispanizante

³⁹⁰ ALBORNOZ, *Relación de la visita de extirpación de idolatrías*, en MILLONES, L., *El Retorno...*, f.44 r, p.259.

³⁹¹ ALBORNOZ, *Relación...*, f. 50 r, en MILLONES, L., *El Retorno...*, p. 268.

³⁹² ALBORNOZ, *Relación...*, f. 65 v, en MILLONES, L., *El retorno...*, pp. 291-292.

³⁹³ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 99.

³⁹⁴ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 123.

³⁹⁵ MILLONES, Luis, “Un movimiento...”, p. 89.

³⁹⁶ STERN, S., *Op. Cit.*, pp. 99.

colaboracionista (curacas) había sido la mediadora entre la élite europea y los indios del ayllu. Pero con el Taki Ongoy la participación o el simple consentimiento de los curacas en el mismo transformaba el movimiento en algo muy peligroso para los españoles por la vuelta a la lealtad andina: incluso yanaconas e indios de la ciudad llegaron a ser dirigentes de la secta.

Para Stern la gran verdad del Taki Ongoy quedaba consagrada en dos principios morales: resistencia contra el mundo hispánico y solidaridad dentro del mundo andino. Ambos eran difíciles de concretar para los indios pues debían trascender adaptaciones, tradiciones y ambivalencias en su relación con los europeos y entre sí mismos.

En cuanto al primer principio, los indios debían dejar de lado, “desaprender” las adaptaciones anteriores pues anteriormente habían tenido una estrategia abierta tanto a la gente como a las mercancías llegadas desde Europa y habían absorbido deidades. El Taki Ongoy proponía rechazar eso para no autodestruirse. Se predicaba un rechazo tajante a la adaptación. Era necesario purgar el deseo de aplacar a los “dioses cristianos” (Dios, Jesús, santos, etc.) y superar la crisis de confianza en el poder de los dioses andinos. Había que volver a los festejos rituales andinos bajo la supervisión de los taquiongos que: *“Conmemorarían el desaprendizaje de la vinculación de la sociedad colonial y la reivindicación de lealtades, relaciones y valores exclusivamente andinos”*³⁹⁷

En cuanto al segundo principio moral, la solidaridad dentro del mundo andino, el Taki Ongoy ofrecía la esperanza de superar las divisiones y comenzar una nueva era libre del dominio colonial. Por eso, según Stern, no era extraño que todos los miembros de la sociedad autóctona quisieran abrazar el Taki Ongoy.

Con el Taki Ongoy los indios empezaron a tener conciencia como tales. Su mensaje llegó a los indios de los ayllus, a las yanaconas y también a los curacas. Reflejó las necesidades de toda una sociedad. Los curacas que participaron del Taki Ongoy no eran ricos y pocos eran conocidos; también apoyaron al movimiento jefes menores y parientes de curacas principales pero en forma individual. Como grupo social no usaron su poder para convertirse en jefes del movimiento ni para respaldarlo. De hecho, entre los jefes claves del Taki Ongoy hubo pocos curacas y hubo acusaciones de alianzas de curacas con la secta pero no se los acusó de su dirección, ni de predicación ni de ser maestros, sino sólo de encubridores y consentidores. A los curacas que estaban preocupados por el trabajo en las minas y las encomiendas, el Taki Ongoy fue una promesa de utopía: de sociedades locales autónomas y liberadas de los incas, de los europeos y sometidas a los jefes naturales. Los curacas presentaron mayor o menor adhesión al Taki Ongoy, pues los curacas eran los que más podían perder si el Taki Ongoy fracasaba y los españoles tomaban represalias.

El llamado a la unidad panandina y la fuerza del Taki Ongoy fue atractivo y de gran difusión pero según Stern era débil por diferentes razones: 1º) la dinámica de clases: la vinculación de la élite con el movimiento es contradictoria, 2º) la división étnica y 3º) el colaboracionismo instaurado.

Todo esto debilitó el potencial político y limitó su verdadero alcance a cuestiones espirituales: no fue más allá. Los pueblos fragmentados no podían dar guerra militar. Así resume esta idea Stern: *“Bastaría una guerra hecha por los dioses autóctonos, con un retorno a la pureza moral de sus pueblos leales, para efectuar el restablecimiento de un pasado [...] purgado de las corrupciones coloniales o incaicas. En términos prácticos, el camino hacia la liberación se centraría internamente en los errores de la sociedad indígena y no externamente en los agentes europeos del mal. Sería la reforma moral y la resistencia pasiva, y no la organización para un ataque humano directo a los colonizadores, lo que introduciría la utopía andina”*³⁹⁸

Los taquiongos esperaban una liberación no tanto ejerciendo la violencia contra los conquistadores sino por una victoria de las huacas sobre el dios cristiano. Según Wachtel³⁹⁹, el

³⁹⁷ STERN, S., *Op. Cit.*, pp. 103.

³⁹⁸ STERN, S.J., *Op. Cit.*, pp. 118.

³⁹⁹ WACHTEL, Nathan, *Op. Cit.*, p. 123.

Taki Ongoy fue una praxis de forma esencialmente religiosa y mágica pero cuyo objetivo fue igualmente político. Lo ve como un milenarismo que representó la teoría indígena del estado de disyunción entre indios y españoles y también la esperanza de superarlo.

Métraux al referirse a los movimientos mesiánicos en los Andes, sin nombrar explícitamente al Taki Ongoy, se refiere a una histeria colectiva en pueblos enteros.⁴⁰⁰

A pesar de que el Taki Ongoy fue esencialmente religioso y sin intenciones militares, la represión española fue violenta y la “extirpación de las idolatrías” fue intensa. Los españoles actuaron así porque más allá de lo religioso, veían en el Taki Ongoy el alcance político que podía representar. Si bien no se buscaba una liberación efectiva, el Taki Ongoy podía tener consecuencias negativas para los españoles: en lo económico, la negativa de los indios a continuar con su cooperación con los españoles en la provisión de mano de obra y de productos; en lo político, la atracción de sectores indígenas que habían cooperado con los conquistadores. Aunque el centro del Taki Ongoy era la cuestión espiritual, según Stern⁴⁰¹, fomentó el crecimiento de actitudes y relaciones que podían acrecentar el peligro de una rebelión india exitosa; propagó una conciencia de identidad e interés compartidos minimizando las rivalidades entre las comunidades o entre élites hispanizantes y campesinos indígenas. Señala Stern: “*Dada la existencia de sociedades indígenas que conspiraban para guerras, todo movimiento que enseñara la unidad panandina y el odio a los europeos, planteaba peligros militares. Los conspiradores, los rebeldes, comprendidos los neoincas, se aliaron con el Taki Ongoy, en el cual esperaban hallar instrumentos para alentar una cooperación militar que liquidara la dominación española. ¿Quién podía decir que una movilización contagiosa de los odios anticolonialistas y las expectativas milenaristas no se fueran a ver, al final, absorbidos en un ataque militar activo?*”⁴⁰²

Aquí Stern manifiesta claramente su visión del Taki Ongoy como un milenarismo y ve su conexión con la rebelión de Vilcabamba.

Como considera la profesora Castro Klaren⁴⁰³, aún tan tarde como en 1621 cuando el padre Arriaga publicó su trabajo sobre la extirpación de las idolatrías, era claro que los pueblos se aferraban a conservar sus dioses.

Aquí se podrían plantear los conceptos de ruptura y continuidad utilizados en el debate postcolonial. Frente a la ruptura que significó la irrupción en América de la conquista española, los indígenas plantearon la continuidad del cosmos andino pero no como el restablecimiento del mundo Inca sino de una instancia anterior a éste. Como lo expresa Castro Klaren, era la restauración de dioses autóctonos y de los indígenas mismos como dueños del material andino y de la vida social.⁴⁰⁴

7.3 Movimientos mesiánicos guaraníes. La respuesta anticolonial de Oberá

Veamos a continuación, los mesianismos aparecidos en el siglo XVI en el ámbito guaraní, en especial la rebelión encabezada por Oberá, para luego establecer comparaciones con el Taki Ongoy.

7.3.1 Contexto histórico

Los guaraníes, al igual que los indígenas del Perú, también reaccionaron ante la presencia de los conquistadores españoles y trataron de evitar la destrucción de su cultura y de su identidad. Esto no significa que no hubiera habido también aceptación de ciertos elementos traídos por los europeos como herramientas, animales, plantas, vestimentas y hasta prácticas y

⁴⁰⁰ MÉTRAUX, *Op. Cit.*, p. 39.

⁴⁰¹ STERN, S., *Op. Cit.*, pp. 120.

⁴⁰² STERN, S., *Op. Cit.*, p. 121.

⁴⁰³ CASTRO KLAREN, Sara, *Op. Cit.*, p. 162.

⁴⁰⁴ CASTRO KLAREN, Sara, *Op. Cit.*, p. 162.

creencias religiosas.

Según Bartomeu Meliá, los movimientos de resistencia activa de los guaraníes contra la dominación española fueron más numerosos que lo señalado por la historiografía tradicional la cual, en general, alude con más fuerza a una alianza hispano-guaraní y al mestizaje. Los documentos históricos hacen referencia a veinticinco rebeliones guaraníes contra los españoles entre 1537 (desde la fundación de Asunción) y 1616⁴⁰⁵. Muy poco después del 15 de agosto de 1537 se produjo un levantamiento guaraní (1538-39). Como en esos primeros momentos los españoles dependían de los productos agrícolas de los indios, más que por un enfrentamiento se optó por una huida colectiva que consistió en desamparar casas, rozas y la vecindad, y evitar todo contacto con los europeos. Dicho “levantamiento” o huida fue luego de matar a algunos cristianos en una violencia que fue puntual; no se había instalado aún una guerra abierta.

Luego de estos primeros conflictos dentro de un marco de intercambios materiales entre europeos e indios, los españoles avanzaron en su pretensión de servidumbre sobre los indios: asaltaban aldeas (ranchedas), se llevaban mujeres, tenían malos tratos con ellas y establecían la obligación de trabajar sin paga. Entre los años 1542 y 1543 hubo otros levantamientos como los encabezados por los indios Aracaré, Tabaré y Guacaní.

Entre los años 1545 y 1546 se aliaron todos los grupos guaraníes junto a otros indígenas enemigos, los agaces, contra los españoles: “*La generalización del alzamiento dificultó la represión, porque fue imposible [...] terminar con la resistencia en una única batalla.*”⁴⁰⁶ Los guaraníes rebeldes se hallaban dispersos geográficamente por lo cual la lucha contra los españoles duró un año y medio hasta 1546 cuando lograron vencer los españoles. Esta rebelión fue poco estudiada en general por los historiadores. Branislava Susnik considera que no debe tomarse como un episodio aislado sino como una respuesta general de los guaraníes al conjunto de vejaciones recibidas por parte de los conquistadores⁴⁰⁷. Además, para Florencia Roulet “[...] *la rebelión de 1545-1546 marca un hito fundamental en la lenta emergencia de una conciencia indígena en construcción [...], la masividad del movimiento [...] permite hablar, por un lado, de una evidente conciencia étnica que por primera vez dio unidad a la acción de las diversas parcialidades guaraníes habitualmente autónomas. Por otro lado, la alianza de Guaraníes y Agaces nos indica un primer esbozo de conciencia indígena, en la medida en que dos grupos opuestos lograron unificar circunstancialmente su acción a partir de la posesión común de una identidad estigmatizada, producto de la conquista [...]*”⁴⁰⁸

Esta táctica común de rebelión contra los españoles se debió a varios factores advertidos por los guaraníes, entre ellos, la estrategia de exacciones a los tekoá y el hecho de que sus conceptos de “amigos” y “aliados” no tenían el mismo significado que para los españoles. La táctica de resistencia aplicada fue novedosa: se trataba de atacar masivamente a Asunción y de producir una guerra de guerrillas. En esa ocasión, la violencia fue un recurso premeditado para expulsar de su tierra a los españoles.

La victoria militar de Irala sobre los rebeldes en 1546 silenció la resistencia activa contra los españoles durante diez años. A pesar de dicho triunfo, los españoles tuvieron que tomar precauciones en el trato con los guaraníes para recuperar su confianza. Los guaraníes después de la derrota, a pesar de que las ranheadas contra sus aldeas y la exigencia de los servicios, siguieron aumentando: necesitaron diez años para reponerse y reaccionar colectivamente. Los españoles aprovecharon esta circunstancia para avanzar en el territorio. Mientras tanto la organización socio-política guaraní sufrió el debilitamiento de los líderes guerreros indígenas (*mburuvichá*) por las sucesivas derrotas ante los españoles en la guerra y por su incapacidad para frenar el empobrecimiento, descenso demográfico y desmembramiento de sus comunidades respectivas. Estos jefes o no intervenían ante esta situación o aún peor, seguían aliados a los

⁴⁰⁵ NECKER, Luis, *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains. Les premières reductions du Paraguay (1580-1800)*, París, Ed. Anthropos, 1979, pp. 249-254.

⁴⁰⁶ ROULET, Florencia, *La resistencia de los Guarani del Paraguay a la Conquista Española [1537-1566]*, Posadas, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, 1993, p. 209.

⁴⁰⁷ citado en ROULET, F., *Op. Cit.*, p. 214.

⁴⁰⁸ ROULET, F., *Op. Cit.*, pp. 214-215.

españoles sin exigir garantías para sus tekoá. Además del fracaso militar sufrido ante los conquistadores, el prestigio de los jefes se debilitó porque ya no contaban con excedentes de bienes y mujeres para repartir a subordinados y parientes y obtener apoyo por parte de éstos. Su función de oradores ya no contaba con prestigio y fue opacada por los “Lenguas”, blancos o mestizos que sabían el castellano y el guaraní y constituían mediadores en las relaciones interétnicas y con los cristianos.

La disminución del poder de los *mburuvichá* facilitó el ascenso de los predicadores mesiánicos quienes desde 1556, año en que comenzaron las encomiendas en el Paraguay, impulsaron nuevamente la resistencia activa de los guaraníes.

Los Karai (grandes shamanes, que pasaban por auténticos profetas o santos, se mantenían alejados de los demás y eran obedecidos y venerados⁴⁰⁹) se convirtieron en jefes-chamanes. Su poder político manaba de su poder de magia y no de su valentía como en los *mburuvichá*. Dice Roulet: “*Pero este cambio en el liderazgo de los movimientos antiespañoles, [...] a partir de 1556, significaría también una completa renovación de las modalidades de la resistencia, que se teñiría frecuentemente de contenidos religiosos hasta entonces ausentes por completo, [...].*”⁴¹⁰

Entre 1546 y 1556 no hubo ningún movimiento indígena general. La actitud de los indígenas de aparente resignación, en realidad era una resistencia pasiva, de características no violentas, con comportamientos individuales tales como una aparente pereza o falta de voluntad, consideradas por los españoles propias de los indios y no como una actitud de hostilidad hacia ellos. Algunas de esas tácticas de resistencia pasiva fue huir al monte en forma colectiva o individual o no cooperar con el español trabajando a desgano y en forma ineficiente; o no proporcionar información. La lucha comenzó a usar también recursos de resistencia pasiva más dramáticos como un sentimiento de desesperanza y pesimismo generalizado que se manifestaba en abortos, infanticidios y suicidios.

Por otro lado se retomó la resistencia activa que se dio hasta la rebelión de los indios Arecayá en 1660. Los Guaraníes trataron de recuperar su antigua posición ya sea por medios pacíficos, levantamientos de aldeas, insurrecciones armadas o movimientos de prácticas rituales tradicionales⁴¹¹.

A partir de 1556 surgieron revueltas mesiánicas con las cuales se puede establecer un paralelo con el Taki Ongoy. Intentaban expulsar a los europeos por medio de los líderes chamánicos y recuperar los valores culturales de los guaraníes, especialmente sus creencias y ritos. Florencia Roulet señala: “*Ya en 1556, los Guaraní comprendieron que si aceptaban la encomienda era su propia identidad la que corría peligro. Por eso, los nuevos movimientos de resistencia activa conservarían algunos rasgos de los anteriores (como el abandono del servicio a los españoles, la huida lejos de las rozas y de las aldeas, el ajusticiamiento de los cristianos que los sometían a abusos), pero incorporarían además a menudo al canto y la danza –que eran medio de expresión por excelencia de la religiosidad indígena–, la práctica de los contrabautismos –que anulaban los nombres europeos impuestos por los sacerdotes y les permitía recuperar sus designaciones indígenas–, y el sacrificio de animales exóticos (como las vacas que destruían sus sembrados), que eran para ellos el símbolo de la opresión española.*”⁴¹²

Estos movimientos mesiánicos guaraníes se caracterizaron por tener una frecuencia casi anual; su objetivo era recuperar su modo de vida para lo cual se negaban a servir a los españoles y luchaban contra ellos. La característica más destacada fue el contenido religioso pues se recurría, como manera de retomar su “modo de ser”, a los elementos esenciales de su religiosidad: la danza y los cantos que duraban días con su consecuente abandono de aldeas y tareas. A través de la danza se alcanzaría la perfección necesaria para prepararse para la llegada de un tiempo diferente. Generalmente eran conducidos por un karai que predicaba la resistencia y hacía que los indios levantaran sus casas de las aldeas y se internaran en la selva.

Hubo varios de esos movimientos mesiánicos a los que se refirió Necker: en 1556; en

⁴⁰⁹ CLASTRES, *Op. Cit.*, pp. 40-50.

⁴¹⁰ ROULET, F., *Op. Cit.*, pp. 231-232.

⁴¹¹ ROULET, F., *Op. Cit.*, p. 258.

⁴¹² ROULET, F., *Op. Cit.*, p. 258.

1568-1571 (en el Guayrá); en 1579 el de Oberá y en 1589 uno en Asunción y al sur de la ciudad.⁴¹³

Alfred Métraux⁴¹⁴ hizo referencia a los movimientos encabezados por Oberá y Guiravera (1610). Hélène Clastres también se refiere a estos dos⁴¹⁵. Susnik agrega un movimiento al norte de Asunción en 1616 y otros en la segunda mitad del siglo XVII.⁴¹⁶

Dichos movimientos terminaron con la muerte de una gran parte de los indios por hambre o agotamiento o con la represión española que los obligaba a volver a las poblaciones que habían “levantado”.

Hay que destacar que ante la presión europea la resistencia se difundía por doquier. Cuando se sometía un lugar, se levantaba otro: los guaraníes se hallaban permanentemente en pie de guerra. Todos estos levantamientos muestran la belicosidad de los guaraníes cuyo nombre justamente significa “gente guerrera” y expresaba la imagen que el guaraní tenía de sí mismo. Según el Padre Lorenzana, los guaraníes eran altivos y soberbios. Todo esto rompe con cierta idea de mansa aceptación del dominio español por parte de dichos indígenas.

Las dos primeras décadas de contacto (caracterizado por la mutua desconfianza y la curiosidad), había sido una etapa de “servicio por parentesco o amistad” con una mayor familiaridad entre españoles e indios que en otras regiones de América. Pero pronto eso se rompió cuando no se cumplió el concepto de “reciprocidad” que tenían los guaraníes para las relaciones y los españoles los trataron cada vez más como inferiores servidores.

Los guaraníes reaccionaron y, si bien no triunfaron militarmente en estas rebeliones mesiánicas, las mismas contribuyeron a que el guaraní recuperara la imagen de guerrero ante sí mismo y ante el español. Esta imagen en el español hizo ver la necesidad de pacificar la zona con las misiones franciscanas (desde 1580) y jesuíticas (desde 1610). Por otra parte, gracias a esas rebeliones, las encomiendas adquirieron en esa zona “[...] un matiz peculiar del que careció en el resto de América, asimilándola a las categorías de parentesco que les eran familiares.”⁴¹⁷ De hecho los guaraníes llamaron “tovayá” (cuñado) a sus encomenderos. La tardía fecha de la encomienda en Paraguay (1556) respecto de otros lugares conquistados fomentó una “[...] mayor familiaridad entre vencedores y vencidos y [...] un mestizaje vigoroso, base de un cierto sincretismo cultural cuya expresión más acabada es el bilingüismo que perdura hasta el presente.”⁴¹⁸

Después del establecimiento de la encomienda en 1556, el primer movimiento mesiánico fue denunciado por Martín González al Consejo de Indias: “[...] entre los indios se ha levantado uno, con un niño que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza: por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden sino en cantar y bailar, hasta que mueren de hambre y cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima”⁴¹⁹

7.3.2 La rebelión de Oberá

La rebelión guaraní más conocida es probablemente la encabezada por Oberá en 1579. La fuente documental más importante para su conocimiento es el Canto XX del poema *La Argentina o La Conquista del Río de la Plata* de Martín del Barco Centenera⁴²⁰. Este arcediano había llegado a América en la expedición de Ortiz de Zárate y a Asunción en 1575. Había

⁴¹³ NECKER, Luis, *Op. Cit.*, pp. 249-254.

⁴¹⁴ MÉTRAUX, *Op. Cit.*, pp. 23-32.

⁴¹⁵ CLASTRES, H., *Op. Cit.*, pp. 80-94.

⁴¹⁶ SUSNIK, Branislava, *El Indio Colonial del Paraguay. I. El guaraní Colonial*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1965.

⁴¹⁷ ROULET, Florencia, *Op. Cit.*, p. 267.

⁴¹⁸ ROULET, F., pp. 272-273.

⁴¹⁹ citado en ROULET, F., p. 259.

⁴²⁰ BARCO CENTENERA, Martín del, *La Argentina o La Conquista del Río de la Plata*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación - Editorial Theoría, 1994, pp. 223-233

participado en la pacificación de alzamientos como el de Oberá. El jesuita Pedro Lozano agregó otros datos sobre dicho alzamiento en su *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán durante el siglo XVIII*.⁴²¹

Oberá era un karai, o sea un gran chamán, jefe de un pueblo cercano a Asunción, perteneciente a una región que se encontraba bajo el régimen de encomienda. Se presentaba ante los demás con ciertas características de los líderes mesiánicos. Por un lado su nombre significaba “resplandor”, que señala la atracción que ejercía sobre los demás. Predicaba su origen divino señalando ser el hijo verdadero de Dios e hijo de una virgen, encarnado para poder liberar a su pueblo de la opresión del conquistador. Estas características pueden leerse en los versos de Centenera:

*“Oberá, como digo se llamaba,
que suena resplandor en castellano:
en el Paraná grande éste habitaba,
el bautismo tenía de cristiano:
mas la fe prometida no guardaba,
que con bestial designio a Dios, tirano,
su hijo dice ser, y concebido
de virgen, y que virgen lo ha parido.”*⁴²²

Como se señala en los versos anteriores, Oberá era un indio “cristianizado”, al menos bautizado, pero por ese entonces los guaraníes seguían manteniendo muchas características de su modo de ser especialmente en sus creencias y prácticas religiosas. Según Centenera la causa del renegar del cristianismo de Oberá fue la mala prédica del cura Martín González. En las dos primeras estrofas el poeta alude a cómo debía ser dada la Escritura a los indios pues de lo contrario se podían generar errores que luego podían difundirse tal como sucedió con Oberá:

*“Martín González, clérigo idiota,
[...]
al indio predicaba que fue rota
la torre de Babel, y que vencía
David al Gran Goliath [...],
Con sólo una hondilla que traía.
[...]
Un Oberá quedó tan adoctrinado
de los sermones de éste, [...].
después que este indio levantado,
en sus tierras, ha sido luego parte
con mucha gente e indios que traía
a sembrar los errores que tenía”*⁴²³

Oberá había prometido a los indios la liberación del sometimiento a los españoles. Convenció a los indios de su pueblo y en secreto se alió con otros tres grandes pueblos vecinos al suyo. El movimiento se difundió hacia el sur de Asunción por el Paraná y al norte hacia la cuenca del Ypané. Una parte del ejército constituido por la gente reunida por él fue enviada bajo sus órdenes hacia el Paraná para obtener más alianzas y atacar a los españoles. Según Lozano, en poco tiempo los guaraníes de toda esa Provincia se unieron a Oberá salvo los de la encomienda de Villarrica. *“No quedó en las otras encomiendas ni un solo indio que aceptara servir a los españoles; muy por el contrario empezaron a infestar todo el país con ataques súbitos”*⁴²⁴ Señala Centenera:

⁴²¹ LOZANO, Pedro, S.J., *Historia de la conquista de Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Tomo III, Bs.As., 1873-1875.

⁴²² BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 224

⁴²³ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, pp. 223-224.

⁴²⁴ LOZANO, P., *Op. Cit.*, p. 213.

*“Dejando, [...], su tierra y propio asiento,
la tierra adentro vino predicando:
no queda de indio algún repartimiento,
que tosga su voz y crudo mando.
Con este impío pregón [...] la tierra se va todo levantando,
no acude ya al servicio que solía,
que libertad a todos prometía.”⁴²⁵*

Oberá se sentía seguro de su acción pues, según palabras de Centenera, decía haberse adueñado de un cometa:

*“[...],
que introducir pensaba nueva seta
este indio que la tiene levantada.
La espantosa señal y gran cometa
que se vio al ocaso levantado,
les dice, cuando fue desaparecido,
que la tiene en un cántaro escondida.
Y qué a su tiempo había de sacarla,
Con fin de destruir a los cristianos; [...].”⁴²⁶*

Se indica que el objetivo por el que Oberá trabajaba era el de destruir a los cristianos por compasión de sus hermanos.

Así se refiere Centenera a la elocuencia de Oberá, requisito fundamental de todo líder mesiánico:

*“Tenía este perro grande garla,
y como son los indios tan livianos,
y amigos de seguir nuevos caminos,
forzóles a creer sus desatinos.”⁴²⁷*

Ordenaba a los seguidores que no fuesen a servir a los españoles y esta resistencia, además, estaba acompañada por un volcarse a los elementos fundamentales de sus prácticas religiosas como eran el canto y la danza llevados a extremos:

*“Mandóles que cantasen y bailasen,
de suerte que otra cosa no hacían,
y como los pobres ya dejasen
de sembrar y coger como solían,
y sólo en los cantares se ocupasen,
en los bailes de hambre se morían,
cantándoles loores y alabanzas
del Oberá maldito y sus pujanzas.”⁴²⁸*

En una nota que Centenera hace a esta estrofa, da a conocer uno de los cantos que Oberá hacía cantar a sus seguidores: *“Entre otros cantares que les hacía cantar, el más celebrado y ordinario, según alcancé a saber, era este: «Obera, obero, obero, paytupa, yandebe, hiye, hiye» que quiere decir «Resplandor, resplandor del padre, también dios a nosotros, holguémonos,*

⁴²⁵ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, pp. 224-225.

⁴²⁶ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 224.

⁴²⁷ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 224.

⁴²⁸ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 225.

holguémonos, holguémonos».⁴²⁹

Las danzas y el canto rituales guaraníes eran un modo de mostrar su oposición a la dominación cultural de los conquistadores. Del mismo modo, las fuentes señalan la práctica del contrabautismo que devolvía a los indios un nombre guaraní —como tenían antes de recibir el bautismo cristiano. Centenera señala que dicho contrabautismo era realizado por el hijo de Oberá que había recibido tal encargo:

*“Este es el que viene bautizando
y los nombres a todos trasmutando.”⁴³⁰*

Cabe destacar que, aun entre los guaraníes actuales, la persona no tiene un nombre sino que “es” su nombre, el cual es “hallado” por el chamán al nacer el niño. Por eso en momentos de rebeldía anticolonial el guaraní era conciente de que era su nombre cristiano el que le había hecho perder su identidad y, en consecuencia, los chamanes insistían en el contrabautismo para reencontrar el nombre y el ser verdadero de cada guaraní.

En los primeros años de las Misiones Jesuíticas, estas ceremonias de contrabautismo se llevaban a cabo por los hechiceros en forma bastante frecuente a escondidas de los jesuitas.

Otro modo de reacción al modo de ser español contrario a su *ñande reko* (modo de ser guaraní) que aparece en el poema es la realización del sacrificio de un animal de origen europeo como símbolo de acabar también con los cristianos. Lozano dice que gente de Oberá llegó a hacer el “[...] sacrificio de una ternera que [...] abasaron en obsequio de Oberá, hasta que reducida a cenizas las esparcieron al viento, queriendo significar con esta supersticiosa ceremonia, que como la ceniza se disipaba por el aire, así habían de acabar ellos a todos los cristianos.”⁴³¹

Centenera relata el mismo hecho sucedido, según él, en un fuerte construido por Guayracá, un jefe aliado de Oberá:

*“[...] ofrece en sacrificio una becerra,
y las cenizas de ella por el viento
esparce, por señal y por memoria
que contra el español habrá victoria.”⁴³²*

Según lo indican las fuentes, Oberá delegaba en otras personas parte del conjunto de poderes que a sí mismo se atribuía:

*“Un hijo que éste tiene, se llamaba
por nombre Guiraró, [...].
Del nombre Papa a queste se jactaba.
Con éste el padre dice «yo descargo
La gran obligación que a mi me tocaba,
Con darle de pontífice el encargo».”⁴³³*

Guiraró llevaba una cruz que había encontrado en el campo de batalla. Más adelante se señalan otros cargos y funciones que Oberá delegaba: las de sacerdote, Papa y Emperador:

*“El Oberá, maldito, dado había
la cruz a este indio y deputado:*

⁴²⁹ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 319.

⁴³⁰ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 225.

⁴³¹ LOZANO, P. *Op. Cit.*... Tomo III, p. 223.

⁴³² BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 234.

⁴³³ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 225.

*por sacerdote, y santo le tenía;
después de éste fui bien informado
de aquellas ceremonias que hacía
aquel maldito indio y endiablado;
y como Papa a un hijo intitulaba,
y al otro Emperador y Rey nombraba.*

*El uno bautizaba, trastocando
los nombres que los indios ya tenían:
el otro los delitos castigando
andaba, que los indios cometían:
el Oberá, su padre predicando,
yo vi que unos mestizos le seguían [...].”⁴³⁴*

El hijo nombrado Emperador ostentaba una suerte de poder secular y se encargaba de castigar los delitos de los indios. Cabe destacar que Oberá retenía para sí la función de predicar, con lo cual se reafirma el conocimiento que se tiene de lo importante que para los guaraníes tenía la palabra. La elocuencia era requisito fundamental para un karai.

Otro elemento a destacar en el texto citado es la influencia del cristianismo en este movimiento mesiánico por la apropiación de elementos cristianos en la mención de los términos de sacerdote, santo y Papa. Éste tenía por función la de bautizar, o sea contrabautizar.

Lozano⁴³⁵ agrega algunos datos sobre Oberá y su modo de actuar: se hacía tratar como divinidad soberana y exigía signos de veneración y de ofrendas que recompensaba prometiendo a sus seguidores poder vivir a su manera, o sea volver a las costumbres de su cultura.⁴³⁶

Por otra parte se extendía la influencia de Oberá no sólo sobre los guaraníes sino también sobre algunos mestizos.

Como relata Lozano⁴³⁷, ante la difusión del movimiento de Oberá, el Gobernador de la Provincia, Juan de Garay, encabezó un pequeño grupo de ciento treinta soldados bien armados con el objetivo de cortarles el camino en su dirección al Paraná y evitar que los guaraníes de esa zona se unieran a los levantados de la región de Asunción. Cuando Garay llegó al Ypané supo que un grupo de seguidores de Oberá se dirigía hacia allí y decidió esperarlo en un campo parapetado. El jefe del grupo que se acercaba, Tapuy Guazú, envió ante los enemigos a dos guaraníes desarmados para librar combate singular con dos españoles: tenían la misión de vencer aun sin armas:

*“Salid, con lanza, espada y con escudo,
que me basta esta pica, aunque desnudo.*

*Pudiéramos traer arcos y flechas,
mas quiere el Gran cacique sean probados
de vosotros ahora estas derechas, [...].
Por tanto, apagaréis también las mechas
que son armas al fin aventajadas.
y con lanza y espada, o a los brazos
hagámonos de presto aquí pedazos.”⁴³⁸*

Lógicamente, los dos guaraníes salieron muy malheridos y al regresar ante su jefe, éste los mandó a quemar a causa de sus malos resultados en el combate.

⁴³⁴ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, pp. 237-238.

⁴³⁵ LOZANO, P. *Historia...*, pp. 212-213.

⁴³⁶ LOZANO, P. *Op. Cit.*... Tomo III, pp. 212-213.

⁴³⁷ LOZANO, P. *Op. Cit.*... Tomo III, p. 214.

⁴³⁸ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 226.

Centenera también se refiere a este hecho y señala la impresión que en los dos indios Corací y Pitum causó el encuentro con los españoles:

*“Llegados a su estancia relataron
la batalla, y reencuentro que tuvieron:
a su cacique bien representaron
el peligro notable en que se vieron. [...]”*

*“[...]
no he visto gente yo tan belicosa,
les dice: no penséis que esto es antojo,
que son hijos del Sol estos varones
y más bravos que tigres y leones.”⁴³⁹*

Esta primera derrota fue interpretada por Tapuy Guazú como un mal presagio y le generó dudas acerca del poder y promesas de Oberá. Decidió entonces reunir un Consejo de guerreros⁴⁴⁰ durante el cual pronunció un discurso en el que se preguntaba si a pesar de no desear seguir bajo el yugo del español, había que comenzar una guerra que no se había anunciado bien. ¿Había que seguir a Oberá o aliarse a los españoles? Se enfrentaron los partidarios de la paz y los de la guerra pero todos coincidieron en que Oberá los había engañado: era sólo un payé o chamán y no un karai (gran shamán), hombre-dios, como decía serlo. Si elegían la guerra, no lo harían guiados por Oberá. Lozano hace referencia al discurso de un anciano del Consejo de Guerra convocado: *“He escuchado las promesas de este nuevo dios, Oberá, pero jamás las he visto confirmadas; y sus acciones, aun las más excepcionales, no superan en nada las de nuestros propios magos.”⁴⁴¹* Finalmente eligieron el camino de la paz (aunque no todos estaban de acuerdo) por lo que enviaron mensajeros a Garay para comunicarle la decisión y aliarse a él.

En otros versos Centenera parece estar legitimando la acción de los conquistadores en presagios de guaraníes anteriores a la Conquista. En manera interesada el poeta parece querer interpretar el sentimiento del indio ante el español: de cierta resignación ante el poder de los cristianos y de cierta conveniencia de esta actitud para evitar problemas. Estas palabras suenan con más fuerza pues Centenera las pone en boca de un anciano respetado por sus hechos heroicos:

*“«Antes que nuestras tierras ocupase
el español soberbio, se sonaba
que había de perderse nuestro estado,
y de ser de nuevas gentes conquistado.*

*«Yo puse en este caso diligencia
mirando las estrellas y planetas;
también tuve gran cuenta y advertencia
en ver andar errando los cometas,
y enséñame también ya la experiencia,
por ver otras naciones ya sujetas,
que no han de bastar fuerzas ya de manos
contra el poder soberbio de los cristianos.*

*«Así que, me parece, que conviene
con gozo recibir al enemigo,*

⁴³⁹ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 228.

⁴⁴⁰ LOZANO, P. *Op. Cit.*, p. 217.

⁴⁴¹ LOZANO, P. *Op. Cit.*, p. 218.

*y pues que con poder y fuerza viene
tomémosle por fiel y buen amigo»⁴⁴²*

Un indio de ese grupo, Curemo, a escondidas de los demás, convenció a Garay para que fuera a atacar a otro campamento guaraní al mando del cacique Tapuymiri. Señalaba la necesidad de hacerlo pues dicho cacique quería unirse a Oberá. Los españoles atacaron al campamento inesperadamente cuando todos dormían y por lo tanto fue enorme la matanza de hombres, mujeres y niños. Centenera aprovecha la ocasión para señalar la condición guerrera de los guaraníes:

*“La gente es labradora, y codiciosa
de guerra, y es en ella muy versada;
mas tómalos Garay muy descuidados,
y así pudieron ser desbaratados.”⁴⁴³*

Según Lozano⁴⁴⁴ cuando Garay regresó de la expedición contra Tapuymiri se enteró por sus aliados de que Oberá y sus seguidores se habían atrincherado en una fortaleza. Allí se hallaban 300 guerreros dirigidos por los caciques de más fama en la región que esperaban el ataque español. Garay atacó violentamente a los guaraníes quienes advirtieron la superioridad en armas de los españoles. Según Lozano, ya desde el principio del ataque Oberá se fugó y cuando los guaraníes se percataron de esto, sólo intentaron replegarse y lo hicieron desordenadamente ante la incapacidad del resto de los caciques para revertir la situación: “[...]. *Se fueron poco a poco rindiendo, [...] y se fueron reduciendo a servir a sus encomenderos, [...].*”⁴⁴⁵

Muchos guaraníes murieron y muchos fueron apresados casi sin resistencia. Sólo un cacique, escondido en el hueco de un tronco intentó matar a Garay con sus flechas. Al creer haberlo hecho y salir de su escondite, recibió un tiro de arcabuz que lo mató. Algo similar intentó otro cacique sin éxito. El resto no intentó defenderse; pocos pudieron huir de la muerte o de ser apresados. Uno de los numerosos prisioneros fue el Gran Sacerdote de Oberá, a quien se había confiado la gran cruz mencionada por Centenera. Un cacique que fue hecho prisionero conocía un plan de Oberá de enviar a tres mestizos a una región vecina para también sublevarla. El cacique contó dicho plan a Garay y éste hizo detener a los tres mestizos con lo cual se pudo evitar que se propagara la “infección” y recuperar la calma y el orden en la Provincia.

Centenera no menciona la presencia de Oberá en aquel fuerte que luego fuera atacado por Garay. Menciona al cacique Guayracá como el realizador del proyecto del mismo:

*“[...] Guayracá, muy valeroso,
[...] en un espeso bosque, deseoso
de librar del cristiano bien su gente,
compuso una terrible empalizada,
de aguas y comidas abastada.”⁴⁴⁶*

Centenera, además, habló de un total de 5000 indios en el fuerte aportados por diferentes jefes como Yaguartatí, Yacaré y Tapucagn.

También Centenera cuenta el episodio de Guayracá, quien desde su escondite en un tronco había atacado a Garay pensando en revertir la suerte del combate tan a favor de los españoles:

*“El Guayracá, que hizo empalizada,
quedó muerto y su tierra desolada”⁴⁴⁷*

⁴⁴² BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 229.

⁴⁴³ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 232.

⁴⁴⁴ LOZANO, P. *Op. Cit.*, pp. 223-224.

⁴⁴⁵ LOZANO, P. *Op. Cit.*, p. 229.

⁴⁴⁶ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 234.

Centenera había participado personalmente de la acción contra este principal seguidor de Oberá pero no habla del paradero de éste y sí del triunfo español:

*“[...] los nuestros con contento celebraron
el triunfo de victoria tan galana,
y a la Asunción volvieron victoriosos,
alegres, placenteros y gozosos.”⁴⁴⁸*

Es interesante la visión que Centenera da acerca de la importancia de la guerra para los guaraníes; deja traslucir el calor que el guaraní daba a la misma para mantener intacta su identidad como pueblo:

*“Así con gran contento deseaban
Que venga al español para probarse;
el tiempo, noche y día lo gastaban
en su estacada, y fuerza y repararse.
La flecha, pica y dardo ejercitaban,
El maracá, bocina y tambores
a sus solas procuran ensayarse,
resuenan por el bosque y rededores.”⁴⁴⁹*

En esta estrofa se manifiesta también la importancia de la música entre los guaraníes. Similar importancia de dio entre los de las Misiones Jesuíticas donde la música acompañaba todas las actividades cotidianas, incluso en las guerras que esos pueblos tuvieron que encarar en diferentes circunstancias.

También el jesuita José Guevara se refirió a la rebelión de Oberá y agrega datos interesantes sobre su personalidad y su modo de actuar: “[...]. Llamábase libertador de la nación Guaraní, unigénito de Dios Padre, nacido de una virgen sin comunicación de varón, plenipotenciario de Dios, con sus poderes y facultades para convertir en utilidad de los indios todas las criaturas. [...]”

“Todas las amenazas de Oberá, con el resplandor de su nombre; los elementos que había de conmover contra los españoles a favor de los indios, el cometa que era una señal que había de liberar sus guaraníes, tuvieron el fin lamentable de quedar su numeroso ejército roto y deshecho; los indios muertos; prisionero el sumo sacerdote, a quien perfumaba con inciensos el mismo Dios. Oberá [...] fugitivo por los montes, sin sacerdote que le placase, sin escolta que le acompañase, lleno de pavor y miedo, temiendo a pocos españoles los cuales penetraron altamente que Oberá, con título y fama de hechicero, era un famoso engañador tan débil y flaco, que no se atrevió a salir a campaña para no quedar muerto o prisionero.”

Éste sin duda era el fin principal de Oberá: mantenía numeroso serrallo de concubinas, conseguidas con la violencia, con amenazas y a impulsos de sus ritos. Desenfrenado por extremo en liviandades, sólo admitía en su privanza a los que aplaudían su soltura de sus costumbres, y le entretenían con cantares lascivos y bailes indecentes. A las veces, depuesto el sobrecejo de soberano numen y respetable deidad cantaba y bailaba placentero entre sus concubinas.”⁴⁵⁰ Muchos de esos cantos, según Lozano, eran compuestos por él mismo para su gloria.

La rebelión de Oberá fue dominada por Juan de Garay y la colaboración de caciques proespañoles. De Oberá se perdieron los rastros pero se cree que llevó varios años una vida

⁴⁴⁷ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 238.

⁴⁴⁸ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, p. 238.

⁴⁴⁹ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, Canto XX, pp. 234-235.

⁴⁵⁰ GUEVARA, José, S.J., “Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán”, en ANGELIS, Pedro de, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Tomo I, Bs. As., Editorial Plus Ultra, 1969, pp. 546-547.

errante y miserable. Este levantamiento de Oberá en la región de Guarambaré no fue un caso aislado de resistencia guaraní. Bartomeu Meliá lo considera un paradigma de lo que fueron muchos de los movimientos de liberación guaraní.⁴⁵¹ El padre Guevara, por ejemplo, se refiere a un indio del río Huibay que era adorado en las vecindades. Era muy semejante a Oberá. Había llegado desde Brasil y se estableció en San Ignacio del Guayrá. Vestía hábito talar blanco; en la mano llevaba una calavera con uñas de venado que hacían ruido en su interior. Sus pies seguían un son descompasado. Cuando se convirtió al cristianismo por obra de dos jesuitas, confesó delante del pueblo que sus palabras eran ficciones y que no tenía otro objetivo “[...] que el de engañarlos, atemorizarlos con amenazas para que libremente le franquearan cuantas mujeres codiciaba su apetito”⁴⁵²

Entre los hombres que se opusieron a los españoles se hallaba también Rodrigo Yaguariguay quien se había hecho cristiano y en el cual los españoles habían depositado su confianza nombrándolo corregidor. Pero más tarde se descubrió que Yaguariguay se hacía adorar como Dios Padre por los indios y a su mujer como Santa Virgen. Decía que su hija era Santa María pequeña, imitando con esta suerte de “trinidad” la Santísima Trinidad. Además, realizaba en la selva otros sacrilegios y ceremonias para imitar los sacramentos de la penitencia y del matrimonio que celebraba con ciertas fórmulas. Aconsejaba a sus seguidores hacer abluciones de hojas de árboles y les mostraba cuán corruptas se hallaban sus costumbres. Estos indios estaban convencidos de que sus pecados les serían perdonados sin confesión. La revuelta proyectada por este indio contra los españoles fracasó antes de comenzar. Tanto el mesías como sus adeptos fueron reducidos a la esclavitud, según asegura Lozano.⁴⁵³

7.4 Comparación entre ambos movimientos

Luego de estudiar dos movimientos protagonizados por indígenas durante el siglo XVI, el Taki Ongoy en el ámbito andino y la rebelión de Oberá en el área guaraníca del Paraguay, intentaremos sacar conclusiones a partir de la comparación de ambos fenómenos.

La comparación entre los dos movimientos me permiten afirmar que ambas respuestas anticoloniales fueron elocuentes expresiones de ciertas características de los indígenas que los protagonizaron, de los conquistadores que las presenciaron y combatieron, del tipo de relaciones entre unos y otros y de su contexto histórico general.

La primera semejanza que observamos es que ambos movimientos fueron manifestaciones que respondían al esquema clásico de los que se denominan movimientos mesiánicos, suerte de sublevamientos político-místicos que se proponen frenar la desorganización social y cultural de sociedades arcaicas amenazadas en su identidad y en su existencia misma y ante lo cual expresan su desesperación. Ambos responden, por tanto, también al nombre de nativismos o revivalismos, en cuanto manifiestan el deseo de revivir los valores indígenas muertos o amenazados ante la común presencia del español.

El Taki Ongoy y la rebelión de Oberá entran en dicha tipología por poseer características religiosas y políticas simultáneamente, aunque es importante destacar que en uno y otro el énfasis colocado en unas y otras características es diferente.

Decimos que ambos movimientos eran religiosos pues con ellos los indios intentaron defender su identidad recurriendo al rescate de su religión que abarcaba sus tradiciones más profundas.

En ambos movimientos coincide el llamado de sus líderes a rituales religiosos similares: el baile y el canto hasta el agotamiento; en los dos, dichas manifestaciones hacían que los indios abandonaran tareas, dejaran de sembrar, no acudieran a servir a los españoles.

Queremos destacar también que en ambos movimientos se dio cierta contradicción: por un

⁴⁵¹ MELIÁ, Bartomeu, “Oberá, una respuesta profética contra la opresión colonial”, en MELIÁ, B., *EL guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica, 1988, p. 33.

⁴⁵² GUEVARA, *Op. Cit.* pp. 546-547.

⁴⁵³ LOZANO, P. *Op. Cit.*, pp. 330-363.

lado se predicaba el alejamiento de las costumbres y de la religión de los españoles para no traicionar a sus ancestros, dioses y a la sociedad⁴⁵⁴; por otra parte, se produjo la apropiación de algunos elementos cristianos, como la atribución por parte de los líderes de haber nacido de una virgen, llamar “santas” a sus acompañantes, etc. En esa época de la Conquista, ese fenómeno posiblemente se explica por el deseo de imitación con el fin de alcanzar cierto prestigio en un ámbito donde ya había llegado el cristianismo. En ambos casos, la contradicción señalada generó un movimiento de “repliegue y apropiación”.

Pero a pesar de estas semejanzas en las manifestaciones religiosas, también hallamos diferencias. El Taki Ongoy fue más enfáticamente religioso: se predicaba el regreso de las antiguas huacas quemadas por los cristianos; las huacas agrupadas en dos ejércitos luchaban contra el dios de los cristianos y de éste se negaba la Omnipotencia. Se hablaba del paso de las huacas, antes en objetos inanimados, al interior de los indios que pasaban a estar poseídos; se enfatizaban los ayunos y otras actitudes de purificación contra lo ajeno al mundo autóctono. Es interesante destacar el hecho de que no se predicaba una vuelta a los tres principales dioses incas, sino a los dioses anteriores al Imperio Inca, por lo tanto el Taki Ongoy fue una vuelta a lo más ancestral en materia religiosa.

En relación a la rebelión de Oberá, Clastres señala que más allá de los gestos, discursos, modos de vivir y marcas de respeto que Oberá exigía de los demás, propios de un *karai*, los acontecimientos fueron meras luchas por el prestigio, conflictos políticos, rivalidades entre jefes o entre jefes y profetas. Clastres no ve atisbos de preocupación religiosa y nada que evoque una reacción de desesperación.⁴⁵⁵

No compartimos lo dicho por Clastres al respecto. Si bien posiblemente no se puede negar que en la rebelión de Oberá entraron en juego rivalidades políticas entre jefes y que los elementos religiosos no eran tan exacerbados como en el Taki Ongoy, consideramos que la convocatoria tan masiva, como las que las fuentes señalan, no pudo deberse a otro poder de convocatoria que el religioso.

Hélène Clastres considera que por esos años la cultura guaraní estaba intacta y por lo tanto no se puede afirmar que dichos guaraníes del Paraguay hubieran querido revivir antiguos mitos. Por ese entonces, y en el lugar de la rebelión, ya se había instaurado la encomienda con la cual se provocó una honda crisis moral y un golpe a la orgullosa identidad guaraní. Recordemos que con la encomienda se dio un mayor énfasis a la evangelización y en consecuencia fue más fuerte la acción tendiente a erradicar la poligamia, la desnudez y especialmente la antropofagia. Además, la encomienda acababa con la movilidad periódica de las tribus guaraníes y la defensa contra sus enemigos pasó a manos de los soldados españoles. Otro elemento que golpeó enormemente al guaraní fue la ruptura de su concepto de reciprocidad en la relación indio-español. La cultura guaraní, por lo tanto, no estaba intacta. Reconocemos, sin embargo, que por la tardía fecha de instauración de la encomienda su cultura se hallaba en cierta manera menos alterada que la andina. Es posible, en consecuencia que las características religiosas adoptadas no necesitaran ser tan acentuadas como en los Andes: había danza y canto hasta el agotamiento como en el ámbito andino, pero no se habla de posesión, trances, ni de dioses encarnados como en el Taki Ongoy.

Otro punto de diferenciación es que el Taki Ongoy recurrió a lo más antiguo, a las huacas preincaicas. El movimiento de Oberá, en cambio, no predicó la búsqueda de la Tierra sin mal, antiguo mito guaraní que se cree muy anterior a la llegada de la Conquista.

La religión andina, de gran complejidad con su pluralidad de dioses y huacas menores por doquier, se diferencia de la guaraní. Ésta, menos compleja en cuanto a su panteón, otorga mayor peso a la religiosidad que a los mismos dioses. La originalidad de la religión guaraní es que no se desarrolla especialmente en torno al saber de los dioses sino en el “modo de ser religioso”. Se da mucha importancia a la palabra, a la figura de los chamanes y *karai* que la pronuncian. Por lo tanto, puede suponerse que estas diferencias en las religiones produjeron dos movimientos con

⁴⁵⁴ LORANDI, A.M., *De quimeras...*, p. 87.

⁴⁵⁵ CLASTRES, H., *Op. Cit.*, p. 86.

características religiosas en cierta manera diferentes. El Taki Ongoy destacaba el poder de las huacas que luchaban contra el dios cristiano y el de las huacas que se encarnaban en muchos posesos. No se hacía demasiada referencia al líder Chocne. En cambio, la religiosidad del movimiento de Oberá no se centra en los dioses guaraníes (no aparecen mencionados), sino en la figura del karai que convocaba con su palabra a manifestaciones exteriores de religiosidad. Cabe destacar que aunque en la rebelión de Oberá no se predicara la búsqueda de la Tierra sin Mal, el movimiento, dirigido por un karai tenía su raíz en el ancestral profetismo guaraní que no dependía de factores externos como sí los mesianismos, pero que en el caso de la rebelión de Oberá, como en otros movimientos mesiánicos, otorgó las condiciones para su aparición, además de las vejaciones del conquistador.

En ambos casos a pesar de las diferencias, la religión era la que les daba sentido y lo único capaz de congrega a fieles con el mismo fin por medio de la retórica de las prédicas de sus líderes.

De las fuentes documentales se deduce que los seguidores del Taki Ongoy tenían un gran convencimiento y adquirirían un profundo compromiso de rechazo a todo lo llegado desde afuera por el conquistador: el espectro de rechazo iba desde el dios cristiano, hasta el modo de vestir europeo. Ni siquiera se aceptaban las armas españolas para combatir al español como se hizo en Vilcabamba. Se adoptó una actitud que parece más profunda y extendida que en el movimiento de Oberá en el cual el rechazo por lo extranjero no se hizo tan amplio y tan evidente, al menos por lo que las fuentes señalan. Esto convirtió al Taki Ongoy en un movimiento muy sólido y difícil de reprimir, razón por la cual se lo consideraba una “infección” por su difusión. Se necesitaron casi diez años de tareas de los extirpadores de idolatrías para lograr reprimirlo. El de Oberá, en cambio, no adquirió un compromiso tan hondo como el Taki Ongoy y ante su desigualdad militar, a favor de los españoles, fue fácil y rápida su represión. Ésta fue de tipo militar porque fue un alzamiento en el que los indios optaron por la violencia. Su consecuencia fue la de muchos indios muertos, heridos y prisioneros. En el Taki Ongoy, en cambio, la represión fue ejercida por los eclesiásticos, no por fuerzas militares y se limitó a azotes, obligación de trabajar para las parroquias, hospitales, etc.

Decimos que ambos movimientos tuvieron características políticas, porque también su objetivo era político: echar a los conquistadores cristianos de sus regiones y volver a ser libres. Ambos tuvieron su origen en una amenaza externa, la cual los convierte en mesianismos y los diferencia de los profetismos (como el de la Tierra sin Mal de los tupí-guaraníes) en los que Métraux reconoce su carácter puramente indígena; también los llama “mesiánicos” pero los diferenció de los que tienen otro origen. Clastres⁴⁵⁶ da a los primeros el nombre de “profetismos” y ve en ellos la inversa de los mesianismos surgidos frente a los conquistadores.

A pesar de esta similitud en lo político, en este aspecto también hallamos diferencias entre uno y otro movimiento. Aunque el Taki Ongoy deseaba la desaparición de los españoles de su territorio, no se recurrió a estrategias políticas ni militares; se permaneció en la esfera de lo religioso.

En el movimiento de Oberá, en cambio, los rasgos políticos eran más marcados: Oberá estableció alianzas con diversas tribus contra el español y en el mismo movimiento se produjeron rivalidades de poder entre los diferentes caciques. Intentó una expulsión concreta recurriendo a una rebelión violenta. Cabe destacar que ya los guaraníes habían generado alzamientos violentos desde 1537. Aunque recién a partir de 1556 surgieron los del tipo mesiánico por la incorporación de lo religioso.

En síntesis, el movimiento de Oberá es más político que el Taki Ongoy pero con muchos elementos religiosos que lo asemejan al movimiento producido en los Andes. Paralelamente, el Taki Ongoy, esencialmente religioso, no dejó de estar en un contexto político de oposición al español con similares y diferentes medios de reacción ante él. El conquistador vio ambas respuestas como peligrosas para su dominio y las reprimió en cada caso de una manera diferente

⁴⁵⁶ CLASTRES, H., *Op. Cit.*, p. 80.

como señalamos anteriormente.

Estos mesianismos estudiados, que incluso con sus variantes, no dejaron de volcarse a un misticismo y prácticas rituales religiosas en busca de la recuperación de su identidad, fue sólo una de las variantes de respuesta a la Conquista.

En la integración de elementos religiosos y de manifestaciones violentas que se dio en la respuesta a la crisis de identidad guaraní, jugó un papel importante la experiencia religiosa y el espíritu guerrero, ambos esenciales en su identidad como pueblo.

Es necesario destacar la importancia del recurrir a la religión y a sus manifestaciones externas para salvar la continuidad de su cultura. Al respecto, podemos hacer otro paralelo entre el Taki Ongoy y la rebelión de Oberá. Para Sara Castro Klaren⁴⁵⁷ de la combinación que en el Taki Ongoy se dio de cuatro elementos (danza, prédica, música y baile) sólo se perdió la prédica. El resto continúa, por ejemplo, en el danzak de *La agonía del Rasu Ñiti* de José María Arguedas, o en las agonías de los danzantes contemporáneos cuyos cuerpos llegan al trance. El espíritu de las huacas sobrevivió especialmente en este tipo de danza. Los elementos de la religiosidad guaraní (baile y canto) a los que recurrió Oberá, fueron llevados al ámbito de las Misiones Jesuíticas y allí, más allá de las aparentes rupturas (porque dichos elementos se cargaron de significado cristiano) hubo cierta continuidad en el modo de ser guaraní, en cuanto modo de ser religioso y se llegó a una ritualización de la vida cotidiana en la que cada actividad estaba acompañada por el baile, canto y música.

Así como la religiosidad andina y la guaraní sirvieron como factor de identidad de cada uno de ambos pueblos frente a la colonización, del mismo modo la religiosidad guaraní-misionera (que empalma con la antigua religiosidad guaraní) constituyó un factor muy fuerte de identidad y cohesión luego de que las Misiones entraran en decadencia después de la Expulsión de la Compañía de Jesús. Fueron y siguen siendo las imágenes los símbolos externos de dicha identidad.

⁴⁵⁷ CASTRO KLAREN, Sara, *Op. Cit.*, p. 422.

Capítulo 8

ELEMENTOS APORTADOS POR LOS JESUITAS A LA RELIGIOSIDAD E IMAGINERÍA DE LAS MISIONES DE GUARANÍES.

En este capítulo se analizan cuáles fueron los aportes de la oralidad jesuítica en la conformación de la religiosidad e imagería guaraní-misioneras (los temas cristianos, la retórica, la estructura de los sermones, la “composición de lugar” de San Ignacio).

Se señala cuál fue la formación intelectual de la Compañía de Jesús, el conocimiento que los jesuitas tenían de la retórica clásica y medieval y su desempeño en la predicación, todo lo cual nos permite conocer y comprender los componentes de la oralidad jesuítica que llegó a las Misiones. Analizamos la presencia de las figuras retóricas y la estructura de los sermones en tres retablos misioneros (retablo de la Pasión del pueblo de Santiago, el retablo del Bautismo del mismo pueblo y el retablo mayor del templo de San Ignacio Guazú). También nos detenemos en la influencia de los sermones particularmente en el caso de las imágenes de la Pasión de Cristo y en la influencia sobre la imagería de la “composición de lugar” propuesta por San Ignacio en los Ejercicios Espirituales.

Por último me refiero a la teatralización de las temáticas de los sermones y su influencia en la iconografía misionera.

Sólo dejo planteado (se profundizará en el capítulo 10) que simultáneamente a la innegable influencia de la oralidad jesuítica sobre la producción de la imagería, se dio también la oralidad guaraní y ambas, en una suerte de síntesis de aportes, participaron en la elaboración de las manifestaciones artísticas de la cultura jesuítico-guaraní.

8.1 Formación Jesuítica

8.1.1 Generalidades

La formación recibida por los jesuitas tuvo una innegable influencia en las Misiones de Guaraníes en las que centralizamos nuestro estudio. Aunque al principio la Compañía no pensó en crear colegios, enseguida decidió hacerlo con el fin de formar jesuitas y a jóvenes seculares (luego se separarán ambos grupos). La idea de la fundación de colegios se debió a Diego Laínez, quien luego sería el sucesor de San Ignacio al frente de la Compañía. Éste en sus *Constituciones* se refería a los colegios y admitía la regencia de Universidades⁴⁵⁸. Los colegios fundados y dirigidos por los jesuitas aproximadamente a partir de 1551 tuvieron mucho éxito y se creaban cuatro o cinco por año. En 1560 el Padre Polanco escribió una carta a todos los Superiores diciendo:

*“[...] hay (en la Compañía) dos maneras de ayudar a nuestros prójimos: una, en los colegios por medio de la educación de los jóvenes en letras, en la doctrina y en la vida cristiana, y otra, en cualquier lugar ayudando a toda clase de personas con sermones, confesiones y otros medios de acuerdo con nuestro modo de proceder”*⁴⁵⁹.

Se deduce de esta carta que los colegios eran considerados una supercategoría entre los ministerios ejercidos por la Compañía en la que el jesuita, a decir de Polanco, “*debía llevar su parte del peso*”⁴⁶⁰.

Polanco señalaba que los colegios de la Compañía otorgaban beneficios a la misma, a los estudiantes y a la ciudad. Entre dichos beneficios, algunos se desprendían de la oralidad a la que tanta importancia concedían. La Compañía consideraba que los colegios ayudaban a mejorar su predicación y otras habilidades necesarias en el ministerio de la Palabra; los estudiantes

⁴⁵⁸ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones*, en IPARRAGUIRRE, Ignacio, (comp), *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, pp. 416-596.

⁴⁵⁹ Monumenta Paedogica Societatis Jesu, 3: 305-306, en O'MALLEY, John, *Los Primeros Jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero-Sal Terrae, 1993, p. 249

⁴⁶⁰ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 249

recibirían ayuda espiritual al aprender Doctrina Cristiana, oír sermones y exhortaciones; la gente de la ciudad recibiría ayuda de los buenos sermones de los jesuitas además de la administración de los sacramentos.

La educación jesuítica constituyó desde su origen una síntesis de ideas educativas clásicas, medievales y renacentistas. La meta del estudio era alcanzar la Verdad pero para los jesuitas el saber y la cultura literaria también eran bienes en sí mismos y por eso los cultivaban.

Pocos aspectos educativos empleados por los jesuitas fueron creados por ellos, pero lo que les dio fama y peso en ese ámbito fue el modo en que se coordinaron los diferentes componentes.

Los jesuitas señalaban la compatibilidad entre una formación en “Humanidades” por una parte, y la Filosofía, ciencia aristotélica y teología tomista, por otra. Esta relación se ve vagamente enunciada en las *Reglas para sentir con la Iglesia* de los *Ejercicios Espirituales*⁴⁶¹. Los jesuitas fueron los continuadores de los ideales humanísticos hasta el siglo XVIII en el que se dieron las reformas universitarias y el esplendor de las ciencias experimentales.

Dentro de la educación jesuita era muy importante el papel dado a la oralidad: el fomento de la asimilación de ideas y prácticas no sólo implicaba composiciones escritas sino también repeticiones orales en el aula, la representación de obras teatrales, disputas y otros espectáculos abiertos al público⁴⁶².

En el campo educativo la labor desempeñada por los jesuitas señala una nueva etapa dentro de la Iglesia Católica. Los colegios de la Compañía hicieron sentir su influencia en la cultura y religión de diferentes partes del mundo.

8.1.2 La *Ratio Studiorum* y su influencia en la cultura jesuítica

San Ignacio de Loyola creció y se educó en la época de la Reforma y de la convocatoria de la Iglesia en contra de ella al Concilio de Trento. Ignacio, que había tenido maestros humanistas en Barcelona y París, se puso en contra de la Reforma y adoptó la posición de la Iglesia. Creó Seminarios segregándolos de los Colegios Universitarios, implusó el restablecimiento del latín para el texto bíblico y condenó la traducción de la Biblia en lenguas vulgares.

El Humanismo en España continuó su influencia con relación a la enseñanza de la Retórica y del latín hasta los siglos XIX y XX. Fue la Compañía de Jesús, que se inició como un movimiento universitario, la que llevó adelante esta concepción de vida a través de su *Ratio Studiorum* o plan de estudios de la Compañía.

Toda la enseñanza impartida por los jesuitas se dirigió a la Teología y a las Sagradas Escrituras, a las que se subordinaba todo el resto. Pero para aprender esas materias era necesario prepararse y conocer “las letras de humanidad” comprendiendo éstas, además de la Gramática, la Retórica, la Poesía y la Historia y quedaban excluidos el Derecho, la Física y la Medicina. La exclusión de estas dos últimas se debió a que se consideraba que sus métodos experimentales podían hacer perder la fe. Tomando como punto de partida esta orientación general, los jesuitas fueron luego estructurando los estudios en la *Ratio Studiorum*.

El Padre Claudio Acquaviva, quinto Padre General de la Compañía, recibió el encargo de redactar una *Ratio Studiorum* que en síntesis sería el modo de proceder de los jesuitas con relación a la esfera de los estudios. Por orden de dicho Padre finalmente fue enviada a todas las provincias con el nombre de *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* el 8 de enero de 1599. Era el primer documento pedagógico aprobado por el General de la Compañía para todos los establecimientos de la Orden con el que nació el “sistema educativo jesuítico” que se llevó a cabo en todo el mundo hasta la supresión de la Compañía en 1773.

⁴⁶¹ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* en IPARRAGUIRRE, Ignacio, (comp), *Obras completas...*, parag. 363, p. 272

⁴⁶² O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 280

San Ignacio de Loyola ya se había referido a los estudios en la parte IV de las *Constituciones* (serie de principios para la Universidad y colegios de la Compañía) aunque no entró en detalle aludiendo a la publicación de un “tratado” posterior más detallado.

Uno de los principios que allí aparecen es el de la adaptación de la realidad concreta y de acomodación a lugares, tiempos y personas.⁴⁶³

Dicho principio de adaptación y la libertad en que quedaban los rectores de los colegios para la elaboración de sus planes de estudios, tuvo como consecuencia que ya en vida del Santo surgieran varias instrucciones (o *Ratios*) sobre los estudios en espera de las anunciadas reglas comunes para toda la Compañía.

Hubo incluso varios documentos anteriores a las *Constituciones* de la Compañía que influyeron en Ignacio para su redacción. Tal es el caso de la *Fundación de colegios, Constituciones del Colegio de Padua*, etcétera, referidos especialmente a los estudios de los propios jesuitas.

Uno de los documentos que influyó en la redacción de la *Ratio* fue el de 1548, surgido de uno de los primeros establecimientos fundados para alumnos externos o no jesuitas, el Colegio de Messina, donde había comenzado la experiencia pedagógica de jesuitas con alumnos que no lo eran. Aunque hay antecedentes semejantes en la Universidad de Gandía y en el colegio de Goa, Messina es considerado el primer colegio y el prototipo de los colegios de la Compañía por la experiencia que allí comenzó y por la influencia de su plan de estudios en las normas pedagógicas de los jesuitas.

El autor de las *Constituciones* del Colegio de Messina fue el mallorquín Jerónimo Nadal (1507-1580). Éste fue quien ordenó los programas de los colegios de España y Portugal. Posteriormente se convirtió en el Vicario General de la Compañía (1554) y al año siguiente fue nombrado Comisario General para promulgar las Constituciones de la Compañía en Italia, Austria y otras regiones. Sus viajes le sirvieron para expandir el modo de enseñar de la Orden.

En 1564 trabajó en el Colegio Romano en un nuevo plan de estudios:

“[...] puede ser considerado [...] como el fundador de la pedagogía jesuítica ya que asentó las bases sobre las que debía levantarse todo el edificio escolar de la Compañía de Jesús. [...] se le debe la estructuración de la red de colegios de la primera Compañía, que van adquiriendo poco a poco un rostro común [...]”⁴⁶⁴.

En 1550 Ignacio estuvo a punto de aprobar las Constituciones del Colegio de Messina para todos los colegios de la Compañía, pero su intención no se concretó. Sin embargo fue enormemente influyente en la *Ratio* de 1599 a través del Colegio Romano fundado por Ignacio en 1551, el que adoptó el plan de estudios siciliano.

En 1558 se publicó la *Ratio Studiorum Collegi Romani* que sirvió de modelo para los otros colegios jesuitas debido a la importancia y ubicación estratégica del colegio romano. Éste fue la cuna de la *Ratio* que se difundió debido a su concentración de humanistas, teólogos, filósofos y profesores de diferentes materias que lo convirtió en un laboratorio pedagógico para toda la Orden⁴⁶⁵.

El primer plan de estudios de la Compañía en Messina fue tomado por el Padre Jerónimo Nadal del “modo de París” al que se reconoció explícitamente como su fuente por ser entre todos el más exacto y el más útil. Algunas de las características del modo de París eran: orden sistemático y progresivo de los estudios; separación y gradación en las materias; sentar buenos fundamentos antes de avanzar, abundancia y frecuencia de ejercicios; estudios de artes liberales de contenido humano y de vertiente cristiana.

Los primeros jesuitas fueron ganados por San Ignacio en la Universidad de París. Por eso se dice la Compañía de Jesús llevó la impronta de esa ciudad. Algunos de los aspectos metodológicos de los *Ejercicios Espirituales* son iguales a las pautas establecidas en el modo de París. Muchos elementos que constituían este último provenían de la corriente de los Hermanos

⁴⁶³ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, pp. 510-511.

⁴⁶⁴ CODINA S.J., Gabriel, “El modo nuestro de proceder en los estudios: La Ratio Studiorum”, en *IHS Educatio S.J.*, Roma, Society of Jesus, mayo 1999, n°1, p. 4.

⁴⁶⁵ CODINA S.J., Gabriel, *Op. Cit.*, p.3

de la Vida Común, creadora de una red de colegios en los Países Bajos y Alemania, difusores de una corriente espiritual en esos países: la *Devotio Moderna*.

Antes de arribar a la *Ratio* definitiva de 1599 se pasó por diferentes versiones:

- *Ratio Borgiana (1565-1572)*: decía qué hacer pero no cómo. Trataba sobre los estudios de humanidades pero omitía la relación con la filosofía y teología.

- *Ratio de 1586*: se redactaron 130 proposiciones. Fue rechazada.

- *Ratio de 1591*: los Provinciales se quejaron de que no se tomaba en cuenta suficientemente la situación particular de cada país. Finalmente se tuvo que aceptar que era sabio el principio de Ignacio “de acomodarse a los lugares y tipos y personas”.

- *Ratio definitiva de 1599*: se revisó durante tres años (1595-1598) todos los trabajos anteriores y finalmente se dio publicidad al documento definitivo. Se retocó ligeramente en 1616 y siguió en vigencia hasta la supresión de la Compañía en 1773.

El jesuita Claudio Acquaviva fue quien desde 1581 impulsó la última etapa de su proceso de producción, amplió las consultas y experimentos, agilizó la redacción y la promulgó en su versión definitiva. Hubo muchos jesuitas que participaron en la redacción, entre ellos Juan de Polanco, secretario de San Ignacio; Jerónimo Nadal, Diego Laínez y el teólogo Diego de Ledesma, hombre de confianza de Francisco de Borja. La posición en cuanto a la libertad de opinión en la enseñanza de la Teología fue muy estricta (cercana al no-humanismo). A pesar de esto se tomó en cuenta la opinión del humanista Pedro Perpinyá y también tuvieron influencia hombres muy abiertos como Salmerón o Maldonado. La *Ratio* en realidad tuvo un autor colectivo : el Colegio Romano.

La originalidad de los jesuitas no se dio tanto por el contenido de la misma, sino por la inspiración que la animó plasmada en las *Constituciones* de la Compañía y en la concepción del mundo, del hombre y de Dios reflejado en los *Ejercicios Espirituales*.

Como dice Codina: “*Se ha achacado a la Ratio la falta de una visión general sobre la educación o la ausencia de una declaración de principios*”⁴⁶⁶. Pero para comprenderlo es necesario saber que es una prolongación de la Parte IV de las *Constituciones* y que se comprende a la luz de los *Ejercicios Espirituales*. Por eso la “*Ratio no es un tratado teórico, sino un manual eminentemente práctico, que describe el modo nuestro de proceder en los estudios*”⁴⁶⁷.

En los colegios jesuitas el curso de estudios se iniciaba con tres años de Gramática, uno de Humanidades y otro de Retórica. Luego seguían tres años de Filosofía y cuatro de Teología.

Los estudios clásicos tenían una particular importancia; se debía aprender latín, griego y hebreo. Hubo una minuciosa selección de los autores considerados los mejores para garantizar la calidad en la formación clásica. Se dio prioridad, entre ellos, a los antiguos sobre los modernos. Por ejemplo en latín los autores de su preferencia eran Cicerón, Salustio, Virgilio, Tito Livio y Horacio, entre otros. En Filosofía el principal autor estudiado era Aristóteles y en Teología, Santo Tomás. Pero la superioridad de las enseñanzas impartidas por la Compañía no residía en los libros usados sino en el “método práctico”. Los jesuitas también en este aspecto fueron grandes pragmáticos.

Se polemizó acerca de la conveniencia o no del estudio de los autores paganos y se concluyó indicando que se permitía usarlos pues se podía encontrar en ellos elementos religiosos y morales valiosos. Esta concepción se relacionaba con la Teología Tomista que tendía a encontrar la armonía entre naturaleza y gracia. La vinculación con la cultura secular fue una característica inconfundible de la Compañía. Para ésta el ideal de la formación humanística era el “*hombre equilibrado y plenamente desarrollado en todas sus facultades, inspirado en el modelo de los autores grecolatinos, con el complemento de la dimensión cristiana*”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ CODINA S.J., Gabriel, *Op. Cit.*, p. 9

⁴⁶⁷ CODINA S.J., Gabriel, *Op. Cit.*, p. 9

⁴⁶⁸ CODINA S.J., Gabriel, *Op. Cit...*, p.12

A propósito de esta cuestión cabe destacar que la vinculación de la Compañía con los autores paganos fue diferente de lo sucedido en otras órdenes religiosas. La de Santo Domingo, por ejemplo, en el siglo XIII estableció en sus *Constituciones* que los estudiantes dominicos no debían leer libros escritos por paganos si no era con un permiso especial. Sólo se les permitía la lectura de libros de Teología. Hubo excepciones pero tales disposiciones se mantuvieron vigentes hasta el siglo XVI y más tarde aún. A pesar de que durante algo más de un lustro desde la fundación de la Compañía de Jesús sucedió algo similar, muchos de los primeros libros publicados por los jesuitas fueron de latín y griego clásicos, gramática y retórica, materias muy dominadas por la gran mayoría de los jesuitas. Además éstos enseñaban matemática, astronomía, etcétera. En sus colegios daban un lugar importante al teatro, la danza y la música.

8.2 La Retórica en la Compañía de Jesús y su influencia en las manifestaciones del ministerio de la Palabra

Se entiende por Retórica el arte de la persuasión, que implica tanto a los sentimientos, a la imaginación como al entendimiento. La Retórica era la principal disciplina cultivada por el Humanismo a partir del siglo XIV.

Es indudable que el movimiento humanista tuvo una enorme influencia en los jesuitas. Pero los de la primera generación (San Ignacio, Laínez, Borja, Salmerón, etc.) tuvieron mayor influencia de fuentes medievales; se vacilaba, a pesar del entusiasmo por el humanismo, en algunos aspectos.

Pero ya poco tiempo más adelante Nadal dirá en relación con la Retórica que “[...] mientras que en la primitiva Iglesia, se requería un estilo sin arte, para dar claramente a entender que el poder del Evangelio no se debía a la persuasión humanística, ahora lo apropiado era exaltar con todas las artes humanas lo establecido sobre fundamentos divinos”⁴⁶⁹.

Polanco defendía la elocuencia clásica y criticaba a los teólogos escolásticos por su incapacidad para expresar sus ideas de un modo persuasivo⁴⁷⁰.

Como señala O'Malley, en 1565 Pedro João Perpinyá, profesor portugués de Retórica en el Colegio Romano, argumentaba que “[...] si la verdad sin adornos excitaba el amor a ella, tanto más se inflamaban los sentimientos cuanto el lenguaje que la expresaba era más acorde con la sublimidad del tema”⁴⁷¹. Para los jesuitas, sabemos, era fundamental para una eficaz tarea pastoral provocar las emociones. En los *Ejercicios Espirituales* ya San Ignacio indica que el fin es “[...] mover los afectos para en todo amar y servir a Dios [...]”⁴⁷².

Los estudios de Retórica en el círculo jesuítico tenían la finalidad de hacer alcanzar al estudiante “la elocuencia perfecta”⁴⁷³ que no sólo es la capacidad de hablar, escribir y comunicar las propias ideas con facilidad y elegancia, sino también “[...] la [...] de razonar, sentir, expresarse y actuar armonizando virtud con letras [...]”⁴⁷⁴. Ahora bien, no hay que perder de vista que para los jesuitas el estudio de esta materia no era sólo una adecuación a la sabiduría de su tiempo sino que se debía en especial al afán de poder aplicarlos a su tarea misional.

En las clases de Retórica, los alumnos se ejercitaban en las llamadas *declamationes*. La *declamatio* era un ejercicio escolar con el fin de preparar y pronunciar discursos ficticios cuyo tema era propuesto a los estudiantes por el profesor y sobre el cual se podía dar sugerencias y hasta un esquema de desarrollo. El estudiante confeccionaba un discurso para resolver el problema planteado en el tema y lo presentaba por escrito al profesor de retórica quien corregía el texto. Luego el estudiante decía en voz alta y ante sus compañeros el discurso preparado. Posteriormente se pasaba a 3a *divisio*. Ésta consistía en el comentario del maestro sobre el

⁴⁶⁹ M. NADAL, 4:831-833, citado en O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 313

⁴⁷⁰ MI EPP. 1:522, citado en O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p.313

⁴⁷¹ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 313

⁴⁷² SAN IGNACIO, *Ejercicios Espirituales...*, parág. 363, p. 272.

⁴⁷³ REGL. PROF. Ret 1

⁴⁷⁴ CODINA S.J., Gabriel, *Op. Cit.*, p.12

discurso y su pronunciación y, generalmente, también la solución del retórico, ejemplificando cómo tratar el tema.

Generalmente las *declamationes* se representaban durante el año escolar. En la Biblioteca de la Universidad de Múnich se conservan, por ejemplo, cuatro manuscritos de *declamationes* del jesuita Antonio Sepp a quien veremos luego trabajando en las Misiones en el siglo XVIII.

Como señala Werner Hoffmann⁴⁷⁵, un profesor de retórica de la Compañía tenía la obligación de representar piezas dramáticas en latín con sus alumnos y eran bien vistos por los superiores si él mismo sabía escribirlas. En primer lugar el teatro jesuita tenía por función la de educar; era, según los jesuitas, una enseñanza moral más instructiva que las clases teóricas y brindaba una oportunidad de perfeccionarse en la retórica latina. Además mejoraba los modales y daba un porte distinguido. Todo este bagaje fue llevado a las Misiones, por ejemplo, por el mencionado Antonio Sepp quien escribió varias obras de teatro y además dedicó varios capítulos de sus relatos sobre las Misiones a describir diferentes representaciones realizadas por los indios.

El Padre Jerónimo Nadal estableció, en cuanto a la Retórica, la utilización de los textos: *Rhetorica ad Herennium*, las *Partitiones Oratoriae* de Cicerón y algunas obras de Quintiliano⁴⁷⁶. En las clases de retórica, que con una frecuencia de cuatro horas por día, los alumnos se ejercitaban en toda clase de escritos.

Rico Verdú da la razón al padre Olmedo quien afirma que no fueron los jesuitas los que mataron la espontaneidad de los estudios retóricos; ya estaban muertos cuando aquéllos comenzaron su enseñanza. Pero acentuaron ese fenómeno “[...] al institucionalizar una Retórica que ya se hallaba en decadencia y reducir a unas indicaciones y normas sin vida, propias únicamente para que los alumnos las aprendieran de memoria iniciando una corriente de resúmenes. [...] lo único que, [...], parecía interesarles era la enumeración de figuras mediante listas interminables”.⁴⁷⁷

En 1562 el jesuita Cipriano Suárez publicó su *De Arte Rhetorica* que contó con más de 200 ediciones desde la primera hasta el siglo XIX.

Luego de dicha obra los jesuitas redactaron otros tratados sobre Retórica basados en el modelo de la de Suárez. Para Rico Verdú lo único original que se dio en ellos fue el afán de multiplicar el número de figuras “[...] llevándolo a extremos absurdos e incluso repitiendo algunas”.⁴⁷⁸

Como indica en la introducción de su *De Arte Rhetorica*, Suárez se proponía ofrecer un compendio armónico de las doctrinas clásicas como texto para los estudiantes y ofrecer una Retórica que pasada por el tamiz de la fe fuera capaz de originar una elocuencia cristiana e hiciera inútil el estudio directo de los autores clásicos los cuales en sus obras presentaban ideas inmorales (como por ejemplo la mentira como argumentación en un juicio por parte de Quintiliano)⁴⁷⁹.

La obra de Suárez puede considerarse un buen libro de texto por su estructura, por su claridad y por su resumen o tabula final que posiblemente no fue realizada por Suárez sino por Carbone a Costacciaro. Sin embargo se le critica poseer defectos como la exposición de las figuras de sentencias sin un criterio de orden y el no recurrir a ejercicios prácticos para realizar en clase.

Las obras de Retórica escritas por los jesuitas fueron recurriendo unas a otras.

Posteriormente el jesuita Bravo escribió *De Arte Oratoria*, en el cual se sigue el esquema de presentación de las figuras de sentencias de Suárez y agrega otras cinco. En sus libros II y III especialmente, el Padre Bravo hizo lo que Suárez había omitido: se refiere a los ejercicios prácticos (progimnastas e imitación).

⁴⁷⁵ HOFFMANN, Werner, “Introducción” en SEPP, S.J., Antonio, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Bs.As., EUDEBA, 1971, Tomo I, p. 21.

⁴⁷⁶ RICO VERDÚ, *La Retórica Española en los siglos XV y XVI*, Madrid, CSIC, 1973, Cap.III, pp. 59-60

⁴⁷⁷ RICO VERDÚ, *Op. Cit.*, p. 61.

⁴⁷⁸ RICO VERDÚ, *Op. Cit.*, p. 62

⁴⁷⁹ RICO VERDÚ, *Op. Cit.*, p. 62

El jesuita Bartolomé Alcázar⁴⁸⁰ escribió por esos años *De Ratione Dicendi* en la cual dividía la Retórica en dos: a) Retórica didáctica: estudio teórico de las doctrinas. b) Retórica ejemplar: análisis práctico de discursos y otras obras.

Las obras de Retórica escritas por los jesuitas fueron recurriendo unas a otras.

El Padre jesuita Francisco de Mendoza escribió una obra de Retórica para facilitar la memorización de las definiciones. El Padre Francisco de Castro escribió otra Retórica con igual fin y presentada en forma de catecismo.

El Padre Sebastián de Burgos o Sebastián Matienzo escribió *Syntagma Rhetoricum*. Según afirma el propio autor su obra consiste en una copia de las escritas por los jesuitas Suárez y Bravo.

El Padre José de Olzina escribió *Oratorias Instituciones* en dos columnas: la primera en latín y la segunda en castellano.

Los jesuitas tradujeron las enseñanzas pastorales a una Retórica humanista. Aunque podía parecer sólo un cambio en la presentación de la misma, implicó una nueva forma de pensar que ya se reflejaba en obra de Ignacio, luego en las de Nadal y en las prédicas jesuitas.

Otra manifestación de esta nueva forma Retórica era el concepto de “adaptación” de los jesuitas: adaptar en la tarea pastoral todo lo que se decía y hacía a los distintos tiempos, circunstancias y personas. Este “nuestro modo de proceder” fundamental en los jesuitas no fue identificado por ellos como parte de una Retórica. A pesar de esto, como asegura O'Malley “[...] *el estudio de la Retórica reflejaba y promovía la adaptación, [...]*”⁴⁸¹.

La apertura a la Retórica clásica por parte de los jesuitas se basó en su convicción de la necesidad de un estilo agradable y persuasivo en sus ministerios pastorales y que tuvo sus consecuencias exitosas también en las Misiones de Guaraníes.

8.2.1 Las tradiciones antiguas y medievales en la Retórica jesuítica

Los jesuitas estudiaron y se convirtieron en profesores concedores de las tradiciones retóricas antiguas y medievales.

El autor más remoto en el tiempo al que recurrieron los jesuitas fue Aristóteles a quien pertenece la obra más antigua (aunque hay orígenes anteriores) que se conserva del arte preceptivo de la Retórica. En su obra la define del siguiente modo: “*Entendemos por Retórica la facultad de conocer en cada caso aquello que puede persuadir*”⁴⁸²

Para Aristóteles la Retórica era la contraparte de la dialéctica y por eso se podía recurrir al uso de *topoi* (tópicos o lugares comunes) para persuadir. Su Retórica es de carácter filosófico y lógico con relación a los problemas de la comunicación. Aristóteles daba mayor importancia a los principios del arte retórico que a su técnica y por eso su obra se caracteriza por un alto nivel de abstracción.

Pero los jesuitas basaron su Retórica especialmente en Cicerón (106-43 aC) y en la Retórica romana que, según términos de Murphy⁴⁸³, podría llamarse “ciceroriana”, la cual incluye no sólo las obras de Cicerón sino también las del autor de la *Rhetorica ad Herennium* y las de Quintiliano.

En la Retórica romana, en líneas generales, el criterio del buen discurso era la eficacia (obtención de resultados); todas poseían en común las teorías de estilo (*elocutio*) muy desarrolladas y mecanicistas, basadas en la proliferación helenística de las figuras retóricas; resultan más prácticas que filosóficas y más relacionadas con las leyes romanas por lo cual constituían un alejamiento de la tradición peripatética, mayormente representada por Aristóteles⁴⁸⁴.

⁴⁸⁰ RICO VERDÚ, *Op. Cit.*, p. 62

⁴⁸¹ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 314

⁴⁸² ARISTÓTELES, *El Arte de la Retórica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, p.42

⁴⁸³ MURPHY, James J., *La Retórica en la Edad Media: Historia de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 21-22

⁴⁸⁴ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p22

Dado que los jesuitas se mantuvieron siempre relacionados a la obra de Cicerón finalmente ésta también influiría en sus sermones y en ciertos aspectos de las imágenes plásticas. Las ideas de Cicerón en el campo de la retórica, muchas de las cuales fueron utilizadas por aquéllos, se hallan en siete tratados por él escritos de los cuales los más importantes son *De inventione*, *Topica* y *De oratore*. Consideraba que la Retórica era una parte de la política (diferente a la idea de Aristóteles) que se refiere a la elocuencia basada en las reglas del Arte. Según Cicerón la Retórica tiene cinco partes: 1) *Inventio*: descubre los argumentos válidos o aparentemente válidos analizando cuestiones que hagan parecer probables o verosímiles los pensamientos de uno. 2) *Dispositio*: dispone en un discurso los diferentes argumentos en un orden apropiado. 3) *Elocutio* (estilo): es la adecuación de un lenguaje a la materia. 4) *Memoria*: es la percepción mental de un tema y las palabras. 5) *Pronunciatio*: control de la voz y del cuerpo según la materia y el estilo.

Su método básico es el análisis de las constituciones o cuestiones. Según Cicerón cada discurso presenta seis partes: *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *reprehensio* o *refutatio* y *conclusio*.

Esta obra de Retórica llamada *De Inventione* era conocida como *Rhetorica primus o vetus*.

En los *Tópicos* Cicerón interpreta los de Aristóteles. *De Oratore* es diferente a *De Inventione* pues en el primero, escrito en forma de diálogo “[...] se crea una atmósfera de reflexión cuidadosa de los problemas del orador”⁴⁸⁵ y señala cuatro partes del discurso (igual que Aristóteles) y no ya seis como en *De Inventione*.

La *Rhetorica ad Herennium* del Pseudo-Cicerón recibe su nombre de la carta de prefacio a Gaius Herennius. Durante la Edad Media se la mencionaba como *Rhetorica secunda* o *nova* pues la creían también de Cicerón. Fue escrita poco después de *De Inventione* y ambas parten de los mismos textos.

La sección perteneciente a la *memoria* es el primer tratado sobre el tema y la divide en dos partes: la natural y la artificial. Esta última consiste en un sistema de trasfondo o áreas mentales en las cuales el orador debe colocar los símbolos o imágenes de las cosas que quiere recordar.

La parte de esta obra que tuvo mayor influencia en los siglos posteriores es la referida a la *elocutio* o estilo al que divide en tres niveles: elevado, medio, llano. Cada uno de ellos debe poseer *elegantia* (gusto), *compositio* (composición artística) y *dignitas* (distinción). Ésta última se logra con el uso de figuras retóricas (*exornationes*) o adornos que se clasifican en dos clases: cuarenta y cinco figuras de dicción y diecinueve figuras de pensamiento. Presenta una lista completa de ellas con sus definiciones y ejemplos. Dentro del grupo de figuras de dicción hay diez que si bien el autor no las diferencia de las otras treinta y cinco, más tarde se las identificó como *tropi* (tropos). Estas figuras se diferencian de las demás en que “el lenguaje parte del significado ordinario de las palabras y luego, con cierta gracia, se aplica en otro sentido”⁴⁸⁶. Se trata de las diez conocidas figuras de dicción: prosopopeya, antonomasia, metonimia, perífrasis, hipébaton, hipébole, sinécdoque, catecresis, metáfora y alegoría.

Estas figuras retóricas tuvieron una influencia muy grande y fueron muy usadas en el lenguaje figurado posterior. Ellas serán también las más empleadas por los jesuitas tanto en los sermones como en otros de los ministerios de la Palabra que influyeron, a su vez, en las manifestaciones artísticas.

A la Retórica ciceroriana sigue en influencia sobre los jesuitas otra obra importante: la *Institutio Oratoria* de Quintiliano (c. 92 d. C.). La misma constituye un método de educación del orador ideal apoyándose tanto en la Retórica como en la Gramática.

Se divide en cuatro partes: es la segunda de ellas la que se refiere a la Retórica y en ésta se sigue los conceptos cicerorianos. Cuando se refiere al estilo hace un extenso análisis de las figuras (*exornationes*) ya consignadas por la *Rhetorica ad Herennium*. Como señala Murphy,

⁴⁸⁵ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 30

⁴⁸⁶ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 33

“[...] la Retórica de Quintiliano no aporta nada nuevo, pues la contribución más importante está en el programa educativo prescrito para el orador ideal.”⁴⁸⁷

Más tarde el poeta romano Horacio en su *Ars Poetica* aconseja sobre el arte de escribir. De sus consejos, que posteriormente también tendrán influencia, nos llaman la atención algunos que podríamos relacionar con ciertos conceptos que veremos funcionando en la Compañía de Jesús con relación a la persuasión:

“No basta con que los poemas sean bellos, deben también tener encanto y llevar el alma de los oyentes a donde quieran”⁴⁸⁸.

Vierte otro concepto que también podría vincularse con la premisa ignaciana de la adaptación:

“[...] el lenguaje debe asimismo convenir a la edad y rango del que habla.”

“Para agradar a los oyentes, debes estudiar la conducta de cada edad y dar un tono adecuado a las índoles que van cambiando con los años.”⁴⁸⁹

Otra obra de la que también tomaron conocimiento los jesuitas fue el *Barbarismus* de Donato (350 d. C.) incluido en el *Ars maior*. Es una obra en la que aun refiriéndose a la Gramática incluye las figuras de las que anteriormente sólo se ocupaban los retóricos. También Donato se refiere a los tropos que se definen como expresiones cuyo significado común se modifica con fines de ornato, y sus definiciones son muy similares a las también dadas por la *Rhetorica ad Herennium*. Donato menciona trece en lugar de diez que por subdivisiones llegan a treinta.⁴⁹⁰

Los estudios de Retórica admiten que tanto la *Rhetorica ad Herennium* como la de Donato tuvieron mucha influencia en el uso de sus figuras en la Edad Media.

Dentro de la nómina de influencia de la Retórica en los estudios jesuíticos es importante también una obra del siglo V, *De doctrina christiana* de San Agustín. En esta obra se vuelve a la tradición de Cicerón como base para la predicación cristiana después de un período de transición en el que se había producido cierto alejamiento de la misma. En ella se manifiesta la importancia tanto del contenido como de la forma de los sermones. Para San Agustín era necesario aceptar el arte de la elocuencia; no había que rechazarlo aunque tuviera elementos paganos. Propuso un nuevo tipo de elocuencia inspirada por Dios que sería de gran utilidad para las homilias. “[...] Agustín recomienda a Cicerón como preceptor del orador cristiano, pero pensando en el ideal positivo de la conversión espiritual. [...] Debe usarse para llevar a los hombres a la verdad”⁴⁹¹. En consecuencia, los jesuitas encontraron afinidad con esos fines del discurso que resultaban distintos de los de Cicerón.

No nos detendremos en la evolución de la Retórica durante la Edad Media y su influencia en la Compañía de Jesús pero, como afirma Murphy⁴⁹², más allá de las oscilaciones en el auge de los tratados clásicos sobre preceptiva del discurso que responde a distintas corrientes intelectuales, hay que destacar que las obras de Retórica clásica se siguieron estudiando y utilizando. Hasta el siglo XV si bien se reconocieron las tradiciones aristotélicas (la *Retórica* de Aristóteles era considerada obra de filosofía, no de Retórica y además era poco conocida) fueron principalmente las cicerorianas las que tuvieron fundamental importancia (*De Inventione* y *Rhetorica ad Herennium*). En 1416 Poggio Bracciolini, además, encontró en San Galo el texto completo de *Institutio Oratoria* de Quintiliano que se había perdido y que a partir de ese momento también tendrá influencia, pues sólo había tenido un período de auge en el siglo XII.

Cicerón fue *el magister eloquentiae* indiscutible para la Edad Media y luego también en el Renacimiento, de donde lo adquirieron los jesuitas. Fue tomado como referencia por San

⁴⁸⁷ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 35

⁴⁸⁸ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 42

⁴⁸⁹ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 42

⁴⁹⁰ Murphy realizó una comparación entre las figuras presentadas por la *Rhetorica ad Herennium* y Donato. MURPHY, J., *Op. Cit.*..., p.48-49

⁴⁹¹ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p.74

⁴⁹² MURPHY, J., *Op. Cit.*, p.101

Agustín, Casiodoro, San Isidoro, Boecio, Alcuino, Thierry de Chartres, Santo Tomás de Aquino, Bocaccio y Petrarca.

Los libros de Cicerón y Pseudo-Cicerón que más influyeron antes del siglo XV fueron *De Inventione*, la *Rethorica ad Herennium* (la autoría de Cicerón fue cuestionada por Erasmo) y los *Topica*. Después del primer tercio del siglo XV también influyó *De Oratore* por su redescubrimiento del texto completo en Lodi en 1422.

Ahora bien, las obras de Cicerón y del Pseudo Cicerón se aferraban a la técnica y se dirigían a lectores vinculados al uso de la Retórica. El hallazgo de la obra de Quintiliano produjo un gran interés y un vuelco que se dará en el Renacimiento por el interés que causó también en otras áreas como la de la educación y la literatura. Dicho hallazgo hizo “[...] *ver que la Retórica era una parte de un sistema social integrado, que estaba construido en torno al respeto por la vida cívica*”⁴⁹³. Se aplicaron los conceptos de la Retórica a dichas nuevas esferas, entre otras.

La esencia de la Retórica medieval se basó en el supuesto de que se podían abstraer sus principios y escribir para que los usaran otros. La tradición que se siguió era la grecorromana que había comenzado con Aristóteles, siguió con Cicerón, Quintiliano, Horacio, Donato, San Agustín. Es la misma que luego también comenzó a usar la Compañía de Jesús en el siglo XVI.

8.3 La predicación de los jesuitas

La predicación es, en definitiva, también un procedimiento retórico que influyó en las manifestaciones artísticas en las Misiones Jesuíticas que estamos estudiando.

8.3.1 Antecedentes históricos

Como señala Murphy⁴⁹⁴ fue Cristo quien introdujo un elemento retórico inédito hasta el momento en la historia de la humanidad: la orden dada a los discípulos de que difundieran sus ideas a través del lenguaje oral enviándolos al mundo a predicar, lo cual fue tomado a lo largo de la Era Cristiana y de lo que evidentemente también se valieron los jesuitas.

El mismo autor⁴⁹⁵ señala en el período que estudia, tres etapas en la historia de la teoría de la predicación:

- a) La centrada en la figura de Cristo y sus seguidores directos como San Pablo.
- b) Desde c.426 cuando San Agustín terminó su *De doctrina christiana* hasta el siglo XIII. Se incluyen obras de San Gregorio Magno, Rabano Mauro, Guibert de Nogent y Alano de Lille.
- c) Comienza en la primera mitad del siglo XIII hasta la Reforma. Se desarrolla la teoría sobre predicación temática. Sus representantes son Tomás de Salisbry, Ricardo de Thetford, Alejandro de Ashby y Roberto de Baseborn, cuya forma de predicar se basaba esencialmente en el sermón temático, generado a partir de un tema (cita bíblica), sus divisiones y amplificaciones.

Uno de los rasgos de la predicación de Cristo es su “juicio retórico”, una diferenciación entre los niveles de la capacidad de los oyentes, la cual se manifiesta en la utilización de parábolas para el pueblo y su explicación más profunda a sus discípulos cuando estaban a solas⁴⁹⁶. A lo mismo se referirá San Gregorio Magno: “[...] *todo maestro, [...], debe tocar los corazones de sus oyentes partiendo de una misma doctrina, pero no con una sola y única exhortación*”⁴⁹⁷.

En cierto modo esta idea se puede relacionar con el principio ideal de “adaptación” promovido por San Ignacio y vivido por los jesuitas entre los guaraníes.

⁴⁹³ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 366

⁴⁹⁴ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 279

⁴⁹⁵ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 281

⁴⁹⁶ Mc, 4, 33-34

⁴⁹⁷ citado en MURPHY, J., *Op. Cit.*, p.286.

San Pablo fue un excelente orador y ejerció lo que Murphy denomina una “teología de la predicación” al reflexionar sobre la misma⁴⁹⁸. Estableció una metarretórica (fundamentos de una teoría de la predicación) con elementos nuevos respecto de la Retórica pagana⁴⁹⁹ como la responsabilidad de persuadir, la idea de que la eficacia de la predicación depende de la Gracia divina, que hay un llamado especial a hacerlo y una preocupación por el bien espiritual del oyente.

A pesar del epistolario escrito por San Pablo, él fomentaba la oralidad. Este santo indudablemente tuvo influencia, por ser el apóstol de los gentiles y de la predicación, en el ministerio de la palabra ejercido por la Compañía de Jesús especialmente en las misiones.

San Agustín en su *De doctrina christiana* aconsejaba a los predicadores estudiar Retórica para aprender a expresar sus pensamientos. Es de mucha claridad la explicación que daba acerca de la importancia de la Retórica la cual puede aplicarse al uso de la palabra oral en la predicación. En el libro IV de dicha obra, San Agustín dice que si ciertos signos convencionales como las palabras son sólo medios para instar o evocar una respuesta de aprendizaje por parte del oyente, que él mismo cotejará con una pauta interior que le es innata, resultará que el uso de cualquier artificio retórico (por ejemplo una figura retórica) tendría una intención evocadora; será un disparador para la misma, no una causa de acción en el oyente⁵⁰⁰. Para San Agustín el uso de los signos convencionales, especialmente si se disponen como enseña la Retórica, es responsabilidad divina en el hombre. Éste debè aprender todo lo que pueda de Retórica para ayudar al prójimo a conocer a Dios y al universo. La Retórica lleva signos a cada uno. Aún más: la catequesis (formación en la doctrina cristiana) es un empleo sensato de los signos auxiliado por la guía de la Retórica⁵⁰¹. San Agustín insta a buscar el medio de expresar el mensaje de Dios. Pero siempre el todo (mensaje) es mejor que las partes (o medio).

San Gregorio Magno puso mayor acento en el tema que se predica y no sobre los medios con los que se lo hace; en su obra *Cuidado pastoral* no da normas retóricas para expresar palabras.

A excepción de la obra de San Agustín, la Iglesia no llevó a cabo hasta el siglo XII ninguna Retórica de la predicación con los correspondientes preceptos. El primer paso adelante hacia la teoría de la predicación fue dado por Guibert, abad de Nogent (1053-1124) quien escribió el *Libro sobre el orden que debe seguirse para hacer un sermón* que no logra ser una obra independiente sobre predicación.

Alano de Lila, monje cisterciense, en *De arte praedicatoria* (1199?) estableció nueve tipos distintos de público a los cuales se podía dirigir sermones. Le interesaba más qué se dice que cómo se lo hace. Es el primero que hizo una Retórica de la predicación después de San Agustín. Logró la primera definición de predicación en doce siglos y la define como: “[...] una instrucción manifiesta y pública en la fe y la moral que con celo sirve a la información de los hombres y transita por la vía de la razón y tiene como fuente la autoridad”⁵⁰². Es “manifiesta” porque se expone abiertamente; “pública” porque se da a muchos; busca la instrucción en la fe y las costumbres en relación con las dos partes de la Teología: la Racional, sobre la ciencia de Dios y la moral. La causa final del predicación es informar al hombre y se corrobora con autoridades.

Utilizaba el sermón “temático” llamado así pues colocaba como tema una cita bíblica, introducía una proposición o definición, la dividía y luego ampliaba la proposición para reintroducir el tema. Exponía por medio de la división, generalmente en tres. No hablaba ni de la *dispositio* ni de la *elocutio*.

⁴⁹⁸ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 286

⁴⁹⁹ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 288

⁵⁰⁰ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 295

⁵⁰¹ SAN AGUSTÍN, “La catequesis de los ignorantes”, en SAN AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC.

⁵⁰² Citado en MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 313

En los primeros veinte años del siglo XIII se produjo el surgimiento de una nueva retórica de la predicación que Murphy llama “*revolución homilética*”⁵⁰³ que consistió en preceptos de invención, organización y otras posibilidades.

Los principales autores de esta corriente que se extendió desde 1200 hasta 1250 fueron Alejandro de Ashby, Tomás Chabham, Ricardo de Thetford, Juan de la Rochelle y Guillermo de Auvernia. Los sermones producidos por ese grupo fueron denominados “sermones temáticos o universitarios” pues se suponía iban dirigidos a un público culto. La Universidad de París produjo muchos de ellos en los cuales se utilizaba el tema, la división y la amplificación.

Alejandro de Ashby escribió *Sobre el modo de predicar* (c.1200) donde se lee su idea principal: “[...] *el modo de predicar consiste en las partes de un sermón y en su pronunciación. Hay cuatro partes de un sermón, [...]: prólogo, división, prueba y conclusión. Toda la materia del sermón es la proposición y la autoridad*”. Para él el sermón tenía tres funciones: enseñar la doctrina, exhortar a la buena conducta y dar el buen ejemplo. Le interesaba más el modo de predicar que el tema mismo de un sermón.

Tomás Chabham o de Salisbury escribió *Summa de arte predicandi*. Comparaba las tareas del predicador con la de los oradores de la antigüedad; la predicación, con los discursos de la retórica y las obras de los poetas. Introdujo los conceptos de persuasión, disuasión y la memoria del público; la analogía, la metáfora y la división. Comparaba las cinco partes de la Retórica con la predicación. Al igual que en la Retórica, los predicadores proponen un tema del que se deriva el texto del sermón. Las finalidades de la predicación eran dos: anunciar e instruir.

Según Chabham, dado que la Retórica es el arte de hablar para persuadir y el fin del predicador es persuadir de llevar una buena conducta y disuadir del mal, coinciden los objetivos del orador y del predicador: “*Por ende, la doctrina del orador es absolutamente necesaria para realizar el oficio de predicador*”⁵⁰⁴.

Ricardo de Thetford (c.1245) escribió *El arte de amplificar sermones*. En éste proponía ocho modos para amplificar los temas en un sermón, principal función retórica del predicador. La división servía para darle más claridad al sermón; la distinción otorgaba concisión y la amplificación, utilidad.

Juan de la Rochelle, franciscano, escribió *Arte de preparar sermones*, en el cual proponía reglas para elegir un tema.

Guillermo de Auvernia escribió tres obras sobre predicación. Según él los predicadores podían producir gran cantidad de material con distinciones, divisiones, metáforas, definiciones, derivaciones, composiciones y etimologías.

Surgió con estos autores del siglo XIII el *ars praedicandi* que establecía un plan para los sermones temáticos: antetema o protema; oración; declaración del tema (cita bíblica) con la división y subdivisión de la cita y su amplificación por diversos modos. Ashby y Chabham agregaron la conclusión.

Ya en el siglo XIV Roberto de Baseborn escribió *La forma de predicar* (1322). Es un ejemplo del *ars praedicandi* generado desde 1200. En su obra se resumen todas las características de ésta. Para este autor predicar es “*persuadir a la multitud en un moderado espacio de tiempo, para que se comporte dignamente*”⁵⁰⁵. Considera que la sabiduría (el qué) y la elocuencia (el modo) en un sermón conmueven más que cada uno por separado. Estableció 22 ornamentos para idear cuidadosamente en sermón, entre ellos: invención del tema, ganarse al público, introducción, división, amplificación, digresión, conclusión, coloración, modulación de la voz, ademanes apropiados, humor, correspondencia.

Tomás de Todi, italiano, escribió *Arte del sermón*. Fue el único autor que proponía el uso de ritmo en la predicación para el cual estableció cinco reglas. El ritmo debía producir placer auditivo en el público.

⁵⁰³ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 317

⁵⁰⁴ Citado en MURPHY, J., *Op. Cit.*, p.329

⁵⁰⁵ Citado en MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 351

8.3.2 La oralidad jesuítica

a) En Europa:

Para los jesuitas, que desde el inicio de la Compañía habían estado en contacto con la Universidad de París, todas las teorías sobre el arte de predicar que circulaban especialmente en dicha ciudad, en España y en Italia, les eran bien conocidas. Algunas fueron seleccionadas y aplicadas por los jesuitas en sus los sermones.

El ministerio de la Palabra tenía una importancia fundamental para la Compañía. Sabemos que los sermones de los jesuitas en los países protestantes fueron generalmente apologéticos y de tono combativo. En las regiones donde tomaron contacto con indígenas, en cambio, primaba el concepto ignaciano de “adaptación”. Su vocación de predicación fue más intensa hacia quienes no conocían a Cristo o hacia los que se hallaban más expuestos a influencias que los llevaran a abandonar el catolicismo. Su modelo de predicador era San Pablo y así lo expresaba Nadal: “*Pablo significa para nosotros nuestro ministerio*”⁵⁰⁶.

En la predicación utilizaban un rasgo que caracterizó dicho ministerio dentro de la Compañía de Jesús: la persuasión. Es importante tener en cuenta este concepto para ubicar a la Orden dentro del “catolicismo tridentino”. En Europa, como lo nota en 1548 el padre Polanco en Messina⁵⁰⁷, los jesuitas atraían con la persuasión a dos tipos extremos de gente: por un lado, a personas que aspiraban a una profundización de su vida espiritual y, por otro, a gente descarriada.

El ministerio de la Palabra era uno de los cuatro que ejercía la Compañía según la *Fórmula* de la Orden. Los otros tres eran la administración de los sacramentos; las obras de caridad y los colegios. La predicación podía ser ejercida por sacerdotes y por escolares. Fue en 1545 cuando el Papa Paulo III autorizó a los jesuitas a predicar en cualquier ocasión y parte del mundo con la única condición de la aprobación de sus superiores.

Si bien por la época de fundación de la Compañía la diferencia entre catequesis y predicación era clara, ambas se influenciaban recíprocamente y el catecismo formó parte del ministerio de la Palabra entre los que la Compañía incluía además de la catequesis, los Ejercicios Espirituales y la predicación. Se lee en las *Constituciones* de la Orden: “*Se proponga la palabra divina asiduamente en la Iglesia al pueblo en sermones, lecciones, y en enseñar la doctrina cristiana por los que el Superior aprobare y señalarle [...]*”⁵⁰⁸. “*Puédese también hacer lo mismo [...] fuera de la Iglesia de la Compañía, en otras iglesias, plazas o en otros lugares [...]*”⁵⁰⁹. “*Así mismo [...] procurarán [...] Ejercicios Espirituales*”⁵¹⁰.

En las tareas pastorales de los jesuitas había un predominio de la oralidad: la palabra hablada ya fuese en sermones, lecciones, conversaciones, ejemplos o catecismo, permitía un contacto directo con los fieles.

Desde fines de la Edad Media había adquirido gran importancia el sacramento de la Confesión y se estableció cierta relación de éste con la predicación: para “[...] *los jesuitas la confesión gozaba de preeminencia entre los siete sacramentos; el sermón comienza, de hecho, con una instrucción de cómo hacer una confesión*”⁵¹¹. Para la Compañía, como dijimos, la predicación se hallaba en el primer lugar entre sus tareas pastorales; las *Constituciones* señalan expresamente dicha preeminencia sobre otros ministerios:

“[...] *hubiendo algunas ocupaciones de más universal bien y que se extienden a la ayuda de más próximos, como el predicar o leer, y otras más particulares, como el confesar o dar Ejercicios, no pudiéndose hacer las unas y las otras, antes se entienda en las primeras, si algunas circunstancias no hubiese por donde se juzgase convenir más las segundas [...]*”⁵¹².

⁵⁰⁶ citado en O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p.99.

⁵⁰⁷ POLANCO, J.A. de, *Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historica* (Chronica), 6 Volúmenes, Madrid, 1994-98, citado en O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 100.

⁵⁰⁸ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, parág. 645, p. 554

⁵⁰⁹ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, parág. 647, p. 554

⁵¹⁰ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, parág. 648, p. 554

⁵¹¹ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p.116

⁵¹² SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, parág. 623, p. 549

En base al estudio sobre la predicación de John O'Malley⁵¹³ se señala a continuación las características de la predicación de los jesuitas especialmente en el siglo XVI, las que luego se extendieron con variantes (que se desprendieron de la premisa ignaciana de “adaptación” a lugares, tiempos y personas) a las Misiones Jesuíticas de Guaraníes donde centraremos nuestra atención.

- La frecuencia en la predicación era variable: dependía de las distintas regiones a cuyas normas los jesuitas se adaptaban. Por ejemplo en Roma se comenzó, a principios del siglo XVI a predicar todos los domingos. Antes sólo se lo hacía en los domingos de Adviento y Cuaresma. En ambos tiempos se predicaba todos los días o tres veces por semana.
- Generalmente se predicaba en las iglesias pero ordinariamente no se hacían los sermones durante la misa, sino antes o después de ella o en otro momento.
- En los inicios, cuando la Compañía tenía pocas iglesias se hacía una prédica en una sola fecha o en una serie de ellas (por ejemplo, en Cuaresma). Luego iban a otra iglesia o ciudad convocando a la gente, en algunos casos con hogueras en las zonas elevadas.
- Cuando comenzaron a difundirse los colegios, que poseían una iglesia, la prédica itinerante, si bien no se abandonó totalmente, fue reemplazada por una prédica más estable.
- Había predicaciones al aire libre: en plazas, calles, mercados, hospitales, en los barcos junto a los muelles, cárceles, albergues, etcétera. Con esta práctica se sentían seguidores de Cristo y de Pablo; dirigían su prédica especialmente a los más necesitados sin esperar que éstos fueran a las iglesias.
- Las fuentes jesuíticas relatan diferentes anécdotas acerca de la predicación al aire libre como por ejemplo lo sucedido en Valencia (1552) durante el Carnaval, cuando seis padres jesuitas recorrieron las calles descalzos con crucifijos y sogas alrededor del cuello. Se detenían a predicar sobre la muerte, la vanidad y llamaban al arrepentimiento⁵¹⁴.

Dada la exposición pública de este tipo de predicaciones, San Ignacio estableció que sólo podían llevarlas a cabo personas aptas para eso.

Los jóvenes jesuitas estudiaban a los oradores griegos y latinos y los diferentes tratados de Retórica clásica para formarse en la predicación y aprender a persuadir y emocionar.

En diversas obras Jerónimo Nadal expresaba el deseo de que se compusiera un arte de la oratoria principalmente cristiano que debía inspirarse en los tratados clásicos que trataban de mover las emociones. Estudiaban especialmente las obras de Cicerón, Pseudo-Cicerón y Quintiliano. Como éstos los jesuitas consideraban que los oradores debían tener un talento innato que se reforzaría con formación adecuada. Para Nadal, los predicadores debían ser “doctísimos”, por lo tanto no todos podían practicar la predicación.

Para tal formación escuchaban y analizaban buenos sermones, practicaban entre compañeros y pedían críticas y sugerencias. Era frecuente hacerlo durante las comidas. Aún los Padres ya formados practicaban los “tonos”, breves sermones escritos por Ignacio para ejercitar la oratoria en distintos estilos.

Para ser buenos oradores se requería además una buena formación en Teología y en el conocimiento de las Sagradas Escrituras. A pesar de los requisitos de talento y conocimientos, el más importante para ser buen predicador era la unión con Dios en la oración, lo que los convertía en instrumento de la Gracia de Dios⁵¹⁵.

Con relación a la escritura de tratados sobre el arte de predicar hubo algunos ejemplares surgidos entre los jesuitas. Como dije anteriormente, de San Ignacio no se conserva ningún sermón pero le había encargado a Diego Laínez la redacción de comentarios sobre los

⁵¹³ O'MALLEY, J, *Op. Cit.*, pp. 119-135

⁵¹⁴ O'MALLEY, J, *Op. Cit.*, p. 123

⁵¹⁵ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, parág. 813, p. 591

Evangelios Dominicales que sirvieran para la predicación de los jesuitas. Láinez no llegó a realizar dicho encargo.

En 1550 Francisco de Borja escribió *Tratado Breve del modo de predicar el Santo Evangelio* publicado en 1592. En él Borja muestra la predicación como un acto religioso; son reflexiones sobre la misma y las virtudes necesarias para un predicador. No presenta elementos retóricos prácticos para preparar y dar un sermón; se limita a recomendar la lectura de San Agustín, San Jerónimo, Gregorio Magno, Crisóstomo y comentarios de la Biblia para su preparación.

En 1563 Juan Ramírez escribió *Monita pro ii qui concionandi munus suscipiunt*, antes atribuido a Láinez, el que contiene sugerencias y preceptos para los sermones. Aunque su obra “[...] insistía en la necesidad de una teología escolástica para una predicación efectiva y recomendaba algunas fuentes medievales para ayudar al predicador, no mencionó ni abogó por el estilo “temático” desarrollado en las Artes, [...] aprobaba [...] la forma homilética de la edad patristica. [...]”⁵¹⁶. Diferenció al predicador del orador profano pero reconocía cierta correlación entre los sermones y los principios generales de la Retórica clásica.

Dentro de la oralidad jesuítica eran varias las prácticas realizadas; entre ellas los sermones constituían el tipo de predicación más importante:

- Su duración en general era de tres o cuatro horas. San Ignacio recomendaba tomarse un tiempo de descanso pues era una actividad agotadora.
- En cuanto a su temática, San Ignacio consideraba que en general los sermones debían referirse a algún tema extraído de las Escrituras, los vicios y virtudes; el tratamiento de diversos pecados y sus remedios. Así lo expresa San Ignacio en las *Constituciones*: “Ayudará tener vistos los Evangelios que ocurren al año [...] enderezado al predicar, y alguna cosa de la Scriptura para leer, y así mismo tener previsto lo que toca a los vicios e induce a aborrecerlos y los remedos de ellos, y al contrario, de los preceptos, virtudes, buenas obras, motivos para amarlas y medios para adquirir las; y tener esto en extractos, [...]”⁵¹⁷.

A estos temas se agregaban los diez mandamientos, las obras de misericordia, las bienaventuranzas, los sufrimientos del infierno y la felicidad del cielo.

El Padre Polanco realizó en 1551 una lista con 51 temas apropiados para la predicación de los jóvenes jesuitas para cuando practicasen retórica en sus comunidades⁵¹⁸.

De San Ignacio no se conserva ningún sermón; aparentemente abandonó la predicación cuando fue elegido Padre General de la Compañía. Lo que se sabe de su predicación anterior a este hecho proviene de sus compañeros: exhortaba a las buenas costumbres, a entrar en uno mismo y llegar al conocimiento y amor de Dios y a la oración. A la vez se conservan pocos correspondientes a la primera generación de los jesuitas.

Es importante destacar que la primera semana de los Ejercicios Espirituales brindaban a los jesuitas atractivo material para preparar sus sermones. Las otras tres semanas, en cambio, ofrecían temáticas que conducían a realidades más profundas.

Por prescripción de San Ignacio los jesuitas no debían predicar sobre temas que crearan controversias teológicas lo cual no se cumplía en lugares donde predominaba el protestantismo.

Los jesuitas no basaban su predicación en una enseñanza determinada en forma reiterada; su fin era instruir en diversas materias.

- Como parte de la predicación, los sermones tenían 3 funciones: instruir, mover al oyente y agradar. Los jesuitas colocaron énfasis en el segundo, por lo cual con sus

⁵¹⁶ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 129

⁵¹⁷ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, parag. 402 y 404, pp. 501-502

⁵¹⁸ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 124

sermoneos movieron a diferentes acciones en Europa, por ejemplo, ayudar a los pobres.

- Los jesuitas gustaban de ver los cambios de conducta que producían sus sermones; deseaban que los mismos persuadieran a confesarse, a comulgar y a hacerlo con frecuencia.

Dice O'Malley:

*"[...] Si sus sermones se ordenaban a 'mover', la eficacia de los jesuitas podría juzgarse por la respuesta emocional que exteriorizaba su audiencia. Los predicadores jesuitas acogían favorablemente un desmayo ocasional, y hallaban consolación y afirmación en sollozos, gemidos, y especialmente lágrimas, fuera de tristeza o de alegría. [...]"*⁵¹⁹.

Aunque los jesuitas sabían que la reacción de las personas podían variar según el tiempo, el lugar y las circunstancias, coincidían en pensar que un sermón que no tocara los sentimientos del oyente no era tal. Hay un testimonio de una predicación hecha por los jesuitas en las calles de Roma en la última mitad del siglo XVI en el que se trasluce la importancia dada al fin de mover las emociones del auditorio:

*"[...] estos [...] jesuitas [...] hacen incluso del balcón su propio púlpito y sin más ceremonias, sólo con un crucifijo en sus manos o junto a ellos, comienzan algún tema de edificación, agradable a su audiencia, con constante flujo de los lugares más sencillos de las escrituras y sentencias hirientes de los padres antiguos y notables ejemplos de otros tiempos, exhortando dulcemente a una vida ejemplar y arrancándoles con terrible lenguaje del pecado y la maldad, poniendo muchas veces delante de ellos los sufrimientos del infierno y los gozos del cielo. Tan pronto como ellos oyen su voz o le ven en el lugar [...], se reúnen alrededor de él con gran silencio y atención [...] con gran fruto"*⁵²⁰

- En cuanto a su estructura y a su estilo, los sermones jesuitas empleaban en especial elementos de la retórica clásica y de homilías de los Padres de la Iglesia.

Según un precepto de San Ignacio se rechazaba el modo escolástico del arte de la predicación medieval: *"[...] se ejercitarán en el predicar [...] en modo conveniente para la edificación del pueblo (que es diverso del escolástico) [...]"*⁵²¹.

Esta oposición manifiesta en las *Constituciones* posiblemente provino del Padre Polanco, colaborador de Ignacio en la redacción de las mismas, influido por sus estudios del *Ecclésiastes* de Erasmo que presentaba un modo de predicación proveniente de los Humanistas distinto al escolástico. Por otra parte en la Corte Papal predominaba la corriente humanista de predicación y los jesuitas se "adaptaron" a la misma. La preceptiva contra la escolástica se debió a su estilo "especulativo y seco"⁵²² y justamente contrario al que proponían los padres ignacianos para mover a emoción.

Sin embargo hubo sermones, como el de Andrés de Oviedo pronunciado el Viernes Santo de 1550 en Gandía donde se tomó la estructura "temática" de los escolásticos. De hecho, la primera generación de jesuitas, a pesar de la prescripción mencionada de las *Constituciones* de no usar para predicar el modo escolástico, lo utilizaron igual. Esa orden fue más acatada en tiempos posteriores y en especial en las misiones aunque siempre, aun en éstas, se conservó cierta influencia del mencionado sermón temático.

Los sermones de los jesuitas en su mayoría reflejaban un cruce de elementos clásicos, patristicos, medievales y renacentistas. El predominio de unos sobre otros se fue alternando en el tiempo.

Dentro de la oralidad ejercida por los jesuitas, además de los sermones u oración sagrada (*oratio*) practicaban las "instrucciones, conferencias o lecciones sacras" (*lectio*). Éstas se diferencian de los primeros, cuyo fin principal era emocionar (aunque lógicamente también

⁵¹⁹ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 126

⁵²⁰ MARTIN, GREGORY, *Roma Sancta (1581)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 71-72.

⁵²¹ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, parág. 402, p. 501

⁵²² citado en O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 130

instruían), por tener por objetivo el de instruir en la doctrina. No fueron los jesuitas quienes las crearon pero fueron los que más las difundieron.

Como indica O'Malley el carácter más instructivo de la *lectio* se evidencia por el hecho de que algunas personas del auditorio llevaban material para tomar nota de lo que oían. Las pocas lecciones que se conservan de los jesuitas no es por sus autores sino, justamente, por anotaciones de los oyentes⁵²³.

Los jesuitas apelaban a no confundir las lecciones con los sermones y que cada uno distinguiera si tenía talento para uno u otro ministerio de la Palabra. Las lecciones fueron un complemento indispensable de los sermones. Las diferencias entre ambos son las siguientes: 1) Las lecciones constituían series de 20 ó más componentes. Los sermones eran individuales e independientes. 2) El conferenciante que impartía la lección lo hacía desde un banco en medio de la iglesia; el sermón, desde el púlpito. 3) El conferenciante no llevaba ornamentación litúrgica; el predicador, en cambio, llevaba roquete y a veces también estola. 4) La lección tenía un estilo más claro, coloquial, familiar y agradable; los sermones eran más difíciles y extensos.

Los temas de las lecciones eran principalmente algunas partes de la Biblia pero también podían ser la doctrina cristiana (catecismo) o casos de conciencia, la oración, etcétera. Nadal por ejemplo dio importantes lecciones sobre la *Epístola a los Romanos* en Méssina. Los jesuitas habían otorgado gran preeminencia a dicha epístola y fue Salmerón quien explicó a qué se debió la misma: entre otras razones, a su contenido de las verdades básicas de la doctrina cristiana y los principios de la fe, Espíritu Santo, la justificación ante Dios, la inmortalidad del alma, etcétera⁵²⁴.

La frecuencia de la realización de lecciones era variable.

Otra práctica de la oralidad jesuítica, incluida en el Ministerio de la Palabra, eran las "conversaciones devotas" entre jesuitas y con los que no lo eran; era un modo más personal pues constituía la posibilidad de entrar afectuosamente en el pensamiento de otras personas. Formaba parte del trabajo pastoral cotidiano de cada jesuita y para llevarla a cabo se utilizaba la táctica de "hacerse uno": acomodarse a cada persona, regla fundamental en la Compañía inspirada en San Pablo.

Una acción frecuente era "el ir a pescar" de a dos, que consistía en contactarse con gente en particular y entablar las mencionadas conversaciones en plazas, calles, etcétera.

Con relación a la catequesis los jesuitas también trataron de aplicar sus principios de adecuación al auditorio. La Compañía consideraba a la Catequesis como un ministerio específico de la misma. Era el modo de instruir para la vida y práctica cristiana. Debemos tener en cuenta que eso se dio en un contexto más general que fue la importancia que cobró la catequesis en el siglo XVI, la cual comenzó a difundirse a amplios sectores en una declarada lucha contra la ignorancia y la superstición. Para la Compañía era tan importante que en las *Constituciones* se expresa con relación a la enseñanza de la doctrina a los niños: "[...] pónese lo de los niños en voto, para que se tenga más particularmente por encomendado este santo ejercicio, y con más devoción se haga por el singular servicio que en él se hace a Dios nuestro Señor en ayuda de sus ánimas; y porque tiene más peligro de su puesto en olvido y dejado de usar, que otras más aparentes, como son el predicar, etc."⁵²⁵

Aunque en el siglo XVI se produjo un movimiento en París, Italia y España para apartarse de la característica oral de la catequesis (en la que se usaba por ejemplo la música) hacia una instrucción basada en el texto impreso, los jesuitas admitieron en la Compañía en 1554 a Diego Guzmán y a Gaspar de Loarte, seguidores de Juan de Ávila, que dieron fuerza a las tradiciones anteriores.

La catequesis se basaba, como en la practicada por el santo jesuita San Francisco Javier, en los Ejercicios Espirituales; otras veces se llevaba a cabo con otros textos o sin ellos, usando

⁵²³ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 137

⁵²⁴ citado en O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 140

⁵²⁵ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones*, parág. 528, p. 256

versos, canciones, diálogos y lecciones sobre los Mandamientos, el ayuno, los siete pecados capitales, las obras de misericordia. Se enseñaba el Credo, oraciones como el Padre Nuestro y el Ave María; las bienaventuranzas y remedios para los pecados.

Los jesuitas aun después de adoptar catecismos impresos siguieron valiéndose de esos elementos orales.

Una característica de la catequesis jesuita fue la enseñanza de los niños entre sí y de éstos a los adultos.

El jesuita Pedro Canisio, a pedido de San Ignacio escribió un catecismo llamado *Summa doctrinae christianae* (1554) para responder a Lutero; luego *Catechismus minimus* (1556/57) para los niños y el exitoso *Catechismus parvus o minus* (1558).

Más tarde Diego de Ledesma publicó en Italia un catecismo para los “muy ignorantes” y otro para los “menos ignorantes”. Ledesma había trabajado para la *Ratio Studiorum*. De su Catecismo se hicieron numerosas ediciones y traducciones hasta avanzado el siglo XVII. Aunque se usaron esos trabajos, los jesuitas no adoptaron un texto oficial y tampoco un método determinado pues se adecuaban a personas, tiempo y lugar.

Un instrumento distintivo de la Compañía dentro del ministerio de la Palabra eran los Ejercicios Espirituales. Como su nombre lo indica, era el modo de examinar la conciencia, meditar, contemplar y de orar vocal y mentalmente. Fueron compuestos por San Ignacio de Loyola y se imprimieron por primera vez en 1548 en Roma y se los publicó en castellano recién en 1615. Fueron muy usados por los jesuitas en su ministerio de la Palabra y variaban desde los más simples o “leves” hasta los más completos de 30 ó más días en retiro y con un consejero espiritual, con una gama de variantes entre ambas modalidades. En ellos también se seguía la pauta de “acomodación” al tiempo, circunstancia y persona que los practicaba.

El elemento de los *Ejercicios* que más nos interesa para nuestro estudio en cuanto a la relación palabra-imagen es la “composición de lugar”. Ésta implicaba imaginar al detalle el lugar y las circunstancias en los que transcurría el hecho sobre el que se meditaba como podía ser, por ejemplo la Pasión y la Resurrección. Esta imaginación promovida por los Ejercicios Espirituales⁵²⁶ influyó sobre la realización de imágenes en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes como veremos más adelante.

Por último, los colegios eran también un modo de ejercer el ministerio de la Palabra.

b) En las Misiones Jesuíticas de Guaraníes:

También en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes los padres de la Compañía dieron lugar a diferentes manifestaciones del ministerio de la Palabra. Por supuesto no se ejercían del mismo modo que en Europa; los jesuitas supieron adaptar el mensaje cristiano a los núcleos receptivos guaraníes.

Los Inventarios realizados en ocasión de la Expulsión de la Compañía en 1768⁵²⁷ mencionan la presencia, tanto en bibliotecas como en los aposentos de los Padres en los treinta pueblos, de libros de sermones, historias de santos, historias de la Pasión, entre muchos otros, de los que los padres se valían para componer sus propios sermones y realizar la catequesis o relatar ejemplos.

Entre los libros de sermones figuran, por ejemplo, *Sermones y ejemplos en la lengua guaraní* del Padre jesuita Juan Eusebio Nieremberg, *Sermones panegíricos de Santos* de M. Pasqual, *Sermones* de Bellarmino, *Sermones* en cuatro tomos del Padre Vieyra⁵²⁸, de *Sermones* de Tomás de Aquino, etc. Entre las historias de Santos se menciona reiteradamente el *Flos Sanctorum* del P. Pedro de Ribadeneyra, varios libros de Nieremberg como uno sobre la vida de San Francisco Borja, y la de San Francisco Javier, la Vida de San Ignacio escrita por Xarque y aparecen varias versiones de Historia de la Pasión de Luis de Palma.

⁵²⁶ Explicamos con más detalle los Ejercicios Espirituales en el Capítulo IV de este trabajo.

⁵²⁷ ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN), *Temporalidades de Misiones del Paraguay. 1768-1784*, Bs. As., Sala IX, 22-6-3 y 22-6-4.

⁵²⁸ Este jesuita fue escritor, predicador famoso y participó de actividades en la conquista espiritual del actual Brasil. El Padre Sepp tradujo sus cuatro tomos al alemán. Sus sermones son de clara exposición.

Además, también se hallaban en todos los pueblos los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, catecismos y frecuentemente obras de retórica y de teatro como *Teatro Cívico* de Feijóo, entre otros.

Todo este caudal de libros que servía para ejercer su ministerio de la Palabra se sumaba a los libros de sermones, historias de santos, etc. que habían conocido en Europa y a obras similares con las que también se contactaron en la Biblioteca Jesuítica de Córdoba, capital de la Provincia, por donde generalmente pasaban los jesuitas destinados a las misiones de guaraníes antes de dirigirse a las mismas. En la Biblioteca de Córdoba figuraban libros de autores antiguos como Aristóteles, Cicerón, etc. y una significativa cantidad de libros escritos por jesuitas. En el *Índice* de los libros del Colegio Máximo de Córdoba de la Compañía de Jesús elaborado en 1757 (que posee más de 3000 títulos) figuraban, en lo que hace a nuestro tema de estudio: *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, historias de varios santos como los del P. Ribadeneyra, libros de doctrina cristiana como *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus misiones* de Pedro de Calatayud, Autos sacramentales de Calderón de la Barca, varias obras de sermones para distintas ocasiones, libros de teatro, retórica, catecismos varios⁵²⁹. Señalamos la presencia de los libros de retórica y teatro por la importancia de estas disciplinas en la transición el mensaje cristiano en las misiones como veremos luego a través de varios ejemplos.

Los sermones se realizaban en lengua guaraní. Los diferentes relatos de la vida en las Misiones no mencionan largos sermones como en Europa pero sí que se llevaban a cabo con frecuencia, como mínimo una vez por semana, los días domingos o días de fiesta, los cuales estaban dirigidos en especial a los adultos. Lamentablemente no quedan testimonios escritos de sermones realizados en las Misiones por los jesuitas. Sabemos de ellos y de algunas de sus características por referencias a las mismas en numerosas fuentes documentales. Algunas de ellas señalan que hubo sermones compuestos por indios lo que indica la gran apertura de la Compañía. De éstos se conservan algunos pero sólo en lengua guaraní.

El cacique músico guaraní Nicolás Yapuguay de la misión de Santa María escribió *Sermones y ejemplos de la lengua guaraní* bajo la dirección de un padre de la Compañía, el italiano Restivo. El mismo fue impreso en el pueblo de San Javier en 1727.

Furlong⁵³⁰ nos informa acerca de dos volúmenes compuestos por dos indios del pueblo de San Carlos llamados *Discursos sobre la Historia Sagrada y Libro de Sermones para los domingos del año en lengua guaraní*. Éste incluía cánticos en guaraní de los que no se sabe si el autor fue un misionero o el mismo escritor guaraní.

Pero éstos no fueron los únicos casos de sermones escritos por guaraníes. También el Padre Peramás cuenta de la existencia de sermones que fueron compuestos por indios y destaca que su composición se originaba en un método oral:

*“Yo mismo he visto y he leído los sermones que, para cada una de las Domínicas 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”*⁵³¹.

En este párrafo vemos la capacidad del guaraní 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 e incluso estimular los aportes de los indios hasta el extremo de emplearlos para los propios sermones. Son estas actitudes las que nos evidencian la “relación” que se generó entre indios y jesuitas la cual desembocó en la

⁵²⁹ ASPELL, Marcela; PAGE, Carlos, *La Biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, Univ. Nac. de Córdoba, 2000, pp. 19-29; pp. 145-245

⁵³⁰ FURLONG, G., *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Posadas, 1978, Capítulo 55, p. 595

⁵³¹ PERAMÁS, J., Carta Anua de 1750, en FURLONG, G., *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Posadas, 1978, p. 594

extraordinaria experiencia de las Misiones del Paraguay caracterizada no por la suma de una cultura guaraní por un lado y de una cultura europea jesuita por otro, sino por una síntesis que podemos llamar “cultura jesuítico-guaraní”.

Respecto de la enseñanza de la catequesis en las Misiones Jesuíticas son varias las fuentes que hablan de ella.

Era impartida a los niños de forma oral por la mañana y por la tarde y así, por ejemplo, lo relata el padre Cardiel:

“A estas voces y al ruido de los tamboriles, van saliendo de sus casas y encaminándose al patio de la iglesia, a un lado los muchachos y a otro lado las muchachas. En juntándose, comienzan las oraciones dos voces, las mejores, y responden o alternan todos. [...]. Acabados sus rezos, que como son en voz alta, y tantos se oye de todo el pueblo, si sobra tiempo, cantar alguna cosa letrilla [...].”⁵³².

Por la tarde estaba el catecismo largo:

“[...] vienen en verano a las cinco, y en invierno a las cuatro [...].”

“Colocados en su lugar, empiezan los de las más claras voces el Padre Nuestro y demás oraciones, repitiendo todos. Después empieza el catecismo con preguntas y respuestas entre cuatro: y hacen dos coros. El un coro pregunta: ¿Hay Dios? y responde el otro: Sí, hay: y así van hasta el fin. El Catecismo es breve, compuesto a su modo por un Concilio Limense. Acabado el Catecismo, viene un alcalde [...] a avisar al padre [...], para que vaya a enseñar la doctrina.[...]”⁵³³.

Entre los Catecismos que se usaban en las Misiones Jesuíticas se hallaba el *Catecismo Breve del III Concilio de Lima* (1583) traducido al guaraní por Luis Bolaños (1586) y que fuera adoptado por el Sínodo de Paraguay en 1603⁵³⁴; es éste, justamente, el mencionado en la fuente documental arriba transcrita. Otro fue el Catecismo de Ripalda, muy usado en España y traducido al guaraní por el Padre Ruiz de Montoya en 1640, aunque no se sabe en qué medida se lo usó. Este Catecismo es conocido como *Catecismo de la lengua guaraní*. El texto, como dice Meliá, va más allá de una simple traducción porque “[...] mediante él se está creando un nuevo lenguaje cristiano dentro de la lengua guaraní”.⁵³⁵ El mismo incluye muchas oraciones, entre ellas *Letanías de Nstra S^{ra}*.

También otros padres escribieron Catecismos los cuales fueron recogidos en *Catecismos y Exposiciones de la Doctrina Cristiana en lengua guaraní*, un voluminoso código realizado en el pueblo de San Nicolás en 1716⁵³⁶. Seguramente también se consultarían otros catecismos que figuran en los Inventarios de Temporalidades de 1768⁵³⁷.

En 1724 se imprimió en el pueblo de Santa María la Mayor *Explicación del Catecismo en lengua Guaraní* por Nicolás Yapuguay con dirección del padre de la Compañía Pablo Restivo. Dice Peramás respecto de dicho escritor guaraní: “El Padre Restivo le tuvo siempre a su lado como intérprete, siempre que quería explicarse en guaraní con mayor elegancia.”⁵³⁸

Cabe destacar que a pesar de que es evidente el importante papel que jugaron en las Misiones Jesuíticas ciertas artes como la escultura, pintura, música y teatro en la devoción y formación de los indios, nunca se dejó de lado la formación espiritual a través de la palabra y así lo expresa Peramás quien otorgaba a cada elemento la importancia que le correspondía en la formación espiritual de los guaraníes:

“[...] y, ¡cuantas veces la sola vista de un cuadro o una estatua de la Virgen María con el Divino Niño nos ha inspirado afectos más fervorosos que las palabras elocuentes del orador

⁵³² CARDIEL S.J., José, *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, Bs. As., Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Theoria, 1994, parág. 17, p.106.

⁵³³ CARDIEL S.J., José, *Breve relación...*, parágrafos 21-22, p.107-108.

⁵³⁴ HERNÁNDEZ, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, Editores, p. 597

⁵³⁵ MELIÁ, Bartomeu, *Guaraníes y Jesuitas en tiempos de las Misiones. Una bibliografía didáctica*, Asunción, SEPAG-URI, 1995, p. 162.

⁵³⁶ CHAMORRO, Graciela, *Kurusú ñe engatú. Palabras que la historia no podía olvidar*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1995, vol. 25, p. 20

⁵³⁷ AGN..., Bs.As.

⁵³⁸ PERAMÁS, José Manuel, *Cartas Anuas de 1750*, en FURLONG, S.J., G, *Misiones...*, Cap. LV, p. 594

sagrado que cantara las alabanzas y la dignidad de la misma Virgen! No queremos decir con esto que para difundir y conservar la Religión deje de ser absolutamente necesaria la frecuente predicación de la Doctrina y la Ley de Dios. [...]”⁵³⁹.

De hecho, son innumerables las alusiones al ejercicio del ministerio de la Palabra en las Misiones que aparecen ya en las Cartas Anuas de los años fundacionales y se extienden en las fuentes de los siglos XVII y XVIII, como en los escritos de los Padres Sepp, Cardiel, Peramás, Escandón y muchos otros.

8.4 Influencia de la oralidad jesuítica y participación de la oralidad guaraní en la conformación de la imaginería jesuítico-guaraní

En este capítulo señalaré algunos ejemplos tomados de la escultura realizada en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes. En ellos se percibe marcadamente la influencia de la oralidad jesuítica frente a la cual vemos actuar a la oralidad guaraní como partícipe con la primera en la conformación de la imaginería jesuítico-guaraní.

Un elemento que en cierta manera influyó en los retablos misioneros fue la estructura de los “sermones temáticos” y el contenido tanto de sermones como de catecismos, lecciones, ejemplos y Ejercicios Espirituales. También influyó en la conformación de retablos e imágenes el uso que hicieron los jesuitas de las partes de la retórica del discurso propuesta por Cicerón (*inventio-dispositio-elocutio-memoria-pronunciatio*) y del amplio repertorio de figuras retóricas (*exornatione*). Nos referimos a algunas de dicción y a otras de pensamiento enumeradas dentro de la *elocutio* (estilo) de la *Rhetórica ad Herenium* del Pseudo-Cicerón. Veremos también como la temática de la predicación jesuítica tuvo amplia correspondencia en la temática de las imágenes. Pero se señalará la preferencia por algunos temas y el rechazo o poca aceptación de otros en virtud de la mayor o menor identificación de los mismos con tradiciones ancestrales guaraníes respectivamente.

En las Misiones muchos de los temas difundidos por la palabra oral del jesuita fueron teatralizados con la participación guaraní, lo cual también tuvo influencia en la iconografía de la imaginería misionera.

8.4.1 Los retablos de las Misiones Jesuíticas: la estructura de los sermones y las figuras retóricas.

El contenido y la estructura de los sermones “temáticos” se trasladaron de algún modo al contenido y estructura de un contexto visual, el retablo. Se originaron así los retablos misioneros que muchas veces funcionaron como estructuras en cierta manera análogas y a la vez complementarias de la prédica jesuítica.

Como dijimos anteriormente, en las *Constituciones*⁵⁴⁰ de la Compañía de Jesús San Ignacio recomendaba una predicación distinta de la del modo escolástico (se refería a la estructura del “sermón temático”) por ser especulativo y seco, contrario al afán de persuadir y emocionar que buscaba la prédica jesuítica. A pesar de esa preceptiva ignaciana en los primeros tiempos de la Compañía dicho tipo de sermones continuó siendo usado por los jesuitas en Europa y sólo se fueron alejando de ellos con el avanzar del tiempo. Si bien prácticamente no se aplicaron en las Misiones de Guaraníes del mismo modo que en Europa (teniendo en cuenta la adaptación necesaria a los tiempos, circunstancias y personas practicada por los jesuitas como principio fundamental) la estructura del sermón temático tuvo cierta influencia en los proyectos para la realización de algunos retablos aunque no se la siguiera fielmente. Sin embargo, no podemos afirmarlo para la generalidad porque son pocos los retablos que se conservan. La mayoría han desaparecido totalmente; otros se hallan desmembrados en parte y de unos pocos conocemos antiguas fotografías que si bien aportan datos, no nos permiten conocerlos al detalle.

⁵³⁹ PERAMÁS, José Manuel, *La República de Platón y los Guaraníes*, Bs. As., Emecé, 1946, parág. 26, pp. 38-39

⁵⁴⁰ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones...*, parág. 402, p. 501

Los sermones temáticos, como dijéramos antes, se denominaban así pues primero se proponía un tema (*thema*) del cual se desprendía el resto del sermón. La estructura que seguía ese tipo de sermones era la siguiente: antetema o protema; oración; declaración del tema (se elegía una cita bíblica); división y subdivisión de la cita para clarificar el comentario, amplificación de la cita por diversos métodos y finalmente una conclusión.

En forma similar a los sermones que tenían una estructura o plan general a priori al cual se acomodaba el tema con sus divisiones, subdivisiones y amplificación, los retablos también contaban con una estructura a priori con divisiones y subdivisiones que servían para ubicar y ordenar el tema y su correspondiente *amplificatio* con diferentes narraciones, personajes, etcétera. Se creaba así una estrecha relación entre sermones, retablística e imaginaria.

A continuación me referiré, a modo de ejemplo, a tres retablos que actualmente se hallan desmembrados pero que por conservarse casi todas sus imágenes y algunos relieves ornamentales (aunque descontextualizados) es posible una reconstrucción hipotética de su composición en base también a antiguas fotografías de principios del siglo XX⁵⁴¹, a descripciones de los Inventarios de Temporalidades de 1768 y a otras fuentes documentales.

a) Retablo de la Pasión del pueblo de Santiago

Llegué al conocimiento de este retablo por una fotografía publicada por Pérez Acosta S.J.⁵⁴² y por el Padre Guillermo Furlong⁵⁴³. Sin embargo ninguno de los dos lo ubican en el pueblo de Santiago en la República del Paraguay. El primero lo considera el Altar Mayor de la iglesia de San Ignacio Guazú (Paraguay) y Furlong corrige en parte el error señalándolo como un retablo lateral del mismo pueblo. Nuestros estudios nos hacen afirmar su pertenencia al pueblo de Santiago, realizado posiblemente en el siglo XVII para un altar lateral de su templo.⁵⁴⁴

La presentación de diferentes episodios del único tema general del retablo, la Pasión de Cristo, equivalía a la *amplificatio* retórica de los sermones la cual constituía la parte más importante de los mismos y cuya realización era la función principal del predicador. También se puede comparar con la *amplificatio* retórica utilizada por la poesía en la que luego de establecer el plan general, se lo debía seguir, abreviando o amplificando por distintos métodos⁵⁴⁵. Los cuatro primeros hechos se representaron con altorrelieves y el resto con esculturas de bulto completo (Calvario central e imagen del ático). También eran de bulto completo las imágenes que no pertenecían al retablo propiamente dicho pero que, mientras no se realizaban sus correspondientes procesiones, se ubicaban delante del mismo. Me refiero a un posible *Descendimiento* que no se distingue bien en la foto y del que no se conserva imagen; a *La Piedad* y a un *Resucitado*, ambos hoy en el Museo de Santiago, Paraguay.

El retablo representaba varios episodios correspondientes a la *amplificatio* de la Pasión por medio de altorrelieves: *Jesús en el Huerto de los Olivos*, *Cristo flagelado* o *Señor de la Columna*, *Ecce Homo* y *Cristo con la cruz auestas*.

En el nicho central se ubicaba un calvario con imágenes de bulto: *Cristo Crucificado*, *San Juan* a su izquierda y la *Dolorosa* a su derecha. Las dos primeras imágenes no se conservan en la actualidad; la tercera se halla en el mismo museo arriba mencionado.

La división y subdivisión del tema en un sermón temático daba claridad al mismo. En el *Retablo de la Pasión* la división se manifiesta en la claridad de su estructura. El retablo se componía de varios estratos horizontales: sotabanco, banco, un cuerpo y ático. Verticalmente se subdividía en una calle central y dos laterales. En la calle central y en el único cuerpo se ubicaba un amplio nicho con un Calvario compuesto por las imágenes antes mencionadas. En el nicho central del ático aparecía una imagen de bulto de un santo no identificado.

⁵⁴¹ Aparecen publicadas en FURLONG, G, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Posadas, II edición, 1978, pp.214-215

⁵⁴² PÉREZ ACOSTA, S.J., Fernando, *Misiones del Paraguay. Recuerdos históricos de una vida feliz entre los indios guaraníes*, Palamós, Llírens Castelló, 1920, p. 32

⁵⁴³ FURLONG, S.J., G., *Misiones...*, p. 215

⁵⁴⁴ AFFANNI, Flavia, *Reconstrucción hipotética de dos retablos misioneros como parte del escenario ideológico de la experiencia jesuítico-guaraní*, Tesis de Licenciatura en Historia de las Artes, FFyL, UBA, Bs. As., 1993.

⁵⁴⁵ VINSauf, Godofredo de, *Poetría Nova*, en MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 179

Cada una de las calles laterales formaba parte del único cuerpo, pero para facilitar la claridad de lectura de los diferentes episodios de la Pasión, en cada calle se aplicó una subdivisión en dos y dentro de cada una de las resultantes se ubicaba cada uno de los cuatro altorrelieves del retablo. Esta subdivisión de una calle perteneciente a un único cuerpo no es frecuente en los retablos. Generalmente la división de las calles en estratos horizontales coincide con la división de los cuerpos.

La división y subdivisión del espacio se correspondía con la división y subdivisión del tema del retablo. La división separaba la *Crucifixión*, escena central y culmen de la Pasión (tema general del retablo) que por ser el momento más importante del tema se hallaba jerarquizado por su ubicación central, por un nicho que poseía mayor espacialidad y se hallaba diferenciado por la técnica: poseía imágenes de bulto a diferencia de las imágenes que se ubicaban en las calles laterales que eran altorrelieves.

Una neta división entre el único cuerpo y el ático por medio de una cornisa señalaba también la división entre el tema del retablo y el santo que se hallaba en el nicho del ático y no pertenecía a dicho tema.

En este retablo, se manifiesta la utilización que hicieron los jesuitas de las partes de la Retórica como era concebida por Cicerón (*inventio-dispositio-elocutio-memoria-pronunciatio*) de la que tuvieron notable influencia. El fin de este retablo era narrar y recordar (memoria) la Pasión y Muerte de Cristo. Hubiera bastado para hacerlo colocar la escena central de Cristo Crucificado con San Juan y su madre a los pies de la cruz como el momento culmen de la Pasión (de hecho hubo retablos misioneros de un solo cuerpo y única calle con una escena única). Sin embargo, el jesuita que programó este retablo pensó en distintos episodios de la Pasión previos a la Crucifixión que pudieran resumir ideas de la Pasión y produjeran en el espectador la buscada emoción y persuasión a la imitación de Cristo. La representación de Jesús en el Huerto de los Olivos conduciría a meditar sobre la aceptación de la Voluntad de Dios; la flagelación, sobre la Paciencia y el ofrecer los dolores físicos; el Ecce Homo, lo mismo con los dolores espirituales; Cristo con la cruz a cuestas invitaba a llevar nuestra cruz y a recordar que Jesús cargó sobre sí los pecados de los hombres. La escena central hacía recordar la muerte de Cristo por la salvación de la humanidad.

En la disposición y distribución de diferentes momentos de la Pasión, se puede percibir una similitud con la *distributio* de la Retórica, modo en que se disponía en un discurso los diferentes argumentos en un orden apropiado. A través de la *dispositio* que se da en este retablo (que sigue una estructura básica compuesta por una imagen central o principal e imágenes secundarias), se desarrollaba una especie de argumentación (*inventio*) o presentación de argumentos (aquí etapas de la Pasión) que confluían en la verosimilitud de la Pasión allí representada. En forma similar a lo que sucedía en la Retórica del discurso ciceroniano, la *inventio* y la *dispositio* en este retablo contribuían a conformar el mensaje que se deseaba transmitir seleccionando tanto la técnica (para la imagen de la escena principal, las esculturas de bulto; para las secundarias, los altorrelieves), como los modos en que se presentan unas y otras imágenes (las centrales constituyen un conjunto de esculturas y conforman una escena; las restantes son imágenes aisladas que no forman parte de ninguna escena; son simples alusiones a la etapa de la Pasión correspondiente).

Esa selección y diferenciación técnica resalta la diversidad funcional de cada espacio: el nicho central es el culmen de la devoción; las figuras restantes son una meditación preparatoria para la otra. Las imágenes del Calvario, se disponen en un nicho espacioso, mientras que los altorrelieves se hallan en los estrechos espacios de los intercolumnios de las calles laterales.

La *dispositio* u orden dispuesto para los componentes dentro del retablo responde en líneas generales a la frecuente lectura retablística de abajo hacia arriba. Dado que la *Pasión* está compuesta por varias secuencias cronológicas allí representadas, hay un orden determinado de lectura guiado por un hilo cronológico. La secuencia se desarrollaba en el cuerpo del retablo y se sucedía de derecha a izquierda y de abajo hacia arriba. Se iniciaba en las calles laterales con *Jesús en el Huerto de los Olivos* (abajo/derecha), continuaba en el *Señor de la Columna* o

Flagelación (abajo/izquierda), seguía en la figura del *Ecce Homo* (arriba/derecha) y de aquí se pasaba a *Cristo con la cruz a cuestas* (arriba/izquierda). Luego la mirada debía dirigirse hacia la calle central, al nicho que cobijaba el Calvario donde concluía la lectura del *Retablo de la Pasión* propiamente dicho.

Dado que las tres imágenes de bulto completo que se hallaban colocadas delante del retablo (exentas pues posiblemente eran procesionales) tenían relación temática con las imágenes de éste, la lectura podía continuarse en aquéllas que representaban momentos posteriores a la muerte (el *Descendimiento*, *la Piedad*, *Cristo Resucitado*) mientras que las del retablo representaban la muerte de Cristo y los momentos previos a la misma. Fuera del hilo narrativo del tema de la Pasión se hallaba un santo en el nicho del ático. Era frecuente hallar en los áticos de los retablos misioneros una pintura de la Virgen, la imagen de San Miguel Arcángel u otro santo que no necesariamente respondían a la temática principal del retablo. Se podría relacionar este hecho como una manifestación de la *amplificatio* del discurso: cumplido el plan general del tema (la Pasión) se usó un método para amplificarlo: la digresión⁵⁴⁶. De la *elocutio* (estilo) no es necesario explicar su presencia. La *pronunciatio* de la retórica del discurso, que equivale a los recursos de la retórica visual, se halla en el *Retablo de la Pasión* en los siguientes recursos retóricos visuales:

- *Centralidad*: la escena del Calvario, culmen de la Pasión y Muerte de Cristo y por lo tanto la más importante del retablo se ubica en el centro compositivo del mismo en el que confluyen las direccionalidades tanto de las imágenes del mismo Calvario como las de las figuras subsidiarias de las calles laterales que se hallan determinadas por la posición de cada cuerpo girado hacia el centro del retablo.
- La centralidad es acentuada además por el nicho que se diferencia notablemente, por su tamaño y espacialidad, de los espacios destinados a las imágenes laterales.
- *Perspectiva a escala jerárquica*: no hay escala jerárquica entre el tamaño de las figuras de la escena central y el de las secundarias.
- La escala jerárquica se establece entre el amplio espacio destinado a la escena del Calvario y destacado por un arco y el estrecho intercolumnio en dos niveles para los altorrelieves.
- *Frontalidad*: Cristo crucificado, figura de mayor importancia del retablo, se ubica definitivamente en forma frontal, generando una relación más directa con el espectador. El resto de las figuras presenta una ubicación más o menos lateral, según su disposición en el retablo.
- *Gestualidad*: las imágenes del retablo señalan con gestos no exacerbados lo que hablan, piensan o sienten. En las imágenes que se conservan se pueden observar rostros muy expresivos pero no extremadamente patéticos; como por ejemplo el de Jesús en el Huerto de los Olivos.

En este retablo se pueden reconocer equivalencias con algunas figuras de dicción y de pensamiento incluidas en la *elocutio* de la *Rhetorica ad Herennium*.

Entre dichas figuras de dicción que parecen reflejarse en este retablo hallamos:

- *Epanáfora (repetitio)*: en lugar de la misma palabra constituyendo sucesivamente el comienzo de frases que expresen ideas similares y diferentes, en este retablo se halla el mismo personaje, Cristo, constituyendo escenas sucesivas distintas pero similares en la temática general de la Pasión. Es la misma persona repetida como protagonista de escenas sucesivas.
- *Antítesis (contentio)*: se sustenta en las direcciones contrarias de las figuras de Cristo en los altorrelieves. De las dos que se hallan en el primer nivel de ambas calles laterales, *Jesús en el Huerto de los Olivos* ubicado a la derecha, mira hacia la izquierda del retablo; la imagen que se halla del lado opuesto, el *Señor de la Columna*, por el contrario, mira

⁵⁴⁶ Godofredo de Vinsauf en su *Poetria Nova*, de gran influencia ciceroniana, menciona la digresión como uno de los métodos para amplificar un tema, como lo son también la descripción, comparación, composición, etcétera.

hacia la derecha del retablo. Hacia el mismo lado se dirige el *Cristo con la cruz auestas* del nivel superior de la calle lateral izquierda, contrariamente a la ubicación de la cabeza del *Ecce Homo* ubicado en el mismo nivel que la figura anterior pero en la calle derecha, que dirige su rostro hacia la izquierda del retablo. Ese juego de inversos o antítesis genera simetría en el retablo y confluyen, por otra parte a focalizar la mirada del espectador en el nicho central y a jerarquizar la escena del mismo.

- Reduplicación (*conduplicatio*): así como en la retórica del discurso consiste en la repetición de una o más palabras para amplificar la exhortación a la piedad, del mismo modo aquí se repite la figura de Cristo en las diferentes etapas de la Pasión, como exhortación a la piedad de los espectadores frente al retablo. La reiteración de Cristo pasando por uno y otro suplicio causaba, según los datos ofrecidos por las fuentes documentales profunda impresión en el espectador guaraní. La reiteración de la figura de Jesús en los distintos pasos de la Pasión se relaciona con la importante celebración de Semana Santa en las Misiones Jesuíticas en la que iban sucediéndose las imágenes procesionales de *Jesús en el Huerto de los Olivos*, *Señor de la Columna*, *Ecce Homo*, *Cristo con la cruz auestas*⁵⁴⁷, etc. y sobre lo cual nos detendremos más adelante.
- Asindeton (*dissolutum*): es la exposición en partes separadas sin conjunciones. Aquí se da por la *dispositio* y *divisio* del retablo que separa netamente un momento de otro.
- Metonimia (*denominatio*): es la figura en la cual se puede obtener de un objeto muy afín o relacionado a una expresión para sugerir otro objeto indicado pero sin llamarlo por el propio nombre. En este retablo se da por ejemplo en el altorrelieve del *Señor de la Columna*. Su representación con una columna pequeña, que, en este caso, es más un balaustre que una columna, proviene de las esculturas del español Gregorio Fernández. La columna pequeña sustituye a la columna arquitectónica a la cual habría sido atado Cristo. En este ejemplo la pequeña columna sustituye a la grande pero el espectador entiende la alusión al momento de la flagelación de Cristo.
- Hipérbaton (*transgretio*): trastorna el orden de las palabras. En el *Retablo de la Pasión* en cierta manera se transgredió el orden natural de lectura de un retablo pues la sucesión de las etapas de la Pasión en los distintos altorrelieves, en lugar de comenzar desde abajo y desde la izquierda se lo hace desde abajo pero desde la derecha y de allí se pasa a la izquierda y nuevamente se va hacia la derecha en lugar de seguir a la izquierda para terminar luego en la derecha. Se produce, en consecuencia, una mirada en Z que al igual que el hipérbaton sirve para producir *ritmo* y generar mayor atención.
- Sinécdoque (*intelectio*): es la figura en que se denomina el todo por una parte, o una parte por el todo. En el caso del altorrelieve de *Cristo con la cruz auestas*, la cruz es simplemente una parte de la misma, e incluso por la limitación espacial de los intercolumnios estrechos, los travesaños no pueden ser perpendiculares entre sí. Así y todo ese trozo de cruz es captado como tal; su parte representa el todo.
- Metáfora (*translatio*): es la transferencia de la palabra de una cosa a otra por la semejanza entre ambas. En el caso del *Retablo de la Pasión* que era de madera, dorado y policromado, podemos hallar también la metáfora del oro, a su vez basado en la metáfora de la luz. El retablo dorado, el cuerpo brillante del *Cristo Resucitado* que se colocaba delante del Retablo, por ejemplo, eran capaces de hacer tangible al fiel que se colocaba frente a él, lo intangible de Dios y la Eternidad. Esta metáfora de lo dorado había sido asimilada por los primeros filósofos cristianos y había tenido antecedentes en la tradición judeo-cristiana y en la corriente neoplatónica con Plotino.

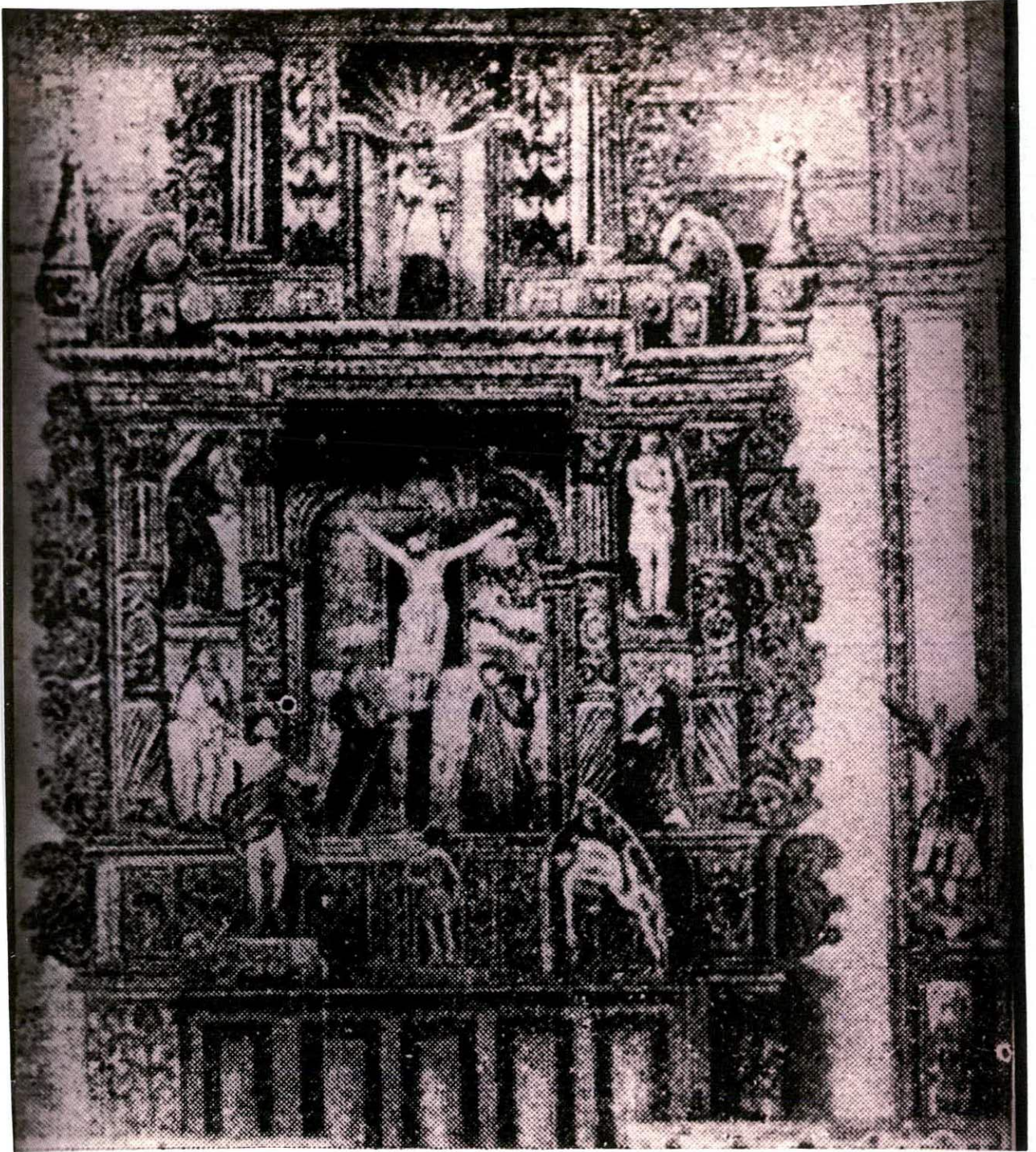
Entre las figuras de pensamiento en este retablo se puede hallar:

⁵⁴⁷ AFFANNI, Flavia, "La imaginaria y la celebración de la Semana Santa en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes", en *V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes. Arte y Poder*, Bs. As., CAIA, FFYL, UBA, 1993, pp. 362-370.

- Acumulación (*frequentatio*): se da cuando los puntos diseminados por toda la cuestión se recogen en un pasaje para hacer el discurso más impresionante⁵⁴⁸. Aquí los distintos momentos de la Pasión distribuidos por el retablo confluyen o se recogen a través de la direccionalidad de los diferentes Cristos, miradas, etcétera, en el nicho central con lo que hace más atractivo el culmen de la Pasión.
- Concisión (*brevitas*): en Retórica del discurso es la expresión de una idea con el mínimo de palabras esenciales. En este retablo, la expresión del tema de la Pasión y sus etapas se da en las etapas previas a la muerte con un mínimo de elementos; son figuras despojadas de su contexto histórico; aparecen solas y con simples alusiones al momento correspondiente que representan: por ejemplo, *Jesús en el Huerto de los Olivos* está de rodillas; *Cristo con la cruz auestas* posee sólo un trozo de la misma; lo que hace identificable a *Ecce Homo* es el manto y la posición de Cristo.

⁵⁴⁸ MURPHY, J., *Op. Cit.*, p. 378.

Antigua fotografía del Retablo de la Pasión del pueblo de Santiago (Paraguay)



b) Retablo del Bautismo del pueblo de Santiago

De este retablo sólo analizaremos algunos aspectos de la influencia de la predicación. Parte de lo que otrora fuera su estructura se halla colocado sobre el testero de la actual iglesia del pueblo de Santiago en Paraguay. Hoy constituye un retablo armado con elementos originales de un retablo misionero y con otros que suplen los faltantes del mismo. Del original se conservan cuatro columnas del primer cuerpo pero sin imágenes (hoy se le han colocado dos que nada tienen que ver con el retablo originario pues pertenecían al *Retablo de la Pasión* antes analizado) y el segundo cuerpo, cornisa y ático en forma completa. El segundo cuerpo se halla compuesto por cuatro columnas salomónicas (que indicarían que el retablo pudo haber sido realizado no antes de fines del siglo XVII y más posiblemente en el XVIII). En los intercolumnios correspondientes a las mismas se ubican tres pinturas al óleo sobre tabla correspondiente al período jesuítico. El tema del retablo es el Bautismo (por la temática y las dimensiones menores a la de un testero, posiblemente pertenecería al Baptisterio del pueblo). Aunque sólo conocemos la composición del segundo cuerpo del retablo pues ni los Inventarios de Temporalidades de 1768 ni otras fuentes documentales dan noticias del resto, podemos decir con relación a la parte que se conserva, que es un ejemplo de la *amplificatio* del tema (el bautismo) en modo similar a la de los sermones temáticos: las tres pinturas mencionadas se hallan conectadas temáticamente y conforman una suerte de tríptico que, justamente, amplía el tema.

En la pintura del centro se encuentra el tema central extraído del Evangelio: Jesús recibe el Bautismo de Juan el Bautista. Cristo se encuentra arrodillado con las manos cruzadas sobre el pecho en el río Jordán. San Juan Bautista se encuentra de pie y ubicado frontalmente, con una mano sobre el pecho y derramando agua con una vena sobre la cabeza de Cristo. Esta escena tiene un marco circular, al cual se une sin solución de continuidad un círculo superior, desde el cual desciende la paloma del Espíritu Santo con rayos de luz.

En la pintura de la izquierda se ve a San Francisco Javier bautizando a un asiático. El santo se halla de pie con su característica sotana negra de jesuita, y el asiático se encuentra arrodillado frente a él y en actitud de recogimiento ante el sacramento recibido. San Francisco Javier con una concha en la mano derrama agua sobre la cabeza del hombre. Otros asiáticos presencian la escena y angelitos sobrevuelan la misma, la cual es presidida desde el ángulo superior derecho por Cristo que emerge de la luz con un manto rojo.

La pintura de la derecha representa un relato de los *Hechos de los Apóstoles* (8, 26-40). En su misión evangelizadora el diácono Felipe se encontró con un etíope, funcionario del palacio de Candace en el reino de Etiopía, que era administrador de todos sus bienes. Había ido a Jerusalén a rendir culto a Dios y regresaba en su coche leyendo al profeta Isaías. Este etíope era un hombre que “temía a Dios”; de este modo se llamaba a las personas de otra raza que habían sido atraídos por la religión de los judíos y a la fe en un único Dios. No se adherían a las costumbres judaicas, pero sí leían la Biblia y gustaban participar en las ceremonias judías. Felipe le preguntó si entendía ese texto y el etíope le respondió que deseaba que alguien se lo explicara. Invitó a Felipe a subir a su coche y sentarse junto a él. Felipe partió del texto de Isaías y le anunció a Cristo. Al llegar a un río, el etíope le pidió a Felipe que lo bautizara y así fue. Éste es el momento que se representa en la pintura. A la izquierda se ve al etíope negro, arrodillado, y a la derecha a Felipe, vestido con un manto rojo y derramando agua sobre la cabeza del bautizado con una vena. Atrás se ve el coche del que se habla en los *Hechos*, con dos almohadones y la Biblia abierta.

A partir del tema central (Bautismo de Cristo) el creador del plan del retablo realizó una *amplificatio* del mismo colocando escenas relacionadas con el tema del bautismo y que amplían el de Cristo a través de diferentes métodos de *amplificatio*⁵⁴⁹, comparación (se comparan tres bautismos diferentes); digresión (no en el sentido de algo de paso, sino como una conexión habilidosa de distintos elementos) y descripción (son pinturas evidentemente muy descriptivas y llenas de detalles).

⁵⁴⁹ Algunas de las propuestas por Godofredo de Vinsauf en su *Poetría Nova*

Las tres pinturas, en consecuencia, tienen estrecha conexión entre sí; a partir del Bautismo de Cristo, el bautismo y la evangelización se extienden a otras partes del mundo.

Los recursos de retórica visual (equivalente a la *pronunciatio* de la retórica del discurso) que se pueden observar en lo que se conserva del retablo son:

- *Perspectiva jerárquica*: la escala de los que bautizan (San Juan Bautista, San Francisco Javier y Felipe) en las tres pinturas es la misma que la de Cristo. Hay, en cambio, una diferencia de escala entre los que bautizan (de mayores proporciones) y los bautizados (excepto Cristo).

Hay también un espacio jerarquizado para la escena principal que está dado por la forma del marco que se abre hacia el cielo.

- *Centralidad*: la escena principal se halla en el centro compositivo del cuerpo superior del retablo. Las figuras principales de cada una de las dos pinturas laterales señalan con la posición de sus cuerpos y la de sus brazos extendidos una direccionalidad hacia el centro del retablo que enfatiza la centralidad e importancia de la escena principal. No sabemos la relación con el resto del retablo hoy perdido.
- *Frontalidad*: la figura de San Juan Bautista se halla ubicada frontalmente; no mira a Cristo sino que establece una relación más directa con el espectador. Es la única imagen de las pinturas totalmente frontal.

Retablo del Bautismo del pueblo de Santiago (Paraguay)



c) Retablo mayor del templo de San Ignacio Guazú.

Supe de la existencia de este retablo por una antigua fotografía anterior a la destrucción total del templo acaecida a principios del siglo XX y publicada en una obra del Padre Furlong⁵⁵⁰. En el Museo Jesuítico de San Ignacio Guazú se halla una fotografía del mismo retablo de mayor tamaño y nitidez sobre la cual trabajamos para la reconstrucción hipotética del mismo.⁵⁵¹ Los Inventarios de Temporalidades de 1768 no hacen referencia directa al mismo; sólo se menciona la existencia de seis retablos en la iglesia de San Ignacio Guazú entre los cuales se hallaría el mayor.⁵⁵²

Las características de la ejecución del retablo nos hacen estimar que la fecha de su realización se encuentra en el primer tercio del siglo XVIII por el uso de columnas salomónicas y por una concepción más teatral, ambas características más relacionadas con el Barroco italiano llegado a las Misiones a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII con los jesuitas italianos como es el caso del Hermano Brasanelli, pintor, escultor y arquitecto⁵⁵³. El Dr. Sustersic atribuye a este último la realización de este retablo junto a su taller⁵⁵⁴.

En la actualidad el retablo se halla desmembrado y parte de sus piezas se encuentran en su mayoría en el Museo paraguayo arriba mencionado: cuatro de las diez columnas salomónicas y nueve de las esculturas de bulto que se hallaban distribuidas en dos cuerpos y un ático. La única de las diez esculturas del retablo que se halla fuera de ese museo es la de San Luis Gonzaga que hemos rastreado y finalmente encontrado en una iglesia sobre la ruta que conduce a San Ignacio Guazú en el pueblo de General Delgado. La imagen se halla poco reconocible por la policromía moderna que la cubre.

Cabe destacar que estas piezas fuera del contexto originario del retablo, no son expuestas en dicho museo de manera conjunta y ni siquiera se hace referencia al retablo de origen. Se las repartió en diferentes salas según un criterio temático: San Pedro, San Pablo, Santo Domingo y San Francisco se hallan en la Sala de la Iglesia; San Ignacio, San Francisco Javier, San Francisco de Borja y San Estanislao de Kostka, en la sala de la Compañía junto con las columnas salomónicas. La imagen de la Inmaculada Concepción se encuentra dentro del mismo edificio pero fuera del museo propiamente dicho, en una de las aulas pertenecientes a la Diócesis.

Considero fundamental el trabajo de reconstrucción hipotética del retablo para comprender su programa iconográfico integral con todas sus implicancias litúrgicas, devocionales e ideológicas como lo era la intención propagandística de la Compañía de Jesús. Su reconstrucción hipotética, además, permite asimilar la verdadera composición espacial que conformaban las imágenes. En su esquema organizativo se trató de superar el aislamiento de las figuras en sus nichos y se creó un espacio escénico total.

Las diez imágenes de bulto que constituían el retablo mayor de San Ignacio Guazú se distribuían en dos cuerpos y cinco calles: una central más ancha y dos laterales de cada lado. Cada una de las esculturas se encontraba dentro de un nicho.

En el primer cuerpo se hallaba la Inmaculada Concepción en el centro; en las calles laterales interiores se ubicaba San Pedro a la izquierda y San Pablo a la derecha; en las calles laterales exteriores Santo Domingo de Guzmán a la izquierda y San Francisco de Asís a la derecha.

En el segundo cuerpo se ubicaban santos de la Compañía: el nicho de la calle central estaba ocupado por San Ignacio de Loyola; en las calles laterales interiores se hallaban a la izquierda, San Francisco Javier y a la derecha, San Francisco de Borja. En las calles laterales exteriores, a la izquierda San Luis Gonzaga y San Estanislao de Kostka a la derecha.

⁵⁵⁰ FURLONG, G., *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Posadas, 1978, p. 214.

⁵⁵¹ AFFANNI, Flavia, *Reconstrucción hipotética*, Vol II.

⁵⁵² AGN;Bs.As., *Temporalidades de Misiones dl Paraguay. 1768-1784*, Sala IX; 22-6-3 Inventario del pueblo de San Ignacio Guazú.1768, folio 22 r

⁵⁵³ SUSTERSIC, B.D., "José Brasanelli: Escultor, pintor y arquitecto de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes", en *Jornadas de la Organización de Universidades Católicas de América Latina (ODUCAL)*, septiembre de 1992, Tomo II, pp.267-277

⁵⁵⁴ Ibidem

El retablo remataba con un ático en cuyo centro se encontraba una pintura cuya representación la foto no permite identificar: posiblemente se tratara de un San Miguel o de una Virgen.

El programa iconográfico de este retablo se hallaba en relación con las características de los retablos españoles del siglo XVII, diferentes de los clásicos del siglo XVI en los que habían predominado las escenas escultóricas. En el siglo XVII, por el contrario, las escenas fueron reemplazadas por las imágenes individuales debido a la pérdida del carácter narrativo y episódico por parte de la iconografía religiosa y la consecuente búsqueda de la imagen aislada⁵⁵⁵.

Las imágenes que componen este retablo son imágenes icónicas; no constituyen escenas narrativas. No se relacionaban entre sí por un hilo narrativo episódico como sucedía, a pesar de sus imágenes aisladas, en el Retablo de la Pasión antes analizado.

Sin embargo no se puede decir que el conjunto de santos no guardara cierta unidad temática⁵⁵⁶ que consiste en la exaltación de la vida de santidad que conduce hasta Dios. Esta temática general se desprendía de las imágenes ubicadas en los nichos que respondían a la *amplificatio* del tema general.

Este retablo cumplía la misma función de los sermones llevados a cabo en las Misiones. Sabemos por las fuentes documentales que eran frecuentes los sermones, pláticas, ejemplos, etcétera, en los cuales se exaltaba el buen obrar o la santidad de personas a las cuales era importante imitar. En el caso del retablo, los dignos de imitación eran nueve santos y una Inmaculada Concepción. La exaltación de todos éstos unificaba el conjunto.

Se puede ver un paralelo entre la presencia de santos en los retablos en los que silenciosamente se predicaba sus vidas como ejemplo a imitar, y los ejemplos orales a los que los jesuitas eran muy afectos. Esto aparece expresado en las fuentes documentales referentes no sólo a las Misiones Jesuíticas de Guaraníes sino a todas sus tareas misionales. Se lee por ejemplo en las Cartas Anuas referentes a dichas tareas de los jesuitas en Chile:

*"[...] En la cuaresma se ha predicado mucho, y contado ejemplos, los cuales suelen mover algunas veces con más eficacia a abrazar las buenas costumbres que un sermón. Esto se experimentó [...]. Pues, han sido más numerosas las confesiones. (Antes se confesaba con repugnancia). Ahora, movidos por los ejemplos, vienen con más frecuencia."*⁵⁵⁷

Más adelante se lee:

*"Hubo otro, que oyó contar los ejemplos (en los sermones de cuaresma), e impresionado por ellos se alejó de sus crímenes y apartóse de la mala ocasión que había durado ya muchos años."*⁵⁵⁸

Respecto de Santa Fe, se lee:

*"[...] hanse hecho muchas confesiones y pláticas principalmente la cuaresma, sobre los daños y gravedad del pecado y contándose algunos ejemplos en la plaza con que se ha hecho grande guerra al demonio, y al pecado."*⁵⁵⁹

En las Misiones Jesuíticas de Guaraníes los jesuitas tenían presente cómo dar ejemplos oralmente para acercar a los indios a la vida cristiana.

El padre Sepp, por ejemplo, escribió una historia sobre un joven académico que, a punto de ahogarse en un río invoca la salvación a Dios y hace la promesa de entrar en la Compañía de Jesús. Cumple la promesa y luego de un tiempo es enviado a la Provincia de Paracuaria. Allí no resiste las tareas difíciles y extrañando los placeres de la vida se va a Lima cerca de la cual paradójicamente muere ahogado en un pequeño arroyo. Sepp aprovecha este ejemplo para hacer cierta propaganda de la Compañía:

⁵⁵⁵ GÓMEZ MORENO, María Elena, *Breve historia de la escultura española*, Madrid, Editorial Dossat, 1951, p. 108

⁵⁵⁶ AFFANNI, Flavia, "Reconstrucción hipotética de un retablo de las Misiones Jesuíticas de guaraníes. Escenario originario, interpretación iconográfica y concepto barroco del espacio. Persuasión y participación", en *IV Jornadas de Teoría e Historia de las Artes. Las Artes en el debate del V Centenario*, Bs.As., CAIA, FFyL, UBA, 1992, p. 6

⁵⁵⁷ "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.337

⁵⁵⁸ "6° Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1614", en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 473

⁵⁵⁹ "Carta Anua del P. Diego de Torres desde Chile, 1611", en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 510

“[...] hizo un voto: cuando fuera salvado de este peligro, buscaría refugio en la Compañía de Jesús que sería un puerto seguro para el barco balanceante de su alma”

“[...] aprovechaba de la tierra negra del seminario jesuítico, tan fértil y provechosa [...]”.⁵⁶⁰

En la segunda parte del título de este ejemplo se lee: “Historia que puede servir de escarmiento a los señores universitarios y de tema para una prédica de cuaresma”, señalando la importancia que tenían en la predicación las historias y ejemplos para enseñar el modo de vivir cristiano.

Al igual que en el sermón temático, en este retablo se utilizó también la división y subdivisión del tema general los cuales daban claridad tanto al sermón como al retablo. En éste la división se manifestaba en la estructura vertical que, además de sotabanco y banco sin imágenes, quedaba compartimentada en dos cuerpos y un ático con imágenes: siguiendo esa estructura se aplicó la división del tema general que era la exaltación de la santidad.

El primer cuerpo, sustento material y estructural del segundo constituye también su fundamento espiritual pues cobija en sus nichos a la Iglesia primitiva (Inmaculada Concepción, San Pedro y San Pablo) y a dos importantes órdenes religiosos: franciscanos y dominicos. Quedan divididos los santos de uno y otro cuerpo: en el primero, los santos predecesores de los de la Compañía de Jesús que se ubican en el segundo cuerpo, a su vez, dividido del ático en el que se encontraría un subtema dentro del general del retablo separado tanto del primero como del segundo cuerpo. La división se establece claramente por la presencia de marcadas cornisas.

Dentro del ámbito de cada cuerpo que quedó así dividido entre santos predecesores de la Compañía y santos de la misma, se aplicó la semejante a la del sermón temático.

En el primer cuerpo resultante de la división del retablo total, se producen tres subdivisiones, que se reparten en cinco nichos aislados: a) por un lado, en la calle central se ubica la Inmaculada Concepción en un nicho más destacado por su tamaño mayor y por estar sobreelevado en relación a los cuatro restantes pertenecientes al mismo cuerpo. b) en las calles laterales interiores se ubican santos de la Iglesia primitiva: en el nicho de la izquierda San Pedro, piedra fundamental de la Iglesia y en el de la derecha, San Pablo, que por ser el apóstol de los gentiles cobraba un significado especial en un retablo ubicado en una iglesia de neófitos. Además la Compañía había seguido sus directivas apostólicas en sus tareas misionales adoptando su principio de “hacerse uno”, adecuándose a tiempo, lugar y circunstancias.⁵⁶¹ c) En las calles laterales exteriores se ubican Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de los Predicadores, en su nicho de la izquierda y en la calle lateral derecha, dentro de su correspondiente nicho, San Francisco de Asís, fundador de otra orden religiosa importante y ambas predecesoras de la Compañía en las tareas misionales.

En la división correspondiente al segundo cuerpo, dedicada a la exaltación de la Compañía de Jesús en las figuras de sus santos, se establecía también una subdivisión en tres: a) en la calle central se ubicaba San Ignacio de Loyola en un nicho más destacado por su borde, que se hallaba centralizado en el retablo principal del pueblo, por ser, además del fundador de la Compañía, el patrono de dicho pueblo (los patronos de la misión solían encabezar el retablo mayor de la iglesia correspondiente). b) en los nichos de las calles laterales interiores los otros dos importantes santos de la Compañía: a la izquierda, San Francisco Xavier, cuyo papel fue fundamental en las misiones orientales en Asia, y a la derecha, San Francisco de Borja. c) En las calles laterales exteriores otros dos santos de la Compañía, no tan importantes como los otros dos que se presentan, consecuentemente, en nichos menores y menos destacados: San Luis Gonzaga a la izquierda y San Estanislao de Kostka a la derecha.

⁵⁶⁰ SEPP, Antonio, *Jardín de flores paracuario*, Bs.As., EUDEBA, 1974, pp. 149-153

⁵⁶¹ De hecho en las Cartas Anuas de los primeros tiempos de las misiones se manifiesta la importancia dada a dicho principio. Por ejemplo, en una de 1616 se lee: “[...] yo, cierto padre, me vi confuso y acordándome del consejo del apóstol flete cum flentibus etc me pareció hacer lo que todos hacían y así me eché sobre la niña a llorarla cosa maravillosa no lo hube hecho cuando el cacique me hizo decir con grande aplauso de todos, que quería hacer mi voluntad, y que su hijo la enterrase como yo quisiese, yo le abracé agradeciéndoselo, [...]” “9° Carta del Provincial Pedro de Oñate, 1616”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 81

En la otra división del retablo correspondiente al ático no se produce una subdivisión temática pues había una única pintura. Su tema de representación lo desconocemos.

La distribución y disposición de las diferentes figuras escultóricas de este retablo presentaba similitud con la *dispositio* utilizada por la retórica del discurso. La *dispositio*, como indicamos anteriormente, disponía en un discurso los diferentes argumentos según un orden apropiado. La *dispositio* de las imágenes que componían este retablo se daba en una estructura compuesta por nichos distribuidos en dos cuerpos y un ático divididos entre sí por cornisas destacadas y la subdivisión de cada uno de estos órdenes horizontales en cinco calles: una central y cuatro laterales que determinan un total de diez nichos. A través de la *dispositio* en este tipo de estructura se desarrolló, a través de un programa iconográfico que se adecuó a esa estructura formal, una especie de argumentación (*inventio*) o presentación de argumentos de la retórica (aquí la exaltación de la santidad tanto de los predecesores de los santos de la Compañía como de estos mismos) que confluye en una exaltación de la Iglesia y sus santos en general. La *dispositio* y la *inventio* que se daba en este retablo, en modo similar a la retórica utilizada en el discurso ciceroniano, contribuían a transmitir un mensaje importante a los espectadores indígenas.

En el ejemplo estudiado el ordenamiento dispuesto (*dispositio*) de los elementos responden a la lectura más frecuente de los retablos: de abajo hacia arriba. La lectura comenzaría en la Inmaculada Concepción. La Virgen sería el punto inicial de la lectura por la importancia que se daba en la catequización a la difusión de su dogma y devoción. Por otra parte en cuanto a esa advocación de la Virgen en particular, fue la Compañía de Jesús la orden religiosa que más hizo por su aceptación como dogma. Además también sería el punto de partida por ser justamente Madre de la Iglesia, en este caso representada triunfante en la figura de los santos. La lectura continuaría en sus dos grandes apóstoles: San Pedro y San Pablo y a continuación en los fundadores de otras dos Órdenes religiosas importantes: Santo Domingo y San Francisco.⁵⁶²

Finalmente la lectura pasaría al segundo cuerpo en el cual se llevaba a cabo la exaltación y propaganda de la Compañía en la reunión de su santo fundador y sus seguidores más importantes. Cabe destacar que ya se hallaban canonizados por la Iglesia en el tiempo en que se realizó este retablo. El centro material de esta exaltación se hallaba en el gesto de San Ignacio señalando el monograma de la Compañía que lleva en su pecho. La propaganda de las órdenes religiosas se había acrecentado desde el siglo XVII y se realizaba a través de la “persuasión” obtenida del uso de diferentes recursos retóricos (discursivos o visuales) lo que exigía, por otra parte, la participación activa del oyente o el espectador. Según Maravall, los jesuitas se convirtieron en pura expresión de la mentalidad barroca: “[...], el barroco pretende dirigir a los hombres agrupados masivamente, actuando sobre su voluntad [...]”.⁵⁶³

Indudablemente este retablo producía ese efecto sobre los indios que se ubicaban frente a él y junto al cual también era importante en el mismo sentido de persuadir, los brillos de las luces y los dorados de la estructura portante y de las imágenes; la música y la liturgia que se celebraba delante de él a modo de telón de fondo.

La imagen del ático, posiblemente un San Miguel Arcángel u otro santo, se relaciona con la *amplificatio* del discurso: cumplido el programa de exaltación de la santidad y en especial de la Compañía, se usó el recurso de la *digresio* para amplificar el tema.

La presentación y exaltación de los santos que se daba en forma muy amplia en este retablo y con menor número de personajes en otros (los inventarios mencionan retablos con número variado de santos) indica cierta similitud con la presentación y exaltación de santos en los sermones llevados a cabo por los jesuitas entre los indios del Paraguay. Son abundantes las fuentes documentales referidas a la realización de sermones, pláticas y otras manifestaciones

⁵⁶² En las Cartas Anuas hay referencias a la relación con la Orden de los dominicos en especial por su predicación, la que los jesuitas consideran también un importante ministerio. Relatando sobre el colegio de Santiago de Chile se lee: “[...] Ha sido de notable edificación para el pueblo ver la mucha hermandad que todas las religiones tenemos en especial con la del glorioso padre Santo Domingo viendo la buena correspondencia que hemos tenido predicando ellos en nuestra casa el día de la fiesta de nuestro Santo Padre Ignacio [...] y los nuestros en la suya el día de la fiesta del glorioso padre Santo Domingo [...]” “8º Carta Anua del P. Pedro de Oñate, 1615”, en LEONHARDT, S.J., Carlós, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 41

⁵⁶³ MARAVALL, José Antonio, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ed. Ariel, 1983, Segunda parte, p.175.

orales referidas a los santos que se presentaban como ejemplos a imitar. Como testimonio de ello se lee en las Cartas Anuas desde los inicios de las Misiones Jesuíticas:

“[...] : el Santísimo cardenal Borromeo con el cual entré en íntima familiaridad cuando pasé por Milán en mi viaje del Perú a Roma, entre otros obsequios nos ofreció un Manipulo de su tío San Carlos, y lo envió acá con el deseo de que yo hiciera construir una capilla en honor de San Carlos Borromeo. La hice construir este año, para pregonar debidamente la santidad del tío [...]. El mismo día pues, sin que yo lo supiera yo todavía, en que el Sumo Pontífice instituyó la fiesta del santo como una inspiración de Dios, convoqué a los ciudadanos el primero de noviembre a la acostumbrada elección de santos, entre los que se repartieron salió elegido el bienaventurado Carlos, y por amor a él propuse que se leyera su vida que se halla en la colección de vida de santos por Villegas; animé a la gente a su veneración y puse su imagen en la capilla recién construida. Conmovido por esta manifestación de gratitud de parte de la Providencia envió a ella el ilustrísimo cardenal de Milán este año doce cálices dorados y algunas imágenes pintadas de su santo tío, [...]”⁵⁶⁴.

De este párrafo se desprende:

- La importancia dada a la devoción por los santos. Los jesuitas acostumbraban, al iniciarse un mes, elegir un santo cuya fiesta se celebraba en el que comenzaba. Repartían hojitas con el nombre de un santo elegido para que se lo venerara durante todo el mes que corría. Esta costumbre era muy popular entre los indios cristianos, y es mencionada, como aquí, varias veces en las Cartas Anuas⁵⁶⁵.
- La costumbre de los jesuitas de “pregonar” la santidad de algunas personas. Nótese el uso de la palabra pregonar que lleva consigo una carga de difusión oral a alta voz y a amplio público.
- Este “pregonar” tenía, como se desprende del texto, el fin de convertir a los infieles a la luz de Cristo.
- La importancia dada a la fiesta de cada santo en las cuales ciertas imágenes o ciertos retablos adquirían mayor importancia y solían convertirse en protagonistas (en el caso de las imágenes en las procesiones) o en telón de fondo en el caso de los retablos en las celebraciones dentro de los templos.

Son muchos los ejemplos (sería muy extenso nombrarlos aquí) de las fiestas celebratorias de algunos santos, en especial las de los patronos, llevadas a cabo en cada pueblo. En ellas se realizaban importantes procesiones y los padres hacían sermones sobre el santo, se cantaba, se tocaba instrumentos y había correlato entre el sermón y la presencia de imágenes de santos exentas o en retablos.

- Se percibe el correlato inmediato entre el proceso oral de dar a conocer la vida de un santo y la imprescindible presencia de las imágenes para animar a su veneración.
- La vida de santos de Villegas que se menciona es el *Flos Sanctorum* que figura en muchas de las nóminas de libros que poseían los pueblos como se lee en los Inventarios de 1768 Además del de Villegas, aparecen abundantes menciones de otros libros sobre vidas de varios santos como el *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneyra, sermones panegíricos sobre ellos, etc..

Dado que el objetivo de este retablo era la persuasión a la exaltación e imitación de la santidad, quienes establecieron su programa iconográfico se valieron, para lograr ese objetivo, de las figuras retóricas de dicción y de pensamiento incluidas en la *elocutio* retórica tal como la presenta la *Rhetorica Ad Herennium*.

Entre las figuras de dicción se encuentran:

- Reduplicación (*conduplicatio*): en la retórica del discurso utilizada en los sermones se repetía una o más palabras para acrecentar la exhortación a la piedad; aquí no se repite ninguna persona como en el *Retablo de la Pasión* pero sí la estructura de nichos en el

⁵⁶⁴ “5ª Carta Anua del P. Diego de Torres, 1613”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., pp. 282-283

⁵⁶⁵ LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 434, nota 9

primero y segundo cuerpo que van presentando sucesivamente imágenes individuales, sin escenas en ninguna de ellas, exhortando reiteradamente, en la figura de cada santo a la exaltación de la Iglesia en su conjunto.

- Asindeton (*dissolutum*): la exposición en partes separadas sin conjunciones en que consiste esta figura se da en la *dispositio* del retablo que determina divisiones y subdivisiones en las que se separan un cuerpo de otro y cada imagen respecto de la otra.
- Sinécdoque (*intelectio*): aparece la parte (la Virgen, algunos apóstoles, algunos fundadores de órdenes religiosas, algunos santos de la Compañía) por el todo: la Iglesia.
- Metáfora (*translatio*): en este retablo, tanto en las columnas como en las figuras del mismo modo que explicamos en el *Retablo de la Pasión*, se puede apreciar la metáfora del oro, basada en la metáfora de la luz, que hacía del plano del retablo un ámbito sagrado, eterno, en alusión a la santidad gloriosa de los personajes representados. El dorado hacía tangible (y a la vez atractivo) a los fieles la intangibilidad de Dios y la Eternidad de los llamados a vivir en su gloria.

Las columnas salomónicas, además de presentarse doradas, eran a la vez metáfora de la Ascensión hacia la gloria. Más altas las del primer cuerpo que las del segundo, éstas parecen acortar la distancia al cielo y con su mayor número de vueltas helicoidales acelera el ascenso al mismo.

Entre las figuras de pensamiento en el retablo hallamos:

- Acumulación (*frequentatio*): los puntos diseminados (santos) por todo el retablo se recogen en una mirada que lo va recorriendo para hacer el discurso más atractivo e impactante. En este retablo los diferentes santos distribuidos en sus nichos confluyen, a través de un juego de múltiples direcciones, como veremos, hacia el centro y hacia arriba del mismo en un sentido ascensional enfatizado por las columnas salomónicas.
- Concisión (*brevitas*): la idea de la exaltación de la Iglesia se expresa con un mínimo de elementos esenciales: la figura de los santos se ven despojados de su contexto histórico; no se presentan componiendo escenas de sus vidas que los caractericen, sino tan sólo algún atributo.

Como equivalencia de la *pronunciatio* de la retórica del discurso, en este retablo se utilizaron los siguientes recursos propios de la retórica visual:

- Perspectiva jerárquica: no hay prácticamente una escala jerárquica en el tamaño de los personajes a excepción de los dos laterales extremos del segundo cuerpo. La escala jerárquica de las imágenes se establece entre las diferentes dimensiones y énfasis dados a algunos de los nichos que las cobijan los cuales se hallan jerarquizados con un mayor tamaño que los otros. Tal es el caso de la Inmaculada Concepción, el que además se halla sobreelevado y al cual le sigue en tamaño el de San Ignacio, jerarquizado además por un borde más ancho. Esta jerarquización se halla en relación con las figuras destacadas que se hallan en esos nichos: con la Virgen comienza la lectura del retablo y es la Madre de la Iglesia representada; la de San Ignacio tenía especial importancia por ser el fundador de la Compañía exaltada en el segundo cuerpo y por ser el santo patrono del pueblo donde se hallaba el retablo.

Los cuatro nichos laterales del primer cuerpo y los dos de las calles laterales interiores del segundo son prácticamente de las mismas dimensiones. Los únicos diferentes son los dos de las calles laterales externas del segundo cuerpo: son menores que los otros y sin su borde ornamental, en relación a sus imágenes que también son más pequeñas por tratarse de santos jesuitas que no fueron los principales de la Compañía.

- Centralidad: en el centro compositivo del retablo se hallan las figuras principales: en el primer cuerpo, la de la Virgen Inmaculada a partir de la cual comenzaba la lectura del

retablo y en el segundo cuerpo, la imagen de San Ignacio, con el que concluía la lectura de aquél.

Las demás figuras, como veremos, contribuyen en sus gestos a acentuar la centralidad de estas dos imágenes.

- Frontalidad: ésta, utilizada como un recurso de retórica visual para establecer una relación directa con el espectador se daba especialmente en las dos figuras centrales: la Virgen Inmaculada y San Ignacio de Loyola. En el resto de las imágenes, en unas más que en otras, se fue quebrando esa frontalidad típica de las esculturas misioneras del siglo XVII llamadas figuras-horcones o figuras-columnas; dejaron de ser imágenes hieráticas como las del siglo XVII y señalan un cambio hacia un concepto barroco del espacio concebido como multidireccional. Contrariamente a la rígida frontalidad de otras imágenes, las de este retablo van indicando una multidireccionalidad que aparece quizás por primera vez en la composición espacial de un retablo misionero. La ruptura de la estricta frontalidad y la multidireccionalidad crearon un concepto espacial escenográfico y rico en sorpresas.

Este tipo de composición espacial nos señala la primera mitad del siglo XVIII como fecha de realización de este retablo, o más bien el primer tercio de ese siglo, considerando que la obra posiblemente respondiera a un plan del Hermano Brasanelli, muerto en 1728, y a la ejecución de su taller.

- Multidireccionalidad: la multidireccionalidad del retablo, como recurso retórico visual, quedaba indicada por la ruptura de la frontalidad y la gestualidad de los personajes, a pesar de que se seguía conviviendo con ciertos rasgos de frontalidad como en las imágenes centrales.

Fuera del contexto originario del retablo de San Ignacio Guazú, llaman la atención la posición y gestualidad de las dos imágenes que se encontraban en las dos calles laterales externas del primer cuerpo: Santo Domingo y San Francisco de Asís. A ambos se los ve prácticamente de perfil; fuera del retablo no se comprende esa posición; dentro del mismo, según se ve en la antigua fotografía, ambas figuras parecen casi avanzar de perfil, desde las calles laterales hasta el centro del retablo. Santo Domingo fue captado en su caminata desde la izquierda hacia el centro: se ve su pie izquierdo avanzando y este movimiento es acentuado por una ligera flexión de la pierna derecha y el movimiento sugerido de los paños hacia atrás de la figura. La cabeza del santo se dirige hacia el centro; la mano con la que sostiene el estandarte señala esa misma dirección al igual que el libro que se ubica en ángulo avanzado hacia el espectador lo que establece además una conexión con éste. Santo Domingo dirige su mirada hacia la derecha y frente del retablo.

La imagen de San Francisco de Asís aparece en dirección simétrica a la de Santo Domingo: como avanzando desde la derecha hacia el centro del retablo. Este movimiento se manifiesta en los pies que se hallan separados en posición de caminar, por la leve genuflexión y por el hábito que parece moverse hacia atrás, acompañando el andar del santo.

San Pedro y San Pablo, en las calles laterales interiores del primer cuerpo, no se presentan de perfil como los dos anteriores. En líneas generales, la figura de San Pedro presenta una suave dirección desde la izquierda del retablo hacia el centro: se halla casi de frente pero con el cuerpo ligeramente girado hacia esa dirección y lo mismo sucede en los pliegues del manto. Sin embargo, dicha direccionalidad se suaviza por elementos que señalan frontalidad y mayor relación con el espectador: la mirada al frente, el libro en posición oblicua y el pie izquierdo que avanza en dicha dirección. Algo similar ocurre con la imagen de San Pablo: también se halla casi de frente pero en actitud simétrica a San Pedro, algo girado desde la derecha hacia el centro. Hacia éste inclina su cabeza y flexiona ligeramente una pierna; extiende su brazo derecho también hacia el centro hacia donde se inclina además la guarnición de la espada y los pliegues de su ropaje. Aunque predomina la dirección señalada por el brazo derecho extendido hay otras creadas por la

mirada hacia abajo y a la izquierda y una dirección hacia el espectador que se manifiesta en el libro, el pie izquierdo y la posición de la espada.

En el segundo cuerpo, en la calle lateral externa izquierda se ubicaba San Luis Gonzaga, casi de frente pero con ciertos elementos que señalan una direccionalidad que avanza desde la izquierda del retablo hacia el centro del mismo: la cabeza, los pliegues de la sotana y la marcada diagonal de la cruz hacia el centro y hacia arriba. El santo, sin embargo, se conecta al mismo tiempo con el espectador a través de una direccionalidad hacia el frente que se da en su mirada y en la posición de los pies.

En la calle lateral externa derecha se ubicaba San Estanislao de Kostka con el Niño Jesús en brazos. En este santo predomina la dirección desde la derecha del retablo hacia el centro del mismo indicada por los pies separados, como avanzando hacia allí, la cabeza que mira al Niño, su mano que lo señala, los pliegues de la sotana y la leve inclinación de la rodilla derecha bajo sus vestimentas.

En la calle lateral interior, a la izquierda, se hallaba San Francisco Xavier en el cual también se manifiesta una direccionalidad hacia el centro del retablo y a la cual se agrega una hacia arriba, como lo indican las posiciones de la cabeza y de la mano derecha. El brazo izquierdo y la cruz llevan nuestra mirada hacia arriba como los pliegues de las vestimentas y la estola ubicada en una diagonal ascendente. La mirada, en cambio, es frontal y lo conecta con el espectador.

Simétricamente al santo anterior se hallaba San Francisco de Borja en el nicho de la calle lateral interior derecha. El santo señala una direccionalidad también simétrica a la de San Francisco Xavier, hacia el centro del retablo como lo indican su cabeza inclinada hacia ese lado, la mano derecha colocada sobre el pecho, la caída de la casulla, el antebrazo derecho separado del cuerpo en posición simétrica a la de San Francisco Xavier. El brazo con la custodia sostenida en alto indica una direccionalidad hacia arriba, hacia el centro y también hacia el espectador porque se halla más avanzado hacia el frente.

Las dos imágenes correspondientes a la calle central, la Inmaculada Concepción en el primer cuerpo y San Ignacio en el segundo marcan una direccionalidad ascensional. La posición de la mano, la verticalidad de la imagen y la mirada de la Virgen conducen la vista del espectador hacia San Ignacio. Éste en expresión de éxtasis y con la boca entreabierta, dirige su mirada hacia el cielo, con lo cual queda claramente establecida la dirección ascensional que se acentúa con el movimiento de los pliegues del hábito y por la posición de los pies que aparecen más separados que en los otros santos, con el pie izquierdo más hacia atrás como en un leve movimiento de ascenso. La conexión con el espectador la establece con las manos: la izquierda extendida hacia el frente y la otra señalando el monograma de la Compañía de Jesús.

Es importante recontextualizar el conjunto de estas imágenes las que fuera del retablo hoy hacen pasar casi inadvertida ese tipo de multidireccionalidad. Las imágenes que menos se comprenden fuera del retablo son las de Santo Domingo y San Francisco de Asís por hallarse marcadamente casi de perfil. Dado que estas dos eran las que se encontraban más abajo y más lateralmente cerca de los límites del retablo, eran las que comenzaban el movimiento hacia el centro y hacia arriba señalado en el retablo por la sumatoria de direcciones múltiples antes explicadas.

La simetría de diferentes posiciones, gestos y direcciones de las imágenes colocadas respectivamente opuestas, van conduciendo ordenadamente desde uno y otro lado hacia el centro y, especialmente las figuras del centro, hacia arriba. El recurso visual de la simetría contribuye a un orden de lectura cargada de un trasfondo conceptual: a través de la Virgen y de los santos, especialmente los de la Compañía, se conduciría al fiel a la salvación, al cielo. Esta idea se ve reforzada por la presencia de columnas salomónicas que marcan un movimiento ascensional al negar con su sentido atectónico su función portante.

El recurso visual de la multidireccionalidad que se creó en el retablo sugería al espectador el impulso de las imágenes por salir de la circunscripta espacialidad de los nichos. Esta sugerencia conforma casi un espacio compartido y por eso se generaba una suerte de espacio teatral en el que cada figura era un actor y en el que también quedaba involucrado el espectador por los diferentes recursos anteriormente señalados. Era una suerte de espectáculo transitorio del cual el espectador participaba un momento.

Las imágenes no se presentaban tan hieráticas y estáticas como las misioneras del siglo XVII sino en un juego de gestos que señalaban múltiples direcciones, generaban un espacio teatral, tan empleado por los jesuitas, para producir emociones y mover a la devoción. Los gestos que ostentan cada uno de los santos son claramente transitorios y una manifestación de la mentalidad barroca.

Todos esos recursos visuales, equivalentes a la *pronunciatio* de la retórica del discurso, producen también un discurso silencioso para formar en la fe, la doctrina y la conducta cristianas en el ejemplo de los santos y toda la Iglesia. En el segundo cuerpo dichos recursos acentúan el discurso propagandístico de la Compañía de Jesús.

Este retablo, con sus numerosos santos, es un elocuente ejemplo del espíritu de la Contrarreforma y del culto de los santos que la Iglesia Católica revitalizó por esa época. Dicho culto fue visto por los protestantes como una superstición pagana. Para Calvino, invocar a los santos era hacer un agravio a Jesús, el único mediador, según aquél, los santos aún no están en el cielo. Como señala E. Mâle⁵⁶⁶, a estas afirmaciones el jesuita Roberto Bellarmino respondió que tal doctrina era una vieja herejía porque los santos ya gozaban de la visión de Dios y son nuestros intercesores frente a Él. El respeto que nosotros les rendimos no es un agravio a la Majestad divina. El católico que repite una oración delante de una estatua de un santo, se dirige a Dios mismo pero piensa que por la intercesión del santo, su plegaria llegará más fácilmente a Dios. Esta enseñanza de Bellarmino provenía de Santo Tomás.

Como dice Mâle la negación protestante tuvo su consecuente efecto: la exaltación del culto de los santos.

Por esa época Surius, amigo del jesuita Pedro Canisio, intentó escribir una obra a la gloria a los santos con gran espíritu apologético, como respuesta a los protestantes. Lo que no pudo hacer lo logró Bollandus.

La Reforma, según Mâle⁵⁶⁷ había despertado energía en la Iglesia. El arte se volvió su auxiliar en la exaltación de los santos, lo cual se manifiesta muy claramente en nuestro retablo.

Desde fines del siglo XVI, las canonizaciones se volvieron solemnidades magníficas que también fueron celebradas en forma especial en el caso de los santos jesuitas en las Misiones de guaraníes. Podemos imaginar la importancia dada a este retablo en ocasión de celebrarse cada aniversario de la canonización de San Ignacio efectuada por Urbano VIII en 1622. San Francisco Xavier, también en el retablo, fue canonizado el mismo día. Los santos, el dorado, las luces, la música, los cantos, la multitud de indios del pueblo en la iglesia de San Ignacio Guazú en el siglo XVIII, todo contribuiría a la exaltación del santo y de la Compañía de Jesús por él fundada.

Las estampas conmemorativas realizadas en Roma para la canonización de varios santos (San Ignacio de Loyola, San Francisco Xavier, San Felipe Neri, San Isidro Labrador, Santa Teresa) en 1622 determinaron las iconografías que se usaron posteriormente para dichos santos y también usadas en este retablo en los casos de San Francisco Xavier y San Ignacio⁵⁶⁸.

El San Francisco Javier del retablo responde a uno de los tipos iconográficos más difundidos: se lo muestra predicando con sobrepelliz y estola y sosteniendo un crucifijo. No lleva el cangrejo que solía tener a sus pies⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ MÂLE, Emile, *Le art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVI siècle, du XVII siècle, du XVIII siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1932, p.97

⁵⁶⁷ MÂLE, Emile, *Op. Cit.*, p. 98

⁵⁶⁸ MÂLE, Emile, *Op. Cit.*, p. 101

⁵⁶⁹ El cangrejo se relaciona con un episodio de la vida del santo: durante un viaje a las Molucas se levantó una tempestad muy fuerte y para

San Ignacio de Loyola solía aparecer con el libro de las *Constituciones* pero en este retablo se optó por otro atributo: el emblema de la Compañía que resultaba más atractivo con sus rayos dorados y de exaltación de la Compañía más directa que el libro.

Además de este gesto, San Ignacio con su mirada muestra hallarse en éxtasis.

Como dice Mâle⁵⁷⁰ en las iglesias de los jesuitas son muy frecuentes las pinturas que representan a San Ignacio en la visión de Cristo llevando la cruz que le inspirara el nombre de la Compañía. Pero cuando las figuras del santo aparecen aisladas, como es el caso de la que se encuentra en el retablo estudiado, se lo presenta en éxtasis: con los ojos cerrados o dirigidos hacia el cielo y la mano sobre el corazón.

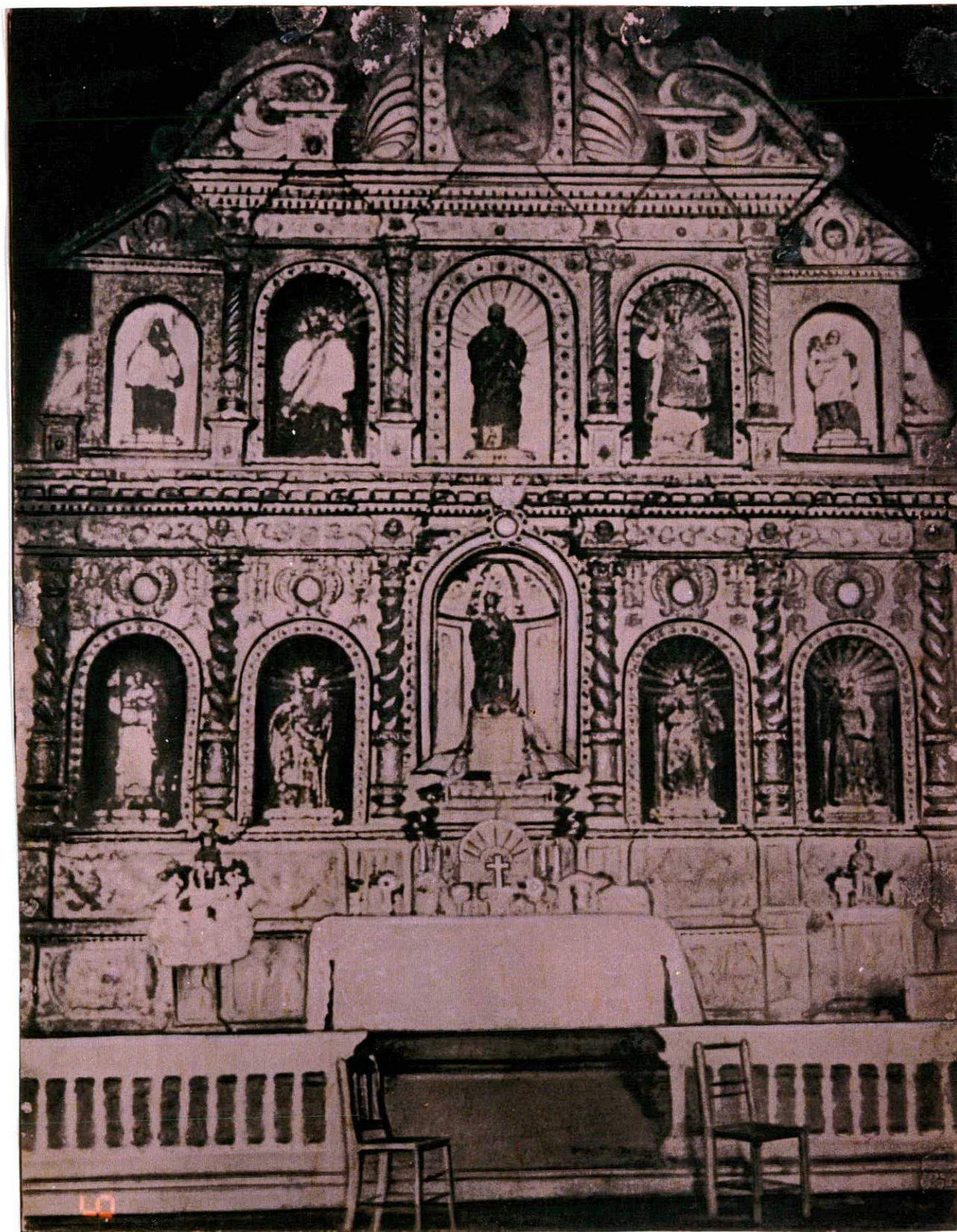
Mâle señala la presencia de fenómenos de éxtasis característicos del arte de la Contrarreforma. Aunque en este retablo no se lo ve a San Ignacio en un gran aparato escenográfico arrebatado en la contemplación como aparece en pinturas o esculturas en Europa, sin embargo con unos pocos recursos antes señalados el escultor logró mostrarlo en éxtasis aunque no en extremo. El éxtasis, como dice Santiago Sebastián, fue una de las características espirituales del arte contrarreformista y “[...] que corresponde en la literatura religiosa a lo que Bremond llamó [...] 'la invasión mística'.”⁵⁷¹

calmarla, Francisco sumergió su crucifijo en el agua. La cuerda se rompió y se hundió en el fondo, pero navegando otro día hacia otro lugar vieron salir del agua a un cangrejo que sostenía el crucifijo con sus pinzas (SCHENONE, H.H., *La iconografía del arte colonial. Los Santos*, Bs. As., Fund. Tarea, 1992, Vol. I, p. 416.

⁵⁷⁰ MÁLE, E., *Op. Cit.*, pp. 157-158

⁵⁷¹ SEBASTIÁN, Santiago, *Contrarreforma y barroco*, Madrid, Alianza, 1989, p. 61.

Antigua fotografía del Retablo mayor del templo de San Ignacio Guazú



8.4.2 Los sermones y las imágenes. Un caso particular: la Pasión y Muerte de de Cristo

Nos interesa destacar la influencia de la oralidad jesuítica en la ceremonia de la Pasión y Muerte de Cristo, tanto en las procesiones como en las imágenes que en ellas participaban.

Ya desde el inicio de las Misiones Jesuíticas, todo lo que se transmitía a través de la palabra (instrucciones privadas y públicas, catecismo y sermones) respecto de la Pasión y Muerte de Cristo como de otros misterios de la fe, debía complementarse, según el modo de trabajar de los jesuitas, con penitencias, procesiones, música y presencia de imágenes “[...] *ya que esta gente sencilla se impresiona no poco por la esplendidez del aparato externo. Por esto [...] nuestro [...] empeño para que, con ocasión de las fiestas mayores, penetre el correspondiente misterio en la inteligencia de los neófitos y quede grabado [...]*”⁵⁷²

Dichos elementos traídos por los jesuitas pronto tuvieron entre los guaraníes un gran atractivo y aceptación:

“*El tiempo de Cuaresma ha sido celebrado con tal devoción que desde el primer día comenzaron públicas flagelaciones con azotes reforzados con estrellas que sacaban sangre, [...]*”⁵⁷³

Como se verá enseguida, los jesuitas tuvieron que limitar las penitencias porque los guaraníes se excedían y se causaban graves daños al practicarlas.

En el ámbito misionero fueron muy numerosos los sermones con el tema de la Pasión que transmitían, con el uso de abundantes recursos retóricos el sufrimiento físico y espiritual de Cristo para la salvación de la humanidad. Lamentablemente no se conservan sermones realizados por los jesuitas en las Misiones. Sólo se hallan disponibles los Sermones de Nicolás Yapuguay en guaraní. Aunque no pudimos trabajar directamente sobre los sermones realizados allí, sus características y sus efectos sobre los indios pueden ser inferidos a partir de las fuentes documentales. Por otra parte podemos suponer qué tipo de influencias tenían los sermones de la Pasión a partir de las nóminas de libros de las Misiones que aparecen en los Inventarios de Temporalidades de 1768. Entre otros figuran: *Sermones sobre el Miserere* de Narena; *Sermones y Ejemplos en lengua guaraní* de Nieremberg; *Historia de la Sagrada Pasión* de Luis de la Palma; *Quaresma* de Barcia; *Meditaciones de la vida de Cristo Nuestro Señor*; *Quaresma y Miserere* del Padre Señeri; *Meditaciones de la vida de Cristo* del Padre Espinola; *Meditaciones de la vida de Cristo* de Lozano; etc.

Tenemos, por ejemplo ya de los primeros tiempos el testimonio de la misión de San Ignacio del Paraná en el cual se señala cómo se preparaba el oficio y la importancia del sermón de la Pasión para los indios: “*La semana santa hicimos el oficio con aparato según nuestra pobreza y costo posible: acertó a servir aquí un indio de la Asunción que nos hizo un monumento de madera con sus varandillas y gradas lo cual todo se cubrió con cuantos frontales y ropa había en la sacristía [...] pusimos el Santísimo Sacramento la primera vez [...] con la mayor decencia que se pudo: hubo un sermón de la pasión el viernes santo por la mañana [...] todo lo cual les causó admiración y edificación a los indios como de cosa nunca vista [...] acudió todo el pueblo a las estaciones andándolas el padre y yo primero para darles ejemplos [...]: a la noche hicieron su procesión no de sangre porque eso no se les aconseja ni permite por su gran pobreza y desnudez [...]*”⁵⁷⁴

Los sermones de la Pasión realizados por los jesuitas producían en los fieles profunda emoción y devoción hasta las lágrimas. De esto hay un testimonio sobre lo realizado en Asunción y en el mismo se hace un reconocimiento de la capacidad de los padres de la Compañía en tal sentido. En dicha ciudad se decía que no había quien predicara más que los jesuitas:

⁵⁷² “5º Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1613 en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p.332.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 336.

⁵⁷⁴ “9º Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, 1616” en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., pp. 91-92.

“[...] predicáseles también muy al alma especialmente el sermón de la Pasión les predicó el P^e Pedro Romero con tanto fervor y devoción que no solo todos los indios sino también los españoles que se hallaron presentes y algunos sacerdotes derramaron copiosas lágrimas y al fin se les acude de manera que no conocen otros Padres sino los de la Compañía [...]”⁵⁷⁵

Respecto de los sermones de Semana Santa escribe Cardiel, testigo de esos tiempos:

“El Jueves Santo por la noche hay sermón de Pasión. Después empieza la procesión. Ésta es tan devota, que no se puede explicar sin lágrimas [...]”⁵⁷⁶

Cardiel agrega que también había sermón de Pasión el viernes y luego describe la procesión de los pasos de la Pasión por la plaza:

“Los músicos van cantando el Miserere: y acabado, cantan y repiten las coplas de los pasos que cantaban los niños. Llévanse muchos pasos de bultos y al salir el de Jesucristo a la columna y el de la Virgen llorando, levantan las mujeres el grito, llantos y alaridos, y no se oyen sino cajas roncadas, clarines roncados, el Miserere, y un gran confuso ruido de azotes porque nadie habla una palabra. [...]”⁵⁷⁷

De la oralidad del sermón de la Pasión llevado a cabo el Viernes Santo se pasaba a otra manifestación oral: la procesión de las insignias realizada por niños. En ésta las estaciones de la Pasión mencionadas en el sermón correspondiente, eran reiteradas con un cántico lastimero cuando se explicaba cada insignia. La evocación ya no era sólo oral pues se apelaba al objeto material (cada insignia llevada en alto).

Finalmente las estaciones una vez más pasaban a ser evocadas, esta vez por los pasos de la Pasión con imágenes de bulto que salían en procesión a la plaza (Jesús en el Huerto de los Olivos, Señor de la columna, Ecce Homo, Cristo con la cruz a cuestas).

El hecho de que el mismo Cardiel presentara dos versiones diferentes del cántico de las insignias de Cristo y que a su vez la presentada luego por Velloso (que veremos detenidamente en el capítulo 10) también presente variantes, nos señala que el mismo era transmitido oralmente por los guaraníes. Desde entonces se mantuvo hasta hoy por vía oral con ciertas variantes.

La oralidad jesuítica, especialmente a través de los sermones, influyó en la gran devoción y adhesión que los guaraníes tuvieron por la Pasión y Muerte de Cristo, característica que se manifestó desde los primeros tiempos, perduró durante el esplendor de las Misiones y no desapareció con la expulsión sino que en cierta medida se continúa en la devoción del presente en algunos sitios.

Tal adhesión se percibe en las fuentes documentales que señalan las lágrimas que producían los sermones de la Pasión, en las duras penitencias que se imponían azotándose gran cantidad de indios durante las procesiones y en el gran número de imágenes con esa temática.

Aquí es importante señalar que se advierte una discrepancia entre las manifestaciones orales y gestuales con las imágenes de bulto. Por un lado las procesiones de la Pasión eran enfáticas manifestaciones de dolor por parte de los indios, con llantos, cantos de lamentación y en ocasiones excesos en sus penitencias por el uso de grillos y la aplicación de azotes tan fuertes que los jesuitas debieron poner restricciones. Por otro lado las imágenes de bulto, que no eran una expresión efímera como las procesiones, mostraban el dolor de Cristo pero sin patetismo exagerado. Si observamos los ejemplos que se conservan aparecen rasgos de heridas, sangre, venas muy marcadas, rostros de dolor y tristeza, pero se diferencian enormemente de las imágenes del mismo tema realizadas en España y en el resto de Hispanoamérica. Muchas de estas últimas poseían cuero en las heridas, dientes, uñas y cabellos naturales, espejos en la boca para simular saliva, exceso de sangre, bocas muy abiertas con expresión de gran patetismo. Nada de esto se observa en las imágenes misioneras. Aunque expresan dolor, no hay exacerbación de patetismo, posiblemente porque llevan implícita la idea de la próxima resurrección, tema al cual, como veremos más adelante, los guaraníes dieron especial énfasis.

⁵⁷⁵ “11 Carta, escrita por el P. Provincial P. De Oñate desde Córdoba, 1618-19” en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 201.

⁵⁷⁶ CARDIEL, J. S.J., *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación, Ediciones Theoria, 1994, Cap. VII, parág. 37, p. 114.

⁵⁷⁷ CARDIEL, J. S.J., *Breve relación...*, p. 115

Por lo tanto si bien hubo correlato entre los sermones de la Pasión que relataban los diferentes momentos de la misma y las imágenes de bulto que los representaban, no lo hubo en cuanto al tratamiento de las mismas: los patéticos sermones no hallaron eco exacto en las imágenes. En el capítulo 10 se verá más detalladamente las celebraciones de la Semana Santa y las imágenes correspondientes

8.4.3 La composición de lugar en los *Ejercicios Espirituales* y su influencia en las imágenes misioneras

Un medio pastoral específicamente jesuítico fueron los *Ejercicios Espirituales*, a los que ya hicimos referencia, que consisten en la meditación de los misterios divinos, la propia humillación y mortificación, exteriores e interiores. Aunque estudios sobre los Ejercicios Ignacianos en la Argentina⁵⁷⁸ señalen la gran difusión de los mismos, incluso entre los más pobres y excluidos, no hablan de su realización en las lejanas Misiones Jesuíticas de Guaraníes. Sin embargo, se puede suponer, que al igual que los sermones, dejaron allí su influencia a través de los jesuitas que sí los realizaban aún cumpliendo sus tareas en las Misiones. Las Cartas Anuas frecuentemente hacen alusión a la importancia de que los jesuitas realizaran los correspondientes Ejercicios Espirituales, y a su vez hablan de los efectos y cambios de vida que se obra en otras personas aun no jesuitas que los practican. Los padres de las misiones debían realizarlos al menos una vez al año. En la quinta Carta Anua del padre Diego de Torres correspondiente a 1613, al referirse a las persecuciones y conjuraciones de los indios contra los padres, señala:

*"[...], y cuanto más nos molestan por todas partes [...], no se apartan los nuestros ni un paso de los acostumbrados Ejercicios Espirituales y en el deseo de la perfección antes bien se inflamó intensamente"*⁵⁷⁹. En la misma carta se refiere a cómo cumplen las Reglas de la Compañía los jesuitas de la Provincia del Paraguay:

*"[...], hacemos los Ejercicios Espirituales a su tiempo determinado; [...] no se olvidan [...] los santos Ejercicios anuales, ya que de ellos sacamos las fuerzas para trabajar y no sucumbir en nuestras tareas con daño nuestro y de los indios. [...]"*⁵⁸⁰.

En esta Provincia no se hacían por un mes entero como en Europa, sino sólo por algunas semanas repartidas en primavera e invierno por no permitirlo el clima⁵⁸¹.

De que los jesuitas de las Misiones también los practicaban hay un testimonio también el Colegio de Asunción: *"Este Colegio sirve como refugio para los padres que andan trabajando en las Misiones donde por algún tiempo se recogen a tomar nuevas fuerzas [...], haciendo los Ejercicios espirituales de la Compañía con que se halle más llevadero el excesivo trabajo que en cultivar los indios pasan, [...]"*⁵⁸².

Por lo tanto puede deducirse su influencia en las Misiones a través de los padres jesuitas. La "composición de lugar", parte característica de los Ejercicios Espirituales, hizo notar en la creación de abundantes imágenes para la meditación y también en el uso de ciertas iconografías.

La necesidad de la creación de tantas imágenes en las Misiones responde a la famosa tríade medieval de justificaciones: 1) Instrucción de los analfabetos. 2) Perduración en la memoria del misterio de la encarnación y los ejemplos de los santos. 3) Estimular las emociones. Como dice Freedberg: *"[...], son los elementos segundo y tercero de la tríade los que se hallan en la raíz de la práctica de la meditación [...], traen a primer plano la convicción de que las imágenes son más eficaces que las palabras para despertar en nosotros las emociones y reforzarnos la memoria"*⁵⁸³.

Según el mismo autor habría un cuarto elemento ausente en la tríada medieval pero muy importante para comprender el uso de las imágenes en la meditación que se desprende de una

⁵⁷⁸ LEONHARDT, Carlos, "Ensayo histórico sobre las casas de Ejercicios en la Argentina y Apostolado de la venerable Sor María Antonia de la Paz", en *Estudios*, tomo XXXII, Bs.As., 1926, pp.215-224

⁵⁷⁹ "5ª Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1613" en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 280

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 303

⁵⁸¹ *Ibidem*, p.392

⁵⁸² "10ª Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, 1617" en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 122

⁵⁸³ FREEDBERG, David, *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992, p. 198

carta del año 599 escrita por San Gregorio Magno al anacoreta Secundino, en la que se refiere al uso de las imágenes:

*“No hacemos daño al querer mostrar lo invisible por medio de lo visible”*⁵⁸⁴.

Los Ejercicios Espirituales, método de meditación no asistido por imágenes reales, sin embargo, proponen cómo generar desde nuestro interior imágenes mentales justamente para poder meditar.

El texto de los Ejercicios es muy simple, resulta sólo el esqueleto, la guía de las meditaciones: “[...], aunque su forma externa no sea bella ni perfecta, late en el fondo de sus escritos una emoción honda vital, que trasfunde y embellece toda su obra.”

*“San Ignacio, que se extasiaba contemplando las flores, las estrellas, que lloraba rezando el Breviano o celebrando misa y gustaba del canto y liturgia sagrados; poseía un alma con un fondo emocional artístico nada común.”*⁵⁸⁵

Dicha sensibilidad se refleja en las imágenes que San Ignacio intenta hacer ver en las meditaciones. En muchos de los Ejercicios se enumeraban las distintas etapas de la vida y Pasión de Cristo para despertar las emociones y de éstas obtener una lección moral o una puesta a punto de la propia vida.

Cada meditación, luego de una oración preparatoria, comienza con la “composición de lugar”: “[...] Aquí es de notar que en la contemplación o la meditación visible, así como contemplar a Christo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesu Christo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compuesto en este valle, como desterrado entre brutos animales; [...]”⁵⁸⁶. Esta composición de lugar, imagen que se forma en la mente, se convierte en la base para la meditación.

Como dice Freedberg, la importancia de este método ignaciano fue el hincapié en hacer palpablemente pictóricos todos los focos posibles de meditación, incluso lo abstracto⁵⁸⁷.

Agrega el mismo autor:

*“[...] Ignacio no propugnó el empleo de imágenes como auxiliares para la meditación, pero el potencial de sus imágenes literarias conjuntamente con el Ejercicio de composición, viendo el lugar, se materializó rápidamente en formas que influirían en todo el pensamiento posterior sobre los usos del arte [...]”*⁵⁸⁸.

San Ignacio se dio cuenta de que no le bastaba la “imagen mental” para meditar. Varios jesuitas como Pedro Canisio y San Francisco de Borja la sugirieron la apoyatura visual. Este último consideraba: *“Para hallar mayor facilidad en la meditación se pone una imagen que represente el misterio evangélico, y así, antes de comenzar la meditación, mirará la imagen y particularmente advertirá lo que en ella hay que advertir, para considerarlo en la meditación mejor y para sacar mayor provecho de ella; porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer, de manera que no queda sino comerlo; y de otra manera andará el entendimiento discurriendo y trabajando de representar lo que se ha de meditar muy a su costa y trabajo.”*⁵⁸⁹

Este propósito sólo pudo concretarse en manos del jesuita mallorquín Jerónimo Nadal en su *Adnotaciones et Meditationes* donde combinó los textos evangélicos y la plástica; su obra tuvo gran éxito.

Por influencia de los Ejercicios Espirituales se comenzó a utilizar un método de anotación e ilustración en devocionarios en el siglo XVII, cuyo tratamiento excede nuestro estudio.

⁵⁸⁴ Citado en FREEDBERG, D., *Op. Cit.*, p. 199

⁵⁸⁵ IPARRAGUIRRE, S.J., Ignacio, “Introducción General” en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, B.A.C., 1963, p..57

⁵⁸⁶ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, en IPARRAGUIRRE, S.J., Ignacio, *Op. Cit.*, parág. 47, pp. 209-210

⁵⁸⁷ FREEDBERG, D., *Op. Cit.*, p. 215

⁵⁸⁸ FREEDBERG, D., *Op. Cit.*, p. 215

⁵⁸⁹ BORJA, Francisco de, *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, Madrid, 1912, p. 7

En el segundo decenio del siglo XVII, por ejemplo, Antonius Sucquet, quien escribiera *Camino de vida eterna* utilizó también la composición de lugar al emplear el sistema de ilustración anotada. Se preguntaba qué es la meditación y se responde: “*Meditar es considerar en la mente y, [...], pintar con el corazón, el misterio o alguna doctrina de la Vida de Cristo, o incluso la perfección de Dios, por medio [de la representación de] las circunstancias: personas, acciones, palabras, lugar y tiempo*”⁵⁹⁰

Aquí se confirma la importancia de la imagen para captar lo invisible por lo visible o por referencia a esto y la que los jesuitas le dieron en sus tareas misionales entre los indios.

Este método, como dice Freedberg⁵⁹¹ que es concebido en general como una comparación con la actividad real de fabricar imágenes, dejó justamente una gran influencia en el uso de las mismas.

En las Misiones Jesuíticas de Guaraníes tenemos un caso destacable de influencia iconográfica de los Ejercicios Espirituales en la realización de imágenes. Me refiero a las ya mencionadas imágenes pertenecientes al misterio de la Resurrección de Cristo: Cristo resucitado y la Virgen del Encuentro o de la Resurrección.

En el Capítulo 10 se verá cómo se realizaba la procesión del encuentro entre ambas figuras que se concretaba cada amanecer del Domingo de Resurrección por influencia de un episodio de los *Ejercicios Espirituales*. Se dirá cuáles eran las características de dichas imágenes y luego se intentará explicar este fenómeno distintivo que se dio en las Misiones Jesuíticas.

8.4.4 La teatralización de sermones y su influencia en la iconografía misionera

a) El teatro jesuita: antecedentes y generalidades.

Es sabida la importancia que los jesuitas otorgaban al teatro para enseñar las verdades religiosas. A través de la representación dramática se trataba de hacer tangible al pueblo lo que era invisible, divino y espiritual de la religión y ponerle en ejemplos vivos visualmente las enseñanzas sobre los vicios y las virtudes y sus correspondientes castigos y premios.

Son abundantes las fuentes documentales que se refieren al teatro realizado en las Misiones Jesuíticas, el cual tuvo muchos antecedentes en la teatralización realizada por los jesuitas en Europa. En los colegios jesuitas del Viejo Mundo, además de las clases y las prácticas religiosas, también era importante la representación de obras de teatro y diversas celebraciones académicas que eran presentadas a amplios públicos. Ellas constituían una parte no menos cuidada de su educación y eran consideradas por los jesuitas un modo de contribuir a asimilar lo aprendido en las clases.

En el marco de las manifestaciones teatrales llevadas a cabo en los colegios jesuíticos jugaban un papel de relevancia la música y la danza. Los jesuitas no fueron los creadores del drama escolar pero sí los que lo cultivaron en forma extraordinaria en su red de colegios en todo el mundo ya desde pocos años después de la fundación del Colegio de Messina.

Una de las primeras obras de teatro jesuita fue *Jefté sacrificando a su hijo*, escrita por José de Acosta cuando era un estudiante jesuita de quince años, la que fue representada en Medina del Campo en 1555⁵⁹². Al año siguiente escribió dos obras más, una de ellas titulada *José vendido a Egipto*. Acosta más tarde se desempeñó en España y Perú y será el autor de la conocida *Historia natural y moral de las Indias* (1590).

En 1556⁵⁹³ se representó en el Colegio jesuita de Siracusa una comedia titulada *Sobre buenas morales*. Los ciudadanos ilustres de un pueblo vecino solicitaron al Rector de dicho colegio que los estudiantes la representaran también para ellos. El Rector se negó a permitirlo argumentando que esas obras tenían por finalidad animar a los estudiantes a amar la literatura y no el espectáculo para amplios públicos. Pero esta consideración no prevaleció y ya en 1560 ese tipo de obras se vio representado en lengua vernácula para el gran público y también, como en el

⁵⁹⁰ Citado en FREEDBERG, D., *Op. Cit.*, p. 220

⁵⁹¹ FREEDBERG, D., *Op. Cit.*, p. 214

⁵⁹² O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 277

⁵⁹³ O'MALLEY, J., *Op. Cit.*, p. 277

caso de Múnich en 1561, para el Duque y su corte y para el Emperador y la Corte Imperial en Innsbruck poco más tarde.

Según la mayoría de los jesuitas, el impacto espiritual causado por una obra de teatro sobre el espectador era equivalente al provocado por un buen sermón. Tanta afición por el teatro generó por ejemplo que niños ridiculizaran a los jesuitas gritando en la calle: "*Ecco, li preti delle commedie*".

Pero algunos miembros de la Compañía no eran partidarios de dichas representaciones pues argumentaban que los estudiantes pasaban el tiempo preparándose para el teatro, que las representaciones eran demasiado costosas y que ocasionaban escándalos.

A partir de 1560, para equilibrar las opiniones en pro y en contra del teatro dentro de la misma Compañía sus autoridades establecieron ciertas normas para las representaciones, aunque no siempre fueron exigidas y a veces hasta dejadas de lado totalmente. En general, ciertamente, el entusiasmo fue grande y tuvo muchos más adherentes que detractores entre los jesuitas. Ya durante el siglo XVI en los colegios de la Compañía de Jesús se presentaban dos o tres obras por año. Los padres ignacianos escribían sus propias obras o se representaban las de otros autores: antiguos, como Terencio o Plauto, o contemporáneos como Jorge Macropedius (neolatínista holandés). En el tercer cuarto del siglo XVI el jesuita español Pedro Acevedo escribió veinticinco obras de teatro. En Messina el jesuita Stefano Tucci creó en la segunda mitad de dicho siglo *Nabucodonosor*, *Goliat* y *Judit*.

En Alemania se hicieron obras polémicas en las cuales sus principales personajes eran Lutero, Calvino y el diablo.

Hay que destacar que la primera formación teatral de Lope de Vega, Calderón, Corneille y Molière entre otros dramaturgos, fue recibida en los colegios jesuitas.

Una de las características que dio éxito a la pedagogía de la Compañía de Jesús fue la insistencia en la asimilación de ideas y prácticas tomadas del *modus Parisiensis* que no sólo consistía en composiciones escritas y repeticiones orales, sino también en obras teatrales y disputas abiertas al público.

b) El teatro en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes:

Cuando los jesuitas vinieron a América trajeron todo el caudal de experiencia que habían tenido en su patria en el ámbito teatral. Antes de la llegada del teatro jesuítico a las Misiones de Guaraníes ya se realizaban representaciones teatrales en los colegios jesuitas del Perú en los que se trataban escenas bíblicas y en las que participaban blancos, negros e indios.

Las Cartas Anuas de 1582 relatan que en especial la representación sobre el rico Epulón y el pobre Lázaro causaba gran impresión. Las escenas de *José en Egipto* se representaron en 1604 delante del Virrey y nuevamente en ocasión de la canonización de San Ignacio en 1622.⁵⁹⁴

Partiendo de la premisa jesuita de que el impacto espiritual producido por una obra de teatro podía ser igual al generado por un sermón, los misioneros introdujeron las representaciones dramáticas de las verdades religiosas y desde el principio de las Misiones las fomentaron como en cierta medida lo habían hecho los franciscanos.

Con este medio pedagógico y catequístico supieron impresionar y captar la emoción de los guaraníes:

"[...] *Atraídos por este espectáculo y estas melodías veían por primera vez la veneración respetuosa y digna de algo que poco a poco adivinaban detrás del velo de tal aparato del culto divino. Preguntaban lo que significaba todo esto, y la prudente respuesta era la primera catequesis.*"⁵⁹⁵

Los primeros atisbos de una suerte de Autos Sacramentales en las Misiones de guaraníes fueron introducidos por el padre Lorenzana:

⁵⁹⁴ LEONHARD, T. C., "Datos históricos sobre el teatro misional en la Compañía de Jesús de la Provincia de Paraguay" en *Estudios*, Academia Literaria del Plata, Enero, Junio, 1924, Tomo XXVI, p. 48

⁵⁹⁵ LEONHARD, T. C., "Datos históricos...", p.48

*“El siervo de Dios (el padre Lorenzana) ya que tenía iglesia, aunque pajiza y pobre (en San Ignacio Guazú), trató de celebrar una solemne fiesta al Sagrado Nacimiento de nuestro Salvador, disponiendo su pesebre con muchas luces y todo el adorno, que ocupó aquella pobreza, haciendo los niños Paraná una muy graciosa danza al recién nacido Infante.”*⁵⁹⁶

El padre Lorenzana buscaba textos escritos en guaraní para ser representados en celebraciones y de esto tenemos un testimonio:

*“El venerable padre Bolaños escribió (en 1612) al padre Lorenzana, pidiéndole perdón, que habiéndole suplicado el padre Lorenzana compusiese un himno en lengua guaraní en alabanza de San Miguel, no le obedeció tan pronto. Envió dicho himno con la misma carta.”*⁵⁹⁷

Los jesuitas lograron la participación activa de los indios en las representaciones misioneras y poco a poco fue creciendo el número de representaciones que traducían al lenguaje teatral cargado de retórica gestual, los temas paralelamente presentados en los sermones, ejemplos y catequesis.

El padre Antonio Sepp relata a fines del siglo XVII sobre lo que sucedía en la misión de Yapeyú:

*“Grandes eran los regocijos de todos durante estos primeros días. En la noche se ejecutaron a nuestra honra 4 danzas indias, cada una más hermosa que la otra. La primera Danza la ejecutaron ocho muchachos armados con lanzas; la otra dos esgrimadores; la tercera seis marineros y la cuarta seis muchachitos a caballo. Todos eran indios, pero vestidos a la europea, y desempeñaron su papel con tal gracia que hubieran hecho honra de reyes y emperadores. Los últimos danzantes hicieron un simulacro de batalla a caballo.”*⁵⁹⁸

Son varias las fuentes que se refieren a la ejecución de diferentes danzas llevadas a cabo por los indios con vestimenta europea, que se caracterizaban por realizarse no en bodas o celebraciones profanas sino en las celebraciones de fiestas sagradas; todas eran modestas pero de gran habilidad. En ellas no podían participar las mujeres.

Las danzas tenían carácter casi teatral. Entre ellas una de las más importantes era la de los ángeles, en la que se veía la influencia de los sermones referidos a los ángeles y a la lucha entre San Miguel y el demonio (con un sentido simbólico de la lucha entre el bien y el mal) de la que frecuentemente también se hablaba en los diferentes ministerios de la palabra ejercidos por los jesuitas. Así describe el Padre Cardiel dicha 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. Encuéntanse, y traban su coloquio los jefes: y al ensobereberse 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.”*⁵⁹⁹

En este párrafo se destaca la retórica imagen del diablo por el carácter hiperbólico en el ropaje que lo cubre, lleno de serpientes y llamas.

Son pocas las expresiones plásticas del Infierno en las Misiones pero no así las tramoyas compuestas por lienzos con pinturas del mismo y por humo utilizadas en las representaciones

⁵⁹⁶ LOZANO, S.J., Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús*. Madrid, 1755, tomo II, p. 197

⁵⁹⁷ LOZANO, S.J., Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús*. Madrid, 1755, tomo II, p. 197

⁵⁹⁸ LEONHARDT, C., “Datos históricos...”, p. 49

⁵⁹⁹ CARDIEL, S. J., José, *Breve Relación...* pp. 105

teatrales. Siempre se hallaban presente durante las danzas y las representaciones teatrales las imágenes de bulto que se convertían en el centro de atención de dichas manifestaciones.

La danza que representaba la lucha entre San Miguel y el demonio seguramente influyó en la penetración y afirmación de la devoción por el Arcángel y en su número abundante de imágenes que aún hoy se conservan y se realizan, como dijéramos anteriormente.

Cuando el Dr. Sustersic se refiere a la imagen de un San Miguel con grandes bucles del 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. Agrega Sustersic: “[...], es precisamente la acentuación de los arquetipos barrocos lo que convierte a la lucha en una danza 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 vanas escaramuzas entre ángeles y demonios, se representaba el triunfo definitivo de San Miguel sobre Lucifer”*⁶⁰⁰.

Otra danza en la que nuevamente aparece la presencia de imágenes como la de San Rafael es relatada también por Cardiel:

*“15. Otras danzas hay de Ángeles, que al empezar, cada uno dice una copla en honra del Santo de la fiesta, especialmente en las festividades de la Virgen; y sacan en triunfo a Su Majestad y San Rafael con banderas: y alto los llevan danzando, en círculo por todo el espacio de esta función. Otras en que salen los cuatro Reyes que representan las cuatro partes del mundo, con sus coronas y trajes que les corresponden, y rinden adoración al de España. Otras son á lo burlesco. Danzan de negros. Tiñense la cara y las manos: y sale cada uno con su pandero ó tamboril ó sonajas, haciendo mil monadas, pero todas con algunos indios graciosos, á hacer su género de entremés, que el auditorio celebra mucho.”*⁶⁰¹

Otras veces se representaba el Nacimiento de Jesús, la visita de los Magos y los pastores. Se veía a los ángeles anunciándoles el acontecimiento. Los indios, vestidos como pastores, ofrecían panecillos a Jesús y a su Madre y todo se veía envuelto por la música y la danza. Esto tuvo influencia en los pesebres con imágenes de tamaño considerable entre las que se incluía el Niño, la Virgen, San José, los tres Magos, y generalmente también esculturas de pastores al modo de músicos y danzantes al igual que en las representaciones teatrales. De hecho, en las representaciones del Nacimiento se utilizaba también la música pastoril. Pero, recíprocamente, la presencia de imágenes como en este caso el conjunto del pesebre originaba, a su vez, representaciones teatrales delante del mismo. Así lo relata el Padre Sepp:

“Se acercó la santa Navidad en que el Verbo Divino se encarnó para redimir al género humano, y naciendo en un pobre establo fue acostado en un pesebre envuelto en modestos pañales. Con el fin de solemnizar el día Sagrado y poner el alto secreto de la encarnación del Verbo Divino al alcance de mis indios, levanté sobre el altar una choza de madera, no con muchas personas en trajes suntuosos y cautivadores como en Europa, donde las figuras son, además, cada día misteriosamente canjeadas; puse solamente al niño Jesús tallado en madera sobre la paja dura, con su querida madre a la derecha, el santo padre nutricio San José a la izquierda, con una vela en la mano, y el buey y el asno a la cabecera del lecho. Los indios adoraban y veneraban mi Belén muy devotamente. Algunos ofrecían al Niño Jesús un panal, otros una o dos loras de cera, otros incienso o algunas mazorcas, zapallos o melones. Las mujeres, particularmente las nenas, no querían quedarse atrás. Para calmar sus quejas y satisfacer sus deseos piadosos tuve que bajar al niño Jesús del altar y colocarlo sobre el suelo para que lo pudieran besar y abrazar a sus anchas. Esto sucedió de mañana. Por la tarde acosté al niño en una cuna que los chicos y chicas solían mecer, [...]”

⁶⁰⁰ SUSTERSIC, B.D., “Tres corrientes estilísticas en la escultura jesuítica - guaraní. El ejemplo iconográfico de los ángeles guerreros - músicos”, en *Estudios e Investigaciones*, Bs. As, Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio Payró”, n° 6, Bs.As., FFYL, UBA, 1996, pp.31

⁶⁰¹ CARDIEL, S. J., José, *Breve Relación...* pp. 105

“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 en seguida 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. Una vez entraban disfrazados de mozos negros, la cara pintada, otra vez como indios, con cascabeles fijados en sus pies que tintineaban en cada salto que daban; todos bailaban alegremente en corro. Luego salieron dos actores disfrazados de corderos que entrechocaban con sus cuernos y un búfalo o toro salvaje que luchó con un tigre voraz, siendo derrotado ora el toro, ora el tigre.

Semejantes espectáculos que los indios nunca habían visto, contribuyeron a cautivar sus ojos y corazones de tal manera que sintieron una veneración fervorosa por el niño Jesús y me trajeron tanta cera del bosque que podía fabricar velas para decir misa durante todo el año”⁶⁰²

En este relato, además de describir en parte cómo eran los pesebres (con imágenes de madera y no de vestir) señala la presencia de la música y danza delante de las imágenes creándose la estrecha relación entre esas diferentes artes que caracterizó a las Misiones Jesuíticas. Como el mismo Sepp lo indica era un modo atractivo para los indígenas de traducir lo que también se les explicaba en el catecismo y en los sermones acerca del Nacimiento: *“Con el fin de solemnizar el día sagrado.”*

En las fiestas patronales de cada pueblo se hacían dramas alusivos a la vida del santo patrono. El padre Sepp relata: *“También son actores de talento, como yo mismo experimenté: llevé a escena, algún tiempo atrás, en el pueblo de San Ignacio, una pieza teatral representando la juventud y conversión del santo fundador de nuestra orden, más o menos en el estilo de mis dramas y diálogos en latín. Me llevó solamente una semana ensayar la pieza con mis actores entonces representaron todos sus papeles tan magistralmente que parecían más bien artistas consumados que indios torpes. Causaron, por ende, el mayor asombro entre los espectadores y les arrancaron lágrimas. Se entiende que no hablaron en latín o español, sino en guaraní, en parte en lenguaje rimado y con entreactos divertidos que se llaman en latín interludia. No faltaban tampoco un prólogo cantado y coros musicales, sobre todo en la escena culminante, cuando San Ignacio en el Monserrat cuelga sus armas delante de la imagen de Nuestra Señora y ella le aparece en persona y lo convierte de un soldado profano en un cristiano militante”⁶⁰³.*

Este tipo de representaciones en cierto modo tienen su correlato que se reflejó en los retablos dedicados a los patronos, algunos con sentido teatral más manifiesto como lo era el que se ubicaba en el Altar Mayor de San Ignacio Guazú.

Como dice Leonhardt,⁶⁰⁴ en estas costumbres misionales se puede notar cómo poco a poco se fueron desarrollando las piezas dramáticas propiamente dichas como es el caso de la representación de San Ignacio mencionada anteriormente.

El tema de los actos dramáticos entre los indios generalmente era una escena bíblica. Los misioneros mostraban una gran riqueza en la invención pues trataban de ir variando las representaciones. Por ejemplo hay un testimonio de dicha creatividad en un relato de los festivales celebrados en ocasión del primer centenario de la fundación de la Compañía en 1640.

“Cada pueblo tenía en esta ocasión algo especial. En la Concepción se habían levantado nada menos que 600 arcos triunfales; en San Ignacio había grandes batallas, evoluciones

⁶⁰² SEPP, Antonio, *Continuación de...*, Cap. XXI, pp. 215-216

⁶⁰³ SEPP, A., *Continuación de ...*, Cap. XXXIII, p. 265

⁶⁰⁴ LEONHARDT, C., “Datos históricos...”, p. 52

hieroglíficas de soldados que ostentaban el anagrama de San Ignacio en sus escudos, y hasta un simulacro de batalla naval con luz de antorchas en el Río Paraná.

Itapúa en la costa derecha del río, había preparado una procesión dramática alusiva al Centenario de San Ignacio: Se presentó el siglo recién pasado en forma de un colosal gigante con cabellos blancos, al cual festejaban 100 muchachos cantando el 'Carmen Saeculare'. Los 100 años de trabajo que habían pasado, se simbolizaban con 100 bueyes, los que fueron conducidos en triunfo debajo de los arcos festivos. A los pobres se repartían en la puerta de la iglesia 100 panes, mientras desde el altar mayor adentro iluminaban 100 velas, cada una con su inscripción.

¿Quién pudiera dudar que de este modo hasta a los indios más atrasados al fin se les hacía pausable la idea de un Centenario?''⁶⁰⁵

Leonhardt, jesuita del siglo XX que investigó acerca del teatro misional de la Compañía de Jesús, incluye en su estudio, hecho que es significativo, las diferentes ceremonias realizadas en celebraciones como la de Corpus y las mencionadas anteriormente en este trabajo como las de Semana Santa con las procesiones de las insignias, de los pasos de la Pasión, la de la Resurrección, etcétera⁶⁰⁶. Creemos que fueron incluidas en el estudio del teatro pues los movimientos, gestualidad, música y danza con que se acompañaban resultaban características muy relacionadas con la teatralidad.

A través del análisis de algunos ejemplos tomados de la escultura de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes (retablos e imágenes exentas) concluimos que en ellas se conjugó la influencia de dos vertientes diferentes de oralidad: la jesuítica y la guaraní. La primera aportó al arte el uso de figuras retóricas (tanto de dicción como de pensamiento) muy conocidas por su formación intelectual; la estructura de sermones temáticos a los retablos y especialmente una gran variedad de temas cristianos.

Por otra parte, la oralidad guaraní aportó figuras pertenecientes a lo que podría llamarse "retórica guaraní" presente en sus cánticos y que se reflejó en invariantes estilísticas de las imágenes como la simetría, el paralelismo, el ritmo, las repeticiones, etc..

Pero el aporte más notorio de la oralidad guaraní fue todo el bagaje de mitos y creencias ancestrales que señalan la participación indígena en la conformación de patrones artísticos y religiosos. Dicha participación se dio a través de la capacidad del guaraní de "preferir" y enfatizar o de rechazar temas aportados por la oralidad (o por las imágenes) jesuítica en virtud de la mayor o menor identificación de dichos temas cristianos con sus propias creencias. Otro aporte guaraní es el tratamiento dado a los temas representados y que muchas veces no tiene correlato con el tratamiento dado a los mismos temas en la prédica jesuítica. A todos estos aportes guaraníes me dedicaré más extensamente en el Capítulo 10.

Podemos deducir a partir de las dos vertientes de influencias que se manifiestan en el arte que las Misiones constituyeron una experiencia única pues no fue la simple sumatoria de aportes jesuíticos por un lado y guaraníes por otro. Allí se produjo una síntesis que originó una nueva cultura: la jesuítico-guaraní. En la determinación de ésta fueron fundamentales la concepción misionera de la Compañía de respeto por el "otro" y el "modo de ser" religioso del guaraní.

⁶⁰⁵ Citado en LEONHARDT, C, "Datos históricos...", p. 52

⁶⁰⁶ LEONHARDT, C, "Datos históricos...", pp. 52-55

Capítulo 9

EL MODO DE SER RELIGIOSO DEL GUARANÍ: CREENCIAS Y RELIGIOSIDAD GUARANÍES ANTES DE LAS MISIONES JESUÍTICAS

En este capítulo presento algunas creencias y mitos ancestrales guaraníes que, lejos de perderse con la fundación de las Misiones Jesuíticas han sido enfatizadas en contacto con el cristianismo. Me refiero a las creencias en la Tierra sin Mal, en la reencarnación y en la resurrección de los muertos. Se abordó cada uno de estos temas desde las fuentes escritas por los jesuitas y desde el estudio de la etnología del siglo XX. Las creencias mencionadas son las que relacionamos con el énfasis que se dio al tema de la Resurrección de Cristo. En el capítulo 10 se analizarán otras creencias guaraníes en relación a las imágenes de San Isidro Labrador, Santa Bárbara, San Miguel, el demonio, el Infierno y el Purgatorio.

9.1 El sustrato de creencias guaraníes en la recepción y celebración de la Resurrección de Cristo en las Misiones

No puede comprenderse el fenómeno original que se dio en las Misiones si no se tiene en cuenta el contexto antropológico en el que surgió. Considero de fundamental importancia intentar penetrar en la religión y religiosidad guaraníes dado que ellas son un factor clave para entender parte del éxito de la nueva religión llevada por los jesuitas.

A continuación analizaré algunos elementos de la tradición mítico-religiosa guaraní como sustratos de una temática cristiana de honda penetración entre los Guaraníes de las Misiones Jesuíticas. Me refiero por un lado, al concepto de la Tierra sin Mal y a la resurrección de los muertos entre los Guaraníes y, por otro, a la Resurrección de Cristo, conceptos entre los cuales vislumbramos una estrecha vinculación que queremos demostrar.

El concepto de la Tierra sin Mal se nos presenta como una suerte de utopía en la cultura autóctona y es necesario ver si el cristianismo llenó o no su expectativa. Creemos que la reinterpretación y adaptación de dichas creencias ancestrales guaraníes al contexto misionero puede tomarse como un ejemplo de una cultura nueva, que no es ni la europea (ni siquiera la de los jesuitas) pero tampoco la americana precolombina. Ese antiguo mito de La Tierra sin Mal, lejos de perderse entre los guaraníes de las misiones fue enfatizado en el ámbito de las creencias cristianas.

Dado que fue a partir de la acentuación dada al tema de la Resurrección de Cristo que se encaminó esta tesis, otorgamos un espacio mayor a las creencias guaraníes vinculadas con dicho tema. En consecuencia, nos proponemos ahondar en el mito de la Tierra sin Mal y en las creencias guaraníes sobre la reencarnación y resurrección de los muertos. Lo haremos a partir de sus menciones en los escritos de los misioneros como Ruiz de Montoya y en el estudio que de ese mito y de esas creencias han hecho los etnólogos del siglo XX en las comunidades guaraníes que perduran hasta el presente. Gracias a la oralidad guaraní recogida especialmente en los trabajos de Nimuendajú, Cadogan, Métraux y Schaden pueden conocerse las creencias guaraníes y analizar en los textos míticos elementos utópicos, como podría interpretarse, en cierta manera, la búsqueda de la Tierra sin Mal.

Es importante intentar reconocer la existencia o no entre los Guaraníes de las Misiones de un sujeto creador y productor de su propia realidad y la activa participación de componentes utópicos y a la vez pragmáticos en los procesos y resultados llevados a cabo.

9.2 Punto de partida: la imaginaria jesuítico-guaraní

Recordemos que fue a partir de la observación de la imaginaria jesuítico-guaraní que se conserva y de los datos que sobre ella aportan las fuentes documentales que constatamos la frecuente representación de Cristo Resucitado y de la Virgen de la Resurrección en el ámbito

misionero.

Recurrimos a la Historia del Arte para señalar que lo dicho es un fenómeno particular que se dio únicamente en el ámbito de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes y, por influencia de éstas, también en las de Chiquitos y Moxos. Tanto en el resto de Hispanoamérica como en España de donde provenían en general los modelos iconográficos de las imágenes no hemos hallado en general ejemplos de imágenes procesionales de la Resurrección. En esos lugares, fuera de las Misiones Jesuíticas, la Semana Santa señalaba una preferencia por las imágenes de la Pasión, lo cual se relaciona directamente con el modo de celebración religiosa de la Semana Santa en la que el centro de la misma es el Viernes Santo con sus imágenes del Flagelado, del Ecce Homo, de Jesús en el Huerto de los Olivos, del Crucificado, del Cristo Yacente, etc. La celebración de la Resurrección no tiene correlato en la imaginería pudiéndose deducir un énfasis mayor en el aspecto patético y doloroso del sacrificio de Cristo. En cambio, en las misiones Jesuíticas a pesar de la importancia dada a la conmemoración de la Pasión con sus respectivas procesiones e imágenes, el énfasis era colocado en la celebración de la Resurrección el Domingo de Pascua.⁶⁰⁷

Relacionamos el inédito énfasis dado a la Resurrección de Cristo en las misiones, y su consecuente representación en las imágenes y su uso en la procesión del amanecer Domingo, con la importancia del mito de la Tierra sin Mal y de la creencia en la resurrección de los muertos entre los Guaraníes que halló en el triunfo de la Resurrección de Cristo y en la Redención la posibilidad de su continuidad en un contexto totalmente diferente.

La perduración de estos elementos entre los Guaraníes actuales nos hace preguntarnos acerca del destino de las aspiraciones utópicas del pasado y del presente que tuvieron su origen en aquel mito de la Tierra sin Mal. Como dice Graciela Maturo: "*El relato mítico adquiere sentido de paradigma de la vida, la que es en sí misma temporalidad, esfuerzo direccional, pero que carecería de sentido si no existiese un trasfondo simbólico que la orienta. [...]*"⁶⁰⁸

Considero que tal vez no se haya prestado demasiada atención a la preferencia celebratoria e iconográfica que el tema de la Resurrección de Cristo adquirió entre los Guaraníes. Tal vez, como dice G. Maturo: "*Ajeno a la peculiar dinámica espiritual del mito, el investigador científico se propone descifrar un enigma en vez de percibir la relación del misterio propiciado por espíritu religioso. Los símbolos se tornan mudos ante tal actitud. [...]*"⁶⁰⁹

Creemos que la segunda, percibir el misterio del espíritu religioso, fue, en cierta manera, la actitud del jesuita que conoció y supo comprender lo que era el *ñande reko marangatu* más profundo del guaraní: su búsqueda incansable de la Tierra sin Mal y con dicho trasfondo mítico y simbólico supo infundir la creencia cristiana en la resurrección a partir de la de Cristo

El mito de la Tierra sin Mal es un mito constitutivo de los Guaraníes y en él se puede hallar la identidad y el destino del pueblo guaraní. Puede considerarse que es el mito el que configura la historia y no al revés.

Nos llama la atención lo dicho por Graciela Maturo acerca de la Redención que relacionamos con la Resurrección/Paraíso/Tierra sin Mal: "*El sentido del mito de la caída [...] se completa en el advenimiento del nuevo mito de la Redención, a partir del cual pueden ser leídos todos los otros mitos de la humanidad. Cristo trae la promesa divina del perdón y la resurrección, promesa que no puede ser acogida por el hombre raciocinante, pues se trata en verdad de un escándalo para la razón. Son los hombres más simples de la sociedad moderna, los no ilustrados, o bien aquellos que dentro de su alto nivel intelectual dan el paso volitivo hacia la recuperación de la inocencia –se hacen “como niños”, los que pueden medir en plenitud, y experimentar como fuerza salvífica la dimensión de este mensaje.*"⁶¹⁰

Entre los Guaraníes el sentido del mal que existe en esta tierra se contrarrestaba con el

⁶⁰⁷ AFFANNI, 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: Arte y recepción*. CAIA, FFYL, UBA, Bs.As., 1997. AFFANNI, Flavia, "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 Internacionais sobre Missoes Jesuíticas*, San Pablo, Brasil, 2002.

⁶⁰⁸ MATURO, Graciela, *El mito, fundamento y clave de la cultura*, Bs.As., Colección ensayos breves n° 1, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1982, p. 6.

⁶⁰⁹ MATURO, Graciela, *Op. Cit.*, p.10.

⁶¹⁰ MATURO, Graciela, *Op. Cit.*, p. 15.

mito de la Tierra sin Mal, la posibilidad de alcanzar otro lugar donde el mal no existía. Dicha posibilidad se daba a quien alcanzara la *aguyjé* (perfección) como veremos después, y se aspiraba llegar a esa tierra sin pasar por el trance de la muerte. Paralelamente existía entre los Guaraníes el concepto de la resurrección a partir de los huesos pero no era una posibilidad para todos. La llegada del cristianismo y su anuncio de la Resurrección de Cristo y con él la de los hombres, permitió a los Guaraníes un nuevo enfoque, una nueva lectura de sus propios mitos y creencias a la luz de las verdades del cristianismo.

En relación con esto las palabras de G. Maturo aclaran: “[...] *en los mitos vigentes en una cultura nos es dado leer el destino individual y comunitario de una sociedad, aún en los momentos de crisis y ruptura con las formas tradicionales. [...]*”⁶¹¹

Más allá del debate acerca de si en las misiones hubo ruptura o continuidad con ciertas formas tradicionales, es innegable que en ellas se produjo un cambio en los Guaraníes a pesar de la continuidad de elementos constitutivos de su modo de ser. Consideramos que dentro del nuevo contexto misional, en el mito de la Tierra sin Mal vigente en su cultura los jesuitas pudieron “leer su destino individual y comunitario” de la sociedad y, aun dentro de la doctrina cristiana, encauzarlos hacia su destino como guaraníes.

Las imágenes creadas en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes referidas a la Resurrección expresaron una temática cristiana que tuvo mucha aceptación en la región y se difundió en las misiones de Moxos y Chiquitos posiblemente porque destacaban el aspecto triunfal de la religión, la resurrección (en definitiva la Redención) que los Guaraníes vincularían con la llegada triunfal a la Tierra sin Mal.

Podría aplicarse para dichas imágenes artísticas lo que expresa Graciela Maturo: “*El arte sirve así [...] más allá de la voluntad intencional del artista, a la fijación y conservación del mito y del símbolo. Al expresar los valores de su propia cultura, y al ejercer dentro de ésta su propia comprensión del mundo, el artista se constituye en el más eficiente preservador de las formas simbólicas en que esa cultura se asienta. Los símbolos que encierran las significaciones y valores vigentes para el grupo se reiteran en las formas plásticas, en el diseño arquitectónico, en las actitudes de la danza; el poema épico y la representación litúrgica repiten y recrean el relato mítico.*”⁶¹²

Aunque Maturo en este párrafo se está refiriendo específicamente al arte primitivo y en cierta medida al arte de la antigüedad, creemos que lo dicho puede aplicarse a nuestro caso guaraní. Ciertas iconografías y características formales en las artes fueron más aceptadas que otras. La aceptación o no se halla respectivamente en relación con la identificación o no de lo nuevo traído por los jesuitas con los mitos, tradiciones y características del modo de ser guaraní. Tal es el caso de la Resurrección tanto en la temática como en la forma triunfal y festiva de las imágenes procesionales de Cristo Resucitado y de la alegre Madre que sale a su encuentro.

En las formas plásticas triunfales, en las actitudes de la danza del Domingo de Pascua, en la representación litúrgica y extralitúrgica, repetían y recreaban en cierta manera implícitamente la creencia en el relato mítico de la Tierra sin Mal que hallaba en ese nuevo contexto una perspectiva de diferente perduración. Me parece importante la afirmación que Maturo hace respecto de la perspectiva del mito: “*Es esa perspectiva la que permite una lectura profunda de la historia, y la constatación de que la ‘palabra anticipada’ (profecía) se hace palabra actuante y presente (verbo) entre nosotros. El Evangelio vivo en nuestra América, nuclea y organiza los mitos de los pueblos, y vuelve a dar sentido a la vida del hombre.*”⁶¹³

Sabemos, sin embargo, de cierta prohibición establecida en 1690 por la Compañía por la cual las imágenes de Cristo Resucitado y su madre no se podían encontrar. En otro trabajo⁶¹⁴, ya analicé las posibles causas de dicha prohibición (que finalmente no se cumplió). Una de las posibles explicaciones la sugiere el Dr. Sustersic: “*Las grandes manifestaciones de exuberante alegría que acompañan esos encuentros parecieran a algunos jesuitas visitantes incompatibles*

⁶¹¹ MATURO, Graciela, *Op. Cit.*, p.15.

⁶¹² MATURO, Graciela, *Op. Cit.*, p. 17.

⁶¹³ MATURO, Graciela, *Op. Cit.*, p. 20.

⁶¹⁴ AFFANNI, F., “El tema de la Resurrección de Cristo y su recepción en la mentalidad guaraní. Prohibición...”

con la piedad cristiana. Sus quejas a Roma motivaron una prohibición [...]. Únicamente el total desconocimiento de la religiosidad y mentalidad guaraníes pudo motivar una medida tan desacertada, sólo comparable a la prohibición del consumo de la yerba mate. Ambas órdenes de los Padres Generales, ni siquiera pudieron ser tenidas en cuenta y menos propuestas a su cumplimiento.”⁶¹⁵ La mentalidad guaraní logró imponerse a dicha prohibición que había sido establecida por la Compañía de Jesús desde afuera de las misiones sin conocer esa mentalidad. Los jesuitas que allí convivieron con los guaraníes, dado que conocían su explicación religiosa y su mentalidad, terminaron aceptando esa emotiva procesión tal como había surgido y se llevaba a cabo entre los indios.

9.3 La Tierra sin Mal y la resurrección de los muertos en los escritos de los Padres jesuitas

Las migraciones de los Guaraníes en busca de la Tierra sin Mal, según lo atestigua la arqueología, ya existían antes de la conquista española y se las puede comprobar en el mito de *Karai Ru Ete Miri* estudiado por León Cadogan entre los Mbyá-guaraní. Cadogan dice que los datos contenidos en ese mito hacen creer que la divinización de aquél fue anterior a la de otros héroes guaraníes divinizados.

Los cronistas de la conquista sólo aluden a la creencia en la Tierra sin Mal entre los Tupí-guaraní y lo hacen escuetamente. Según Hélène Clastres⁶¹⁶ la reducen a proporciones comprensibles para ellos: un Más Allá donde van las almas después de la muerte. Pero en relación a los Guaraníes no hay información explícita.

Las Cartas Anuas de los primeros años de la conquista espiritual realizada por la Compañía de Jesús entre los Guaraníes, son muy ricas en datos etnográficos porque justamente describen al guaraní de los primeros encuentros. Sin embargo no pude hallar en ellas referencias a la Tierra sin Mal. Tampoco se las encuentra en las obras de Antonio Ruiz de Montoya, fuentes importantísimas de datos etnográficos aportados en los primeros tiempos misionales. Tampoco menciona la Tierra sin Mal *La Conquista Espiritual* (1639), única crónica extensa contemporánea a la fundación de las primeras misiones en la que Montoya relata las diversas circunstancias de las mismas alternando con datos sobre el pueblo guaraní como el célebre capítulo X referido a sus ritos no se refiere a la Tierra sin Mal.

En el *Tesoro de la Lengua Guarani* (1639) de Montoya, obra lingüística en la cual al tiempo que se va explicando los diversos vocablos en guaraní se hace referencia a sus usos, costumbres, religión, etc., si bien no hallamos una explicación de *Yvy Maráey* (Tierra sin Mal) ni de otros términos aplicados a la misma (como veremos después, Schaden se refiere a esos términos en sus estudios), sin embargo Montoya explica la palabra *aguyjé* (perfección) como salud, plenitud, como lo que está acabado. Esta palabra designa la concepción fundamental de la cual deriva, como señalan los estudios etnográficos del siglo XX, la creencia en el paraíso guaraní o Tierra sin Mal. *Aguyjé* era la condición para alcanzar aquella tierra sin morir.

La primera documentación jesuítica que aporta datos etnográficos tiene como fecha final 1639, año de *La Conquista Espiritual* de Montoya, pues por ese entonces culminaba la época de los primeros contactos y se pasó al traslado de las misiones y a nuevas fundaciones. A partir de esa fecha se van mencionando menos datos de los pueblos Guaraníes previos al contacto cristiano pues los jesuitas comenzaron a referirse cada vez más a las mismas misiones en su evolución, problemática, etc.

Dijimos que algunos cronistas hicieron alusión a la Tierra sin Mal de los Tupí-guaraní. Es el caso, por ejemplo, de Fernando Cardim. Quien dice que los Tupí creen en la inmortalidad de las almas, las que pensaban se dirigían a campos llenos de frutos cerca de un bello río donde todos juntos no hacían más que danzar.⁶¹⁷

Según Lévy, este lugar de delicias no era accesible a todos; era la recompensa prometida a

⁶¹⁵ SUSTERSIC, Bozidar Darko, *Aceptación y rechazos de las imágenes guaraníes en las iglesias de “blancos”. Análisis e historia de una poco conocida alteridad*, 2001, obra por publicar.

⁶¹⁶ CLASTRES, Hélène, *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*, Bs.As., Ediciones del Sol – Ediciones de Aquí a la vuelta, 1989, p. 34.

⁶¹⁷ CARDIM, Fernando, *Tratados da terra e gente do Brasil*, p. 161-162; citado en CLASTRES, H., *La tierra sin mal*, p. 34.

los mejores. Después de la muerte de los cuerpos, las almas de los que habían vivido virtuosamente iban detrás de las montañas donde danzaban en bellos jardines con sus abuelos.⁶¹⁸ Los franciscanos Claud d'Abbeville e Yves d'Evreux hablan de una tierra más allá de las montañas.

Ninguna información similar se da en relación a los Guaraníes. Pero Clastres dice que quizá las migraciones que habían conducido a los chiriguano hasta los pies de los Andes estaban en parte ligadas a la búsqueda de la Tierra sin Mal. De hecho, el nombre que ellos dieron al Imperio Inca fue *Kandire* que significa inmortalidad la cual se consigue por aliviar el cuerpo y elevarse por encima de las aguas hacia la Tierra sin Mal después de haber bailado y cantado sin descanso.

Nóbrega hizo la descripción de una gran ceremonia en la que se reunían grandes *Karai* (profetas); dice que cuando el brujo penetra en el pueblo “[...] se dirige a los indios: que no se preocupen por trabajar, que dejen de ir a las plantaciones que las cosechas crecerán espontáneamente de modo que nunca nada les faltará; [...] y les promete una larga vida, les asegura que los viejos se volverán jóvenes; [...]”⁶¹⁹ Para Clastres, éste es un texto capital pues se vislumbra un tema esencial de los discursos de los profetas: es una referencia muy clara a la Tierra sin Mal.

Aún nos queda el interrogante a qué se debió el silencio por parte de los jesuitas en torno al mito de la Tierra sin Mal de los Guaraníes si en otros aspectos de la vida guaraní son muy ricas las descripciones hechas por los padres.

Sobre esta ausencia de mención en Montoya, se podrían plantear diversas hipótesis.

La Tierra sin Mal era un mito fundamental y constituyente del pensamiento guaraní. Veremos al referirnos a los estudios de los etnógrafos de siglo XX que una parte de los textos míticos de los Mbyá guaraní recopilados por Cadogan sólo le fueron revelados a él a quien creían merecedor de tal secreto. Pero algunos indios ven aun el hecho de comunicar algo tan sagrado como una traición a su tradición. En la época en que los escritos de jesuitas hacían mayor alusión a los datos etnográficos, posiblemente los Guaraníes aún no habían considerado a los padres “merecedores” de conocer el secreto de la Tierra sin Mal. Más tarde, cuando los jesuitas posiblemente conocieron ese mito de la Tierra sin Mal no hablaron de esa Tierra como creencia guaraní porque los escritos comenzaban a dedicarse más específicamente a lo jesuítico-guaraní y posiblemente el concepto de la Tierra sin Mal ya se había ido asimilando entre los indios al Paraíso cristiano. Pero no se puede decir que el silencio de los jesuitas sobre la Tierra sin Mal indique su desconocimiento.

Por otro lado, el Profesor Sustersic señala respecto de los himnos sagrados guaraníes “¿qué hubiera sucedido si Montoya los hubiera dado a conocer en el siglo XVII con un interés literario-etnológico? Con seguridad hubiera despertado sospechas e investigaciones cuyas consecuencias podrían ser imprevisibles. La prudencia aconsejaba no dejar trascender jamás una sílaba de la cultura religiosa guaraní ¿Pero podemos hoy afirmar con tanta seguridad que los jesuitas no lo conocían?”⁶²⁰

No fue así con las creencias en la inmortalidad del alma, la reencarnación y la resurrección de los muertos, todas de alguna manera vinculadas al tema de la Tierra sin Mal, que son descritas en las obras jesuíticas de los primeros tiempos hasta 1639 pues tenían su expresión en ciertos ritos que, difíciles de ocultar, los padres finalmente descubrían y describían.

En el Capítulo X de *La Conquista Espiritual*, por ejemplo, Montoya habla de la creencia guaraní en la inmortalidad del alma:

“Juzgaban que al cuerpo ya muerto acompañaba el alma a su sepultura, aunque separada; [...] acudía al disimulo una vieja [...], como que sacaba algo, con que decían que [...] sacaban al alma del difunto para que no padeciese enterrada con su cuerpo.”⁶²¹

⁶¹⁸ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, p. 35.

⁶¹⁹ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, p. 54.

⁶²⁰ AULETTA, Estela; SUSTERSIC, B.D., “El concepto de lo absoluto en la cultura religiosa guaraní y su impacto sobre los primeros misioneros franciscanos y jesuitas”, 2002, p.4.

En los capítulos XXVIII y XXIX de la misma obra, Montoya se refiere al culto de los huesos y a la resurrección de los muertos, ambos conceptos, como veremos más adelante al referirnos a las creencias de los Guaraníes actuales, estrechamente vinculados entre sí:

*"[...] un mozo descubrió a un Padre y debajo de gran secreto, como en tres cerros había tres cuerpos de muertos, y que hablaban y habían avisado a los indios que no oyesen la predicación de los Padres [...]. Había voz común que habían resucitado, y que vivían en carne al modo que vivían antes que muriesen. Con estos enredos del demonio no acudían a oír sermón, ni doctrina. [...]"*⁶²²

Más adelante cuenta que dos padres *"[...] subiendo con harto trabajo a la cumbre de aquel monte descubrieron un templo adonde eran honrados aquellos secos huesos. [...] estaba el cuerpo colgado de los palos a una red o hamaca, las cuerdas della [...] guarnecida de muy vistosa y variada plumería, [...]"*⁶²³

En el capítulo XXIX Montoya continúa hablando de esos huesos secos. Cabe anticipar también que las creencias guaraníes actuales se basan en el cuidado de los huesos para posibilitar la resurrección del muerto. Montoya cuenta luego que hicieron los jesuitas frente al hallazgo de los cuerpos de los hechiceros muertos:

*"[...] llevamos los cuerpos al pueblo, y los moradores divididos en bandos, unos juzgaban nuestra acción por muy dañosa, porque en estos cuerpos y su culto tenían libradas buenas sementeras, fértiles años y próspera salud, teniendo muy por cierto que aunque habían sido muertos, habían vuelto a ser ya vivos, recobraban su antigua carne, mejorando con juvenil lozanía. Confirmaban esto con decir que los habían visto menear sus hamacas y oírlos hablar en utilidad común del pueblo. Otros dudosos de que esto fuese así, deseaban ver por sus ojos este engaño"*⁶²⁴ Se procedió a exponer los cuerpos y a quemar los huesos.

De estos textos hay que destacar que la idea de resurrección entre los Guaraníes no era una certeza a cumplirse para todos. En primer lugar era necesaria la conservación de los huesos; en segundo lugar que dispusieran los dioses esa resurrección y especialmente era un beneficio otorgado a magos y hechiceros prestigiosos. Evidentemente en este párrafo se manifiesta que la resurrección no era para todos pues algunos dudan de que fuera cierto ese hecho como lo señala la fuente documental que precede.

El concepto de resurrección estaba presente pero sólo como una posibilidad para algunos. Por esto a pesar de dicha creencia ancestral, maravilló a los Guaraníes de las misiones la predicación de los padres sobre el concepto cristiano de resurrección para todos los hombres sin excepción:

*"[...] predicóseles de la inmortalidad de nuestras almas y de la resurrección de todos para recibir premio o castigo para siempre; y estaban muy atentos y como embelezados oyendo decir que en aquellos propios cuerpos habían de resucitar y ver a Dios y a sus hijos y parientes otra vez vivos. [...]"*⁶²⁵

Tanto Montoya como Lozano hacen referencia a las creencias en la reencarnación y en la inmortalidad del alma, aunque no mencionaremos ejemplos en esta ocasión.

9.4 La Tierra sin Mal en la etnografía del siglo XX

Una aproximación a la etnografía de los Guaraníes actuales, más especialmente a los Mbyá-guaraní (parcialidad que se mantuvo más al margen de la cristianización) nos aporta datos valiosos que complementan el conocimiento de distintas características guaraníes en aspectos que las fuentes jesuíticas presentan vacíos como es el caso de la Tierra sin Mal.

El tema de la Tierra sin Mal entre los Guaraníes actuales fue estudiado especialmente por

RUIZ DE MONTOYA, A., *La Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, Capítulo X, pp. 78-79.

⁶²³ RUIZ DE MONTOYA, A., *Op. Cit.*, Capítulo XXVIII, p. 132.

⁶²⁴ RUIZ DE MONTOYA, A., *Op. Cit.*, Capítulo XXIX, p. 135.

⁶²⁵ "9ª Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, 1616", LEONHARDT, S.J., Carlos, (comp.), *Cartas Anuas.... Tomo XX*, p. 93

Nimuendajú, Cadogan, Métraux y Schaden. Hélène Clastres lo hizo estableciendo comparaciones con los Tupí-guaraníes.

La obra de Nimuendajú es de fundamental importancia para estudiar a los indígenas de la selva y llanos sudamericanos. En sus textos se refleja el pensamiento y la vida indígena con gran profundidad y cercanía al indio sólo alcanzada por León Cadogan. Dice Riester que la forma de expresión de Nimuendajú: “[...] *está llena del espíritu del pensamiento guaraní*”⁶²⁶

Esto lo logró por su convivencia cerca de los indígenas la cual lo llevó a identificarse plenamente con sus derechos. Trabajó especialmente con los Apapokúva-guaraní de Brasil. Creemos que sólo su modo de estar “no frente al indígena” sino “con el indígena” haciéndose uno con sus problemas y sufrimientos fue lo que permitió su vivencia de la mentalidad y cultura guaraníes.

Su verdadero nombre era Curt Unkel pero la relación creada con los Guaraníes llegó a su culmen cuando en 1906 éstos lo bautizaron con el nombre de Nimuendajú. Había llegado desde Alemania a Brasil en 1903 y en 1905 tomó contacto con los Guaraníes del interior del estado de San Pablo cuya religión era muy mal conocida a pesar de que sobre ellos había mucha literatura. En poco tiempo aprendió la lengua de esos indios y se ganó su confianza. En 1906 lo bautizaron según los ritos de su religión con lo cual lo adoptaron en la tribu. Desde 1910 comenzó a firmar su obra con ese nuevo nombre impuesto por los Guaraníes y en 1922 se naturalizó con el mismo en Brasil. *Nimuendá* significa “conseguir para sí un lugar”. La terminación *jú* o *djú* es un verbo que indica el Ser. Posiblemente su nombre se debió a que se instaló en un rancho en la aldea guaraní de Batalha. Otros interpretaron el nombre de *Nimuenda* como “aquél que supo abrir su propio camino en este mundo y conquistó su lugar”. En lenguaje hierático el final *djú* significa “reluciente como oro”, “sublime” e incluso “sagrado” e indudablemente se liga al adjetivo *djú*, que significa amarillo.

Sin formación universitaria, fue autodidacta en su conocimiento de la etnografía y llegó a ser el mayor exponente de la etnología brasileña. De hecho, son setenta las obras por él escritas sobre los indígenas de la zona.

Su primer trabajo de mayor relevancia se publicó en 1914 en alemán en la *Revista de Etnología* de Berlín y fue traducido al castellano como *Los mitos de creación y destrucción del mundo*. En él se refiere a la mitología y religión de una tribu guaraní, los Apapokúva. En esta obra, como dice Schaden,⁶²⁷ se muestra de forma extraordinariamente viva, el papel de las ideas religiosas y, en especial, de los mitos de la creación y de la destrucción de la tierra en el destino de los indios guaraníes a partir de los primeros decenios del siglo XIX. Poseídos de pánico por la destrucción inminente del mundo y aferrándose a la idea de encontrar salvación en la Tierra sin Males en dirección al este, más allá del océano, numerosos grupos de la tribu se movilizaron desde su hábitat tradicional migrando hacia la costa atlántica. Nimuendajú analiza esta historia y sus fundamentos míticos-religiosos y consiguió sin gran aparato teórico pero con gran poder de penetración poner al descubierto el ethos de la cultura y sus consecuencias para la determinación del tipo de mentalidad del guaraní.

Lo que más definió el carácter indigenista de Nimuendajú fue la plenitud con la que se identificaba con la vida y modo de ser de las tribus por él estudiadas. Poseía una observación participante pues sentía como propios los problemas e injusticias que sufrían los indios. Ésa fue la puerta por la que Nimuendajú entró en la antropología. Esa actitud fue captada por los indios y en consecuencia pronto le brindaron su confianza y amistad y tanto lo consideraron como uno de los suyos que lo casaron con una joven Apinayé. Él mismo se presentaba como un indio Apapokúva. En ocasión de enfermarse de paludismo y disentería, se sintió “*salvado por las canciones mágicas religiosas del sacerdote guaraní. Parecía haber creado en sí mismo la necesidad psíquica de creerse y ser indio para todos los efectos.*”⁶²⁸

⁶²⁶ RIESTER, Juergen, “Prefacio”, en NIMUENDAJÚ, Curt, *Los mitos de creación y destrucción del mundo*, Serie Antropológica I, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, 1978, p. 4.

⁶²⁷ SCHADEN, Egon, “Notas sobre la vida y la obra de Curt Nimuendajú”, en NIMUENDAJÚ, Curt, *Los mitos de creación y destrucción del mundo*, Serie Antropológica I, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, 1978, p. 12.

⁶²⁸ SCHADEN, Egon, *Op. Cit.*, p. 21.

Nimuendajú aprendió perfectamente el guaraní y todos los mitos que recogió los escuchó innumerables veces en forma parcial. El guaraní, como dice Nimuendajú, usa en su vida diaria más a menudo que el cristiano, expresiones que sólo tienen explicación en su religión. Se instruyó en la religión guaraní con *paié* (chamanes) y ancianos. Para escribir los mitos que le relataron y evitar introducir su estilo y su impresión personal optó por hacerse dictar los mitos por personas competentes sin agregar ni quitar palabras por lo cual esos textos son una muestra de cómo los Guaraníes han hablado realmente con él. Sus informantes fueron especialmente tres indios Apapokúva: un anciano, un andariego y un fanático religioso.

Fue en la investigación y experiencia realizados por Nimuendajú que se originó la etnología de la búsqueda de la Tierra sin Mal. La trató expresamente en el capítulo V de su obra más relevante antes mencionada.

Nimuendajú oyó hablar de las migraciones a los Guaraníes con los que convivía. Él mismo participó de una de aquéllas: las cuales se caracterizan por un acentuado misticismo y cuyo símbolo ritual es la danza que las acompaña. La descripción de las formas de búsqueda de la Tierra sin Mal hecha por Nimuendajú es una referencia obligada al estudiar dicho tema.

Como señala Meliá, "*Nimuendajú supone un continuum entre los guaraní antiguos y los modernos, que justificaría una retrospectiva etnológica y una teoría general de la migración extensiva a todos los Tupí-guaraní de todos los tiempos, a partir de la etnografía de ciertos movimientos migratorios de los guaraní modernos*"⁶²⁹

Algunos chamanes, inspirados por sueños o visiones, profetizaron una próxima destrucción de la tierra. Juntaron seguidores y marcharon entre cantos y danzas religiosas en busca de la Tierra sin Mal para escapar de una perdición inminente. La ubicación de esa Tierra sin Mal presenta variantes. Según Nimuendajú, los chamanes competentes poseen diferentes opiniones acerca de dónde se debe buscar la Tierra sin Mal. Especialmente entre los Kayguá se creyó que para hallarla había que tomar el mismo camino que *Guayrapoty* durante el diluvio universal, aligerando el cuerpo a través del ayuno y la danza por lo que el mismo puede ascender al cenit y entrar por la puerta del cielo al paraíso hasta Nanderykey, como se lee en el mito transcrito por Nimuendajú: "*Y Guayrapoty cantó el Ñeengarai. Y la casa comenzó a moverse, la casa giraba y se elevó sobre el agua y subió y subió. Llegaron a la entrada del cielo y el agua llegó justo detrás de ellos*"⁶³⁰ Guayrapoty es una suerte de Noé guaraní que se salvó en una casa hecha con tablas que sobrevoló sobre las tierras inundadas y llegó al cielo.

Aún hoy los Guaraníes tienen la certeza de la posibilidad de aligerar el cuerpo por la danza basándose en la experiencia de sucesivas noches de danza interminable en las cuales se va pasando de un gran cansancio a un acostumbramiento y resistencia a bailar hasta el amanecer. Las ceremonias se interrumpen con desmayos de los agotados danzantes que llevan así varias noches y suponen que si pudieran seguir bailando alguna noche más el cuerpo seguramente llegaría a ser lo suficientemente ligero para subir al cielo.

Hay otra opinión acerca de la ubicación de la Tierra sin Mal: según ella, la misma debe encontrarse en el centro de la superficie de la tierra. Esta localización se basa en el tercer capítulo del mito de la creación donde se señala que Ñanderuvusú construyó su casa en el centro del soporte de la tierra.⁶³¹

Pero la mayoría de los *pajé* la ubicaban al este, allende el mar. Los Apapokúva sólo conocen la existencia del mar hacia el este y lo designan *parary* (pará) y los chamanes lo llaman *rekopyy* (agua eterna) o *yvakué reropyy* (¿sólo cielo eterno?). Siendo un pueblo esencialmente mediterráneo, el mar jugó un papel importante. Siempre les causó impresión por su amenazante fuerza, por eso ninguno de los grupos que llegaron al mar se estableció a sus orillas; ni lo intentaron navegar ni pescaron en él. La mayoría de los capitanes de las migraciones al ver que sus planes de ir más allá del mar eran imposibles, se volvieron a sus tierras altas.

A partir de su experiencia, surgida de la convivencia entre los Apapokúva, Nimuendajú

⁶²⁹ MELIÁ, Bartomeu, "La Tierra-sin-Mal de los Guaraní. Economía y Profecía", en *América Indígena*, vol. XLIX, núm. 3, julio-septiembre de 1989, p. 504.

⁶³⁰ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, G-XII, p. 176.

⁶³¹ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, Cap. III, p. 156.

señala que si un chamán tenía una visión o un sueño o presagios en la naturaleza de que el mundo pronto se acabaría, reunía a sus seguidores, los hacía ayunar y bailar para que se le manifestara cuál era el camino hacia el este. La época de esta revelación podía durar un año. Dice Nimuendajú que estos indios que se caracterizan por cierta inconstancia, se vuelven admirablemente persistentes y perseverantes en la búsqueda del alto designio de hallar la Tierra sin Mal. En el mito de la creación y destrucción del mundo se menciona esa larga espera:

*“Si baila bien durante todo un año y entonces el chamán obtiene (se le revela) el camino. Cuando se ha cumplido el tiempo, le llega el camino. Entonces iremos también con él hacia el Este y llegaremos al agua eterna [...]. Y nuestro padre (el chamán) pasa sobre el mar; sus hijos (discípulos) caminarán sobre la tierra y el agua estará seca para ellos.”*⁶³²

Ñanderovái del texto guaraní es traducido como “hacia el este”. Literalmente significa: ñandé (nuestro) y tová (frente). Según Nimuendajú dicho nombre dado al este proviene del hecho de que los Guaraníes desarrollan todas sus ceremonias con la cara vuelta al sol naciente. La posición correcta de una cosa o persona es siempre con la fachada al este.

Dice Nimuendajú en relación a las migraciones de los siglos XVIII y XIX de las que tuvo noticia, que los hechos históricos confirmaron lo que los indígenas siempre habían asegurado: *“[...] la marcha de los guaraní hacia el este no se debió a la presión de tribus enemigas y todavía menos, a la esperanza de encontrar mejores condiciones de vida al otro lado del Paraná, ni al deseo de acercarse a la civilización, sino únicamente al temor de la destrucción del mundo y a la esperanza de alcanzar la ‘Tierra sin Mal’ antes de dicha destrucción.”*⁶³³

Esas marchas hacia el este eran lentas y muy dificultosas. Les era difícil hallar los alimentos apropiados para cumplir con el ayuno. Uno de ellos era la miel. En época del chaqueo se hacía una pequeña plantación y se esperaba la cosecha para poder llevarse lo recogido y continuar la migración. Las tradiciones Apapokúva relatan los ataques de animales salvajes a los que se atrasaban en la marcha como el caso de un indio que se entregó a los jaguares para salvar a los suyos. A fines del siglo XIX un tal Ypéy recorrió las aldeas convocándolos a marchar con él hacia el mar pues un tío que había llegado a la Tierra sin Mal le había revelado el camino secreto a la misma.

Nimuendajú cuenta de un grupo guaraní que partió desde la zona de Cerro Ypelú (en la frontera paraguaya) hacia la Tierra sin Mal. Mientras confiaron en el poder mágico del chamán pudieron cruzar el río Paraná casi sin darse cuenta y atravesar territorio enemigo sin dificultad. Más tarde perdieron la fe en el chamán e intentaron regresar pero el Paraná les cerró el paso y cayeron en manos enemigas. Los descendientes de los que lograron escapar siguen aún deambulando y son llamados por las otras tribus *yvaparé* que significa “los que querían ir al cielo”. Éste es un ejemplo de migración sin éxito.

Pero si los migrantes lograban llegar hasta el mar y superaban más o menos el espanto que les daba el mismo, se dirigían nuevamente un poco tierra adentro donde edificaban una casa de danza y danzaban incesantemente para llegar al *yvy maraey* (Tierra sin Mal). Se sabe que de este modo fueron muchos los indios que bailaron frente al mar pero comprendían que no podían pasar más allá: algún error les cerraba el camino a la Tierra sin Mal.

En el momento en que escribió Nimuendajú, según él, la mayor parte de los Guaraníes estaba convencida de que ya no pueden llegar a la Tierra sin Mal como lo hacían los antiguos.

Cabe destacar que a pesar de estas experiencias negativas no se duda de la existencia de ese paraíso. Explican su fracaso por la pesadez insuperable de su cuerpo debida a la ingestión de alimentos de origen europeo (animales domésticos, sal, aguardiente, etc.) y de ropa del mismo origen. A pesar de todo no desapareció por completo el antiguo sueño: algunos individuos aún se ponen en marcha para buscar la Tierra sin Mal.

En 1912 Nimuendajú encontró muy cerca de San Pablo a un pequeño grupo de Guaraníes paraguayos venidos de la selva que desconocían totalmente el portugués y sabían poco castellano. Eran sólo seis personas que querían llegar al este pasando el mar; buscaban “la tierra

⁶³² NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, XLIV, p. 171.

⁶³³ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, pp. 121-122

donde ya no se muere”. Relata Nimuendajú que era tal el convencimiento que tenían de su éxito que a él lo desesperaron pues no se podía hablar de otro tema. Nimuendajú logró llevarlos frente al mar y allí quedaron atemorizados frente a la grandeza inesperada del mismo. Nimuendajú logró llevarlos a una reserva de Avaribá pero luego no supo nada de ellos.⁶³⁴

Luego de relatar diferentes hechos ligados a la búsqueda de la Tierra sin Mal sucedidos en los siglos XIX y XX en muchos de los cuales Nimuendajú fue testigo, éste se plantea una pregunta:

*“Estas migraciones de los Guaraní del siglo XIX, ¿son los últimos estertores de aquellas otras que llevaron a los Tupí-guaraní de la época del descubrimiento a sus asentamientos a lo largo de la costa oriental; [...] la notoria expansión de estos grupos a lo largo del mar, registrada a comienzos del siglo XVI ¿debemos atribuirla a causas bélicas como se supone generalmente, o a causas religiosas?”*⁶³⁵

En la época del descubrimiento de la costa brasileña, ésta estaba ocupada por grupos tupí y guaraní, asentados allí poco antes. Su capacidad guerrera facilitó la conquista de esa extensa costa, pero no fue el ansia de conquista lo que los llevó allí. Los Tupí no eran navegantes; vivían de la agricultura y de la caza; eran esencialmente mediterráneos. Por lo tanto se plantea el interrogante acerca de su predilección por la costa del mar. Las condiciones de vida allí, dado que su alimentación no la obtenían del mar, era más difícil que en el interior. Con estos datos Nimuendajú dejó planteada su hipótesis:

*“Todas estas consideraciones me han llevado a la suposición de que el motivo principal de las migraciones de los Tupí-guaraní no era expansivo guerrero, sino de otro carácter, probablemente religioso, para el que su habilidad guerrera sólo les había posibilitado la conservación hasta cierto punto de sus planes. [...]”*⁶³⁶

Como los Tupí de la costa no sobrevivieron hasta el siglo XX, Nimuendajú obtuvo datos sobre ellos por lo escuchado de boca de sus parientes, los guaraní del sur.

Veamos cómo se puede relacionar, según el estudio de Nimuendajú, el importante mito guaraní de los Gemelos con el tema de la resurrección de los muertos y también de la Tierra sin Mal. La mitología Apapokúva por él estudiada presenta tres personajes sobre la tierra: 1) *Ñanderuvusú* (Nuestro Gran Padre), el Creador, quien con una luz radiante en el pecho sólo se manifiesta en la tiniebla. Sobre un soporte en forma de cruz dio comienzo a la tierra dotándola de agua. Es el creador de lo fundamental. 2) *Ñanderu-Mbaekuaá*, auxiliar del anterior y “encontrado” de repente a su lado por ése. Cooperaba en la creación pero sólo en la terminación de los detalles y 3) *Ñandesy* (Nuestra Madre), que al principio no era una deidad, sino que era absolutamente terrena, formada por una vasija hecha por el Creador. Mbaekuaá la desfloró por orden de Ñanderuvusú pero ella era la esposa de ambos. Aún así cada uno de ellos pretendió tener su propio hijo, y por eso *Ñandesy* quedó embarazada de gemelos como se señala en el texto del mito de la creación.⁶³⁷

Luego de esto el dios auxiliar de la creación desaparece del mito y sólo quedan *Ñanderuvusú* y *Ñandesy*. El Creador se estableció en el centro de la tierra donde levantó su chacra. En ella a medida que chaqueaba el monte quedaba todo sembrado y ya de regreso a su casa aparecía el maíz verde. *Ñandesy* fue enviada por *Ñanderuvusú* a buscar maíz pero ella no creyó que ya tuviera fruto y enojada le dijo: “*yo no estoy embarazada de ti sino de Mbaekuaá*”. El Creador nada objetó ni la castigó directamente pero luego de que *Ñandesy* se fue con la canasta a la chacra, *Ñanderuvusú* se puso su adorno de plumas, tomó su mbaraká y la cruz y se marchó para no volver nunca más a la tierra en forma permanente. Plantó una cruz en la bifurcación del camino en dos: el que iba al cielo y el que conducía a la morada del tigre primigenio de tal modo que los brazos de la cruz cerraran su camino y abrieran el del tigre. La mujer fue así abandonada a su destino y al querer seguir la huella de su marido fue devorada por los tigres pero los gemelos se salvaron milagrosamente: El hijo gemelo de *Ñanderuvusú*,

⁶³⁴ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, pp. 125-127.

⁶³⁵ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, p. 127.

⁶³⁶ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, p. 128.

⁶³⁷ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, I-III, p. 128.

Ñanderykéy, se esforzó en vano por reconstituir a su madre en base a los restos encontrados. Ordenó los huesos y formó un cuerpo con tierra para resucitarla. Pero su hermano desesperado por mamar, destruyó su obra de resurrección. Entonces Ñanderuvusú se llevó el alma consigo para vivir así hasta hoy en el lejano este, más allá de los mares en la Tierra sin Mal.⁶³⁸

“Cuando los tigres mataron a Ñandesy, vino Ñanderuvusú y se llevó su halo (alma). Ahora ella existe de nuevo; él le dio fuerza otra vez. [...]”.⁶³⁹ Con esto se da fundamento a la resurrección con la intervención del dios y a la morada de la Tierra sin Mal.

Los gemelos vengaron la muerte de su madre en los tigres. A Ñanderykéy, su padre le encomendó el cuidado de la tierra y tomó su lugar en el cenit. El otro gemelo fue llamado Tyvýry.

Aunque Nimuendajú nota que hay ausencia del Sol y la Luna en la mitología guaraní, sin embargo, entre ellos existen ritualmente: la danza del chamán se dirige al sol y termina solamente con la salida de éste. La hilera de danzantes está siempre con el rostro hacia el oriente. La orientación del movimiento de la danza sigue el movimiento del sol.⁶⁴⁰

Ya Montoya se había referido a un ritual llamado *yiroiy* que tradujo como “inclinarse respetuosamente”. Con los brazos en alto e inclinando la cabeza, doblando las rodillas como llamando para sí al sol en un movimiento lento, profundamente emotivo, los Apapokúva lo realizan y Nimuendajú fue testigo del mismo.

O sea, que el Sol está en el centro del interés de los Apapokúva aunque nunca lo llaman *Kuaray* como los Guaraníes del Paraguay sino *Ñanderú*. *Kuaray*, según Nimuendajú, son los rayos solares, la luz y el calor pero no el Sol mismo.

Nimuendajú señala que más de una vez oyó expresar a los Apapokúva, para justificar su religión frente al cristianismo que el sol es el verdadero padre de todo lo que existe sobre la tierra, pero se pregunta: “¿cómo es posible que estos indios adoren directamente al sol y que por otra parte en su mitología no se encuentre la mejor explicación al respecto?”⁶⁴¹ Nimuendajú averiguó que el sol y la luna son considerados hermanos. Nimuendajú considera que no se puede negar entonces la relación entre Ñanderekey (con su carácter solar por cuidar la tierra desde el cenit) y el sol. Y tan insignificantes como el papel de *Tyuyry* en el mito de los gemelos, es el de la luna en el ritual con lo que se puede vincular a *Tyuyry* y la luna. Con lo cual se podría establecer la relación de los gemelos con ambos astros. De hecho, también Cadogan recoge esta idea entre los Mbyá. *Kuaray* como el sol y su hermano *Yachyra*, como la luna.

Dice Meliá⁶⁴² que lo que en Nimuendajú era hipótesis en Alfred Métraux pretende volverse prueba histórica.

En 1927 Métraux tomó los viejos textos que relatan migraciones de tribus tupí y guaraní e hizo de ellos una lectura en clave Apapokúva (o sea de Nimuendajú) interpretando a los Apapokúva y a otros “indios paraguayos” que no eran otros que los Mbyá. Según Métraux ciertos mitos habían arrastrado antiguamente tanto a los Tupí de la costa que como a los guaraníes del Paraguay a la búsqueda del Paraíso terrestre en semejanza a los de los tiempos que Métraux pudo observar.

Según Métraux⁶⁴³ el mito de la Tierra sin Mal ha sido el origen de varias migraciones que se escalonaron desde el siglo XVI hasta el XX de las cuales las primeras se remontan posiblemente al período preeuropeo. Métraux dedica una parte menor de su trabajo a las creencias que él denomina “mesiánicas” en un Paraíso terrestre. Reconoce que si bien para él son “movimientos mesiánicos” ellos se diferencian de la mayoría de los que se conocen con ese nombre, por su carácter puramente indígena. Ellos reivindican mitos tribales y aparentemente no deben nada a la cultura europea ni se desencadenaron a partir del encuentro frente a ella. La

⁶³⁸ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, pp. 68-69.

⁶³⁹ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, I-XLIII, p. 170.

⁶⁴⁰ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, pp. 85-86.

⁶⁴¹ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, p. 86.

⁶⁴² MELIÁ, Bartomeu, “La Tierra-sin-Mal de los Guaraní...”, p. 504.

⁶⁴³ MÉTRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*, Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 13.

colonización europea no influyó en estos movimientos más que en cierta medida: por los sufrimientos que la misma infligió a los indios, exacerbó su deseo de evadirse a un mundo “de descanso eterno y de inmortalidad”⁶⁴⁴

La mitología de varias tribus guaraníes contaba de una tierra maravillosa llamada la Tierra sin Mal a la cual el Héroe civilizador se había retirado después de haber creado el mundo y dado a los hombres los conocimientos esenciales para su supervivencia. Era allí donde después de diversas pruebas llegaban ciertos muertos privilegiados como chamanes y guerreros. Este paraíso también se abría a los vivos que tenían el coraje y constancia de observar ritos agotadores y que guiados por el poder sobrenatural de un chamán, habrían descubierto el camino que los conducía hasta allí.

Señala Métraux que los Apapokúva se formaron de este lugar una imagen muy precisa: quienes tienen la suerte de habitarla no mueren jamás. Allí se nutren de frutos exquisitos que crecen espontáneamente. Ñandesy, la mujer del Creador, recibe allí a los que a pesar de obstáculos y emboscadas, han logrado acercarse a su morada.

Métraux destaca también que lamentablemente la ubicación de la Tierra sin Mal es discutible: unos la sitúan en el cenit y aseguran que el único medio de alcanzarla es aligerar el cuerpo por las danzas y ayunos prolongados hasta el punto en el que dicho cuerpo pueda tomar vuelo. Otros precisan que la casa del Creador se levanta en el centro de la tierra y que en sus proximidades se extienden jardines maravillosos donde la siembra y la cosecha se hacen sin esfuerzo. Sin embargo, los más competentes afirman que el Paraíso debe ser buscado al este, más allá del mar.

La Tierra sin Mal no es solamente un lugar de delicias; ella es también el único refugio que les quedaría a los hombres después de que sobrevenga el fin del mundo.

Dice Métraux: “*Los guaraní modernos, sin duda también sus ancestros, tienen del porvenir una concepción pesimista. Obsesionados por la creencia en el retorno cíclico de un cataclismo universal, por lo que todo acontecimiento insólito se les presenta como un signo ‘avant-coureur’, prestan oído complaciente a las más negras profecías.*”⁶⁴⁵ Estas se refieren a un Gran Fuego seguido por una Gran Inundación.

Para Métraux esta inquietud latente por la suerte del mundo, a la cual se agrega el desaliento y la desesperación frente a la declinación de su tribu y las crecientes usurpaciones de los blancos, sustentó entre los Guaraníes modernos un clima propicio para los movimientos de evasión de tipo mesiánico. Que un chamán se levantara entre otros y les ofreciera conducirlos al paraíso terrestre, hacía que cientos de indios acudieran para correr el riesgo de la gran aventura.

Los chamanes, quienes en una época reciente han tomado la dirección de estas migraciones místicas, se proponían renovar la hazaña del chamán legendario llamado Guayraypoty.⁶⁴⁶

Métraux hace referencia a la saga de los movimientos de evasión contados por los Apapokúva a Nimuendajú en 1912. Ellos, una generación más tarde, se habían puesto en marcha hacia la Tierra sin Mal a instigación de ciertos profetas, quienes inspirados por sueños o acontecimientos sobrenaturales, les habían anunciado la proximidad del fin del mundo y los habían convencido de dejarse conducir hacia la Tierra sin Mal. Haciendo referencia a lo dicho por Nimuendajú, Métraux decía que el éxito de esta empresa dependía de la fiel realización de las danzas y los cantos, los cuales por su virtud mágica, podían abrirles el Paraíso. Por eso en el transcurso de la marcha, el grupo se preparaba a danzar, cantar y ayunar. El largo viaje en medio de la selva se hacía lentamente entre peligros de todo tipo: tribus hostiles, ríos que cruzar, fieras, etc. Todos estos obstáculos eran vencidos por el chamán que, según la ocasión, hacía invisibles a sus seguidores, unía las costas de un río infranqueable, etc. Cuando había hambre, el chamán los alimentaba con medios sobrenaturales. Pero era en vano que llegaran a la costa del océano, que el profeta y sus fieles danzaran incesantemente para volar hacia el paraíso terrestre. Errores

⁶⁴⁴ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, p. 13.

⁶⁴⁵ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, p. 16.

⁶⁴⁶ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, p. 16.

rituales o simplemente el aturdimiento resultante del consumo de alimentos europeos servían de excusa a esos fracasos. Pero aun en estas circunstancias, ni la Tierra sin Mal ni el poder de los chamanes eran puestos en duda.⁶⁴⁷

Es importante lo señalado por Métraux:

*“Gracias a los mitos y a las tradiciones recogidas en nuestra época, los acontecimientos medianamente oscuros consignados en los relatos de los viajeros y de los misioneros de los siglos XVI y XVII, toman hoy su verdadera significación.”*⁶⁴⁸

Métraux menciona algunos casos de profetas o chamanes con poderes carismáticos excepcionales que en dichos siglos convocaron a los indios a seguirlos con diferentes pero similares promesas. Entre los Tupinamba, por ejemplo, hubo casos de promesas de hallar el paraíso terrestre, o una tierra donde con la inmortalidad encontrarían el descanso eterno. Hace referencia al relato del misionero P. Claude d’Abbeville acerca de un profeta, visto como una suerte de mesías, surgido en Pernambuco que prometió a 8000/10000 indios liberarlos de la opresión de los blancos y conducirlos a la tierra de la eterna juventud.

Después de dichas referencias,⁶⁴⁹ es importante la observación que hace Métraux: *“No se puede más que quedar impresionado por las similitudes entre los milagros producidos por este profeta y los que la tradición atribuye al legendario Guayrapoty. Aquí se confirma la impresión de que la mitología guaraní ofrece de modelo a los chamanes la tradición de una inmigración lograda.”*⁶⁵⁰

Métraux hace referencia a dos textos de Claude d’Abbeville y a otro de su compañero Yves d’Evreux, en los cuales ambos mencionan una segunda migración entre los indios de Pernambuco a los cuales un profeta les había prometido el paraíso terrestre: una bella tierra en la cual surgen naturalmente todas las cosas sin requerir ninguna fatiga ni trabajo.

Finalmente Métraux expone su principal idea: los movimientos mencionados provienen de una antigua tradición que se remonta al período precolombino. Si su abundancia en el siglo XVI se explica por el dominio cada vez más riguroso de los portugueses y por el pesimismo inherente a la disgregación cultural, ellos representan una solución puramente tradicional a una situación peligrosa e intolerable. Los mecanismos inspirados por el mito de la Tierra sin Mal deberían ser ubicados en una categoría diferente de los que han surgido en época en que la unidad tribal estaba rota. Los movimientos de liberación que estallaron entonces se caracterizaron por la mezcla de los temas paganos y cristianos. O sea, para Métraux, el “mesianismo” inspirado por la Tierra sin Males es diferente de los que surgen frente a la presencia de los españoles.

Para Métraux el antiguo Paraguay habitado por indios Guaraníes fue durante los siglos XVI y XVII la tierra de mesías y profetas indígenas. Ninguna región contó con tantos movimientos de liberación mística. El carácter casi endémico del hábito místico en la época de la conquista jesuítica no tendría explicación satisfactoria sin la ayuda de los pocos datos con los que disponemos. Sin embargo, continúa Métraux, importa constatar que los tupinamba y los guaraníes que participaron de una misma tradición cultural han sido más sujetos que otros grupos a las crisis político-religiosas. Según Métraux, se podría concluir que los mitos analizados anteriormente comunes a esa familia así como la cualidad de hombre-dios otorgada a ciertos chamanes han favorecido la eclosión de estos movimientos. Su multiplicación en el momento en el cual los conquistadores y los jesuitas establecieron su dominio con lo que, según Métraux, *“se esforzaron por destruir la antigua civilización”*⁶⁵¹, se explica por la desesperación que se apoderó entonces de los tupinamba y de los Guaraníes. Esta desesperación los habría estimulado a escuchar a los profetas que se levantaron entre ellos y que les ofrecían como solución la huida hacia la Tierra sin Mal o les anunciaba el próximo advenimiento de una edad de oro.

Métraux destaca que si bien el mesianismo guaraní y el tupinamba se debieron a causas internas, sería poco sabio ignorar los factores externos que ciertamente crearon un clima propicio

⁶⁴⁷ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, p. 17.

⁶⁴⁸ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, pp. 17-18.

⁶⁴⁹ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, pp. 20-21.

⁶⁵⁰ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, p. 21.

⁶⁵¹ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, p. 23.

para la predicación mesiánica. Algunos de estos movimientos han tenido carácter sincrético; otros a pesar de algunas deudas al catolicismo expresaron creencias y valores puramente indígenas. Esos profetas crearon dificultades a los misioneros y a las autoridades españolas según lo relatan las crónicas.⁶⁵²

Otro estudioso del pueblo guaraní al que debemos recurrir para hallar referencias acerca del mito de la Tierra sin Mal es León Cadogan (1899-1973) de origen australiano que vivió entre los Guaraníes con el nombre con que ellos mismos lo bautizaron: *Tupá Kuchuvi Veve*. Vivió con y por los indígenas en una actitud semejante a la de Nimuendajú. Al igual que en éste respecto de los mitos de la creación y destrucción que transcribió y tradujo, en los textos de Cadogan se percibe el pensamiento y la vida indígena en forma muy profunda y cercana. Con la obra de Cadogan se abrió una nueva etapa en la etnología paraguaya y un nuevo espacio-tiempo en la literatura indígena de América.

Sus *Avu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá* fueron publicados por primera vez en 1959 por la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de San Pablo, gracias a la visión del joven Egon Schaden. *Avu Rapyta* significa el fundamento del lenguaje humano. Es una recopilación hecha por Cadogan de mitos, leyendas y tradiciones que aparecen en guaraní con su correspondiente traducción al castellano hecha por él mismo.

El trabajo contiene textos míticos y enseñanzas religiosas de los Mbyá-Guaraní. Los mismos son guardados secretamente por los sacerdotes de la tribu delante de cualquier extraño. Pero Cadogan los obtuvo en su idioma original, debido a la gran confianza que él siempre inspiró en los indios por su retribución de éstos por los servicios que recibieron del estudioso.

Dice Schaden que en oposición con lo que se verifica en la religión y mitología de otras poblaciones guaraníes del Paraguay y de territorios vecinos, los indios Mbyá-guaraní del Guairá, parecen conservar sus tradiciones en su pureza original o sea, sin modificaciones de influencia cristiana ni del tiempo de las misiones jesuíticas ni de épocas más recientes.⁶⁵³

De hecho, otras poblaciones incluso del grupo Mbyá como los de la zona paraguaya de Encarnación, de Misiones (Arg.), o del sur de Brasil, revelan enseguida haber asimilado una serie de elementos cristianos gracias a la convivencia con gente del mundo occidental. Los Mbyá con los que se relacionó Cadogan viven diseminados en pequeños grupos en el actual departamento del Guairá, en la región comprendida entre Yuty al sur y San Joaquín al norte. Existen grupos de la misma parcialidad entre el río Vacaria (Brasil) y el río Uruguay.

El nombre que ellos mismos se dan es *Jeguakavá terronde porangue I. Jeguakavá* significa en lenguaje común "adorno de plumas para la cabeza". En lenguaje religioso *jeguakavá* es el hombre. El nombre completo entonces es: "los primeros hombres escogidos que llevaron el adorno de plumas". Estos indios llaman a sus vecinos de más al norte, los Ava Chiripá (autodenominados *Ava guaraní* o *Guaraní*), con el nombre *jeguakava miní*: los que llevan el pequeño adorno u hombres chicos". Los Chiripá son más aguerridos que los Mbyá, hablan más dialectos y hay diferencias en sus mitos. Se dice que los ejercicios espirituales de los Chiripá se orientan a obtener coraje y destreza en la lucha y en cambio el objetivo de los ejercicios de los Mbyá es obtener el amor y la sabiduría. Fue un indio mestizo (padre Mbyá y madre Chiripá) quien inició a Cadogan en las tradiciones esotéricas de los Mbyá, aunque ese indio se consideraba a sí mismo un Chiripá. La colección de textos reunida por Cadogan es la más rica publicada hasta el momento sobre las diferentes poblaciones guaraníes.

Los principales autores de estos textos míticos fueron los dirigentes Mbyá como Pablo Vera de Colonia Independencia y Tomás de Yvyturo. Cadogan fue quien los recibió oralmente de ellos, los completó y comentó.

En las palabras que al comienzo Cadogan dirige al lector explica de qué modo después de varios años de relacionarse amistosamente con los Mbyá del Guairá, durante los cuales Cadogan

⁶⁵² MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, p. 23.

⁶⁵³ SCHADEN, Egon, "Nota preliminar" en CADOGAN, Leon, *Avu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología - Vol. XVI, 1992, p. 117.

jamás sospechó de la existencia de enseñanzas secretas (*ne'e pora tenonde*, las primeras hermosas palabras), fue iniciado en esas tradiciones como un gesto de recompensa por parte de los indios a Cadogan por haber éste obtenido la liberación, por pedido del cacique Pablo Vera, de un miembro de la tribu preso en Villarrica por homicidio. Dicho liberado se llamaba Mario Higinio y era el mestizo Chiripá antes mencionado.

Higinio, que sabía la afición de Cadogan por las tradiciones religiosas, le preguntó al cacique Pablo Vera si le había contado sobre el origen del lenguaje humano (Avu Rapyta) y sobre los himnos sagrados relacionados con los huesos de quien porta la vara-insignia. Como el cacique le respondió que no había contado nada a Cadogan acerca de esas cosas, Mario Higinio dijo que Cadogan por los favores hechos a los Mbyá era merecedor de que se le dieran a conocer “las primeras palabras hermosas,” ser considerado miembro compatriota de la tribu Mbyá.

Gran parte de los ritos esotéricos fueron dictados directamente en dialecto mbyá. Cadogán los tradujo al español y agregó notas lexicológicas que son de una gran riqueza para comprender el lenguaje del texto sagrado.

Según Cadogan los anales religiosos de los Mbyá, en forma similar a lo señalado por Nimuendajú para los de las Apapokúva, pueden dividirse en dos categorías: los comunes, asequibles a todos, y los sagrados, llamados *ne'e* o *ayvu porá tenonde*, expresión que significa “las primeras palabras hermosas”, divulgadas sólo entre los miembros de las tribus los que gozan de plena confianza de los indios. Sólo son comprensibles a los que aprenden el Mbyá-guaraní.

Cadogan fue un autodidacta en relación al estudio de los pueblos. Nunca hizo estudios de antropología cultural y por esto no se sentía capaz de realizar un análisis científico del material recogido. Sin embargo, como dice Schaden, tuvo cualidades excepcionales de investigador. Fue tan grande la contribución de Cadogan que justamente Meliá señala: “*Los Mbyá, y los Guaraní en general, entraron a través de estos textos dentro de aquella categoría de persona de las que se puede decir que sin ellas el mundo del espíritu sería más pobre y menos luminoso. La literatura hoy retiene estos textos como una de las grandes experiencias de la poesía americana*”.⁶⁵⁴

Para Cadogan los “mitos esotéricos” o sagrados por él recopilados son de origen genuinamente autóctono. Para esto, aunque Cadogan señala que no pueda hacer una argumentación convincente, se basa en su conocimiento de varias leyendas cristianas “indigenizadas” que Cadogan escuchó de boca de Cantalicio de Yvy Pyta: “*Son versiones sui generis de capítulos o episodios del Nuevo Testamento, sumamente pintorescas y de utilidad científica por cuanto demuestran que ni el largo contacto con los cristianos ni la catequización a que han sido sometidos algunos Mbyá por misioneros católicos ha influido en el verdadero pensamiento místico del aborígen. [...]*”⁶⁵⁵

Además de los himnos transcritos por Cadogan que se entonan en las reuniones para orar en común y en las danzas rituales, cada Mbyá tiene su himno particular que se entona en la intimidad y a veces en las reuniones. Cadogan recogió varios como los de Laureano Escobar entre otros.

El origen genuinamente autóctono que Cadogan atribuye a los mitos de los Mbyá nos señala la importancia de recurrir a ellos para conocer la concepción de la Tierra sin Mal entre los Guaraníes sin influencia cristiana.

Dice Cadogan⁶⁵⁶ que entre las versiones que de los mitos y tradiciones escuchó de boca de los mburuvicha de numerosos grupos de Mbyá con los que trató, no existen discrepancias importantes. Dan la idea de haber sido transmitidos a través de los siglos, sin modificaciones. Únicamente lo comunicado espontáneamente por el indio tiene valor científico. Los relatos deben ser escuchados en el lenguaje auténtico de las tradiciones sagradas o esotéricas, o sea el lenguaje religioso, casi en éxtasis como cuando tratan las cosas sagradas.

Veamos cuáles son las referencias que específicamente Cadogan hace en las notas a cada

⁶⁵⁴ MELIÁ, B., “Sobre la presente edición”, en CADOGAN, L., *Op. Cit.*, p. 9.

⁶⁵⁵ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, p. 17.

⁶⁵⁶ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, p. 115.

capítulo, acerca del mito guaraní de la Tierra sin Mal y a conceptos relacionados con ella: reencarnación, resurrección, perfección, aligeramiento del cuerpo, etc.

En el capítulo VI de *Ayvu Rapyta*, relativo al diluvio, se lee: “*Los habitantes de la primera tierra ya han alcanzado todos el estado de indestructibilidad*”⁶⁵⁷

En guaraní al estado de indestructibilidad corresponde la frase “*oupitypáma omara ‘eyra*”: que es específicamente, según Cadogan, “alcanzaron el estado en que ya no pueden sufrir daño”. Se aplica tanto a quienes alcanzaron la perfección (*aguyje*), como a aquéllos que fueron metamorfoseados en seres inferiores o sufrieron metempsicosis en castigo por sus transgresiones. Los habitantes de *Yvy tenonde* (la primera tierra) no morían. Los que vivían de acuerdo a las leyes venciendo las tentaciones se purificaban, sus cuerpos perdían peso y ascendían a los paraísos sin sufrir la pena de la muerte, acompañados de mujeres, hijos, animales domésticos, sementeras, todo purificado, en estado de *aguyjé*. En cambio, los que sucumbían frente a las tentaciones sufrían la metempsicosis. Todos esos seres pueblan los paraísos; al ser creada la tierra que habitamos (*Yvy Pyau*), imágenes de ellos fueron enviadas para poblarla: los habitantes de esta tierra son imagen de los pobladores de los paraísos que sufrieron la metempsicosis o metamorfosis en seres inferiores por sus pecados.⁶⁵⁸

En una estrofa del capítulo del Diluvio se lee: “*Nadó el Señor Incestuoso, con la mujer nadó; en el agua danzaron, oraron y cantaron. Se inspiraron de fervor religioso; al cabo de dos meses adquirieron fortaleza.*

Obtuvieron la perfección; crearon una palmera milagrosa con dos hojas; en sus ramas descansaron para luego dirigirse a su futura morada, para convertirse en inmortales.”⁶⁵⁹

Con la locución *onemokandire* los Mbyá describen también en el capítulo sobre el Diluvio, el tránsito a la inmortalidad sin sufrir la prueba de la muerte, es decir, la ascensión al cielo después de purificar el cuerpo mediante los ejercicios espirituales a los que se hace referencia. *Kandire* es apócope de *ká*: huesos y *nadikuéri*: se mantienen frescos. Como señalamos antes, también usó este vocablo Montoya⁶⁶⁰. Ese nombre señala que los que alcanzan ese estado ascienden a los cielos sin que el esqueleto se descomponga.

Señala Cadogan que tanto los que habitaban la Primera Tierra (*Yvy tenonde*) antes del Diluvio y que ascendieron a los paraísos en forma humana, como los dioses menores y los héroes divinizados eran llamados *Tupá Mirí*.

A partir del capítulo VIII de *Ayvu Rapyta* comienza la segunda parte de los anales religiosos de los Mbyá con los textos comunes. Se inicia con la aparición de *Pa’i Rete Kuaray*, el Señor del cuerpo resplandeciente como el Sol, hombre-dios de la raza guaraní. Su origen es confuso: la mayoría afirma que es hijo de *Namandu Ru Ete*, el Creador; otros afirman que el Creador fue *Ñande Ru Ychapy* o *Papa Mirí* y que *Pa’i* es su hijo. Cadogan transcribe la versión que atribuye la paternidad de *Pa’i* a *Papa Mirí*.

Es importante destacar que las leyendas que presentan las hazañas de *Pa’i Rete Kuaray*, recogidas por Cadogan y antes por Nimuendajú y otros autores, presentan diferencias en los nombres y en otros detalles. Ya no se da la uniformidad que se observa en las “primeras hermosas palabras” de los capítulos I al VII de *Ayvu Rapyta*. Los Mbyá guaraní guardan un gran recelo por sus himnos, plegarias y tradiciones sagradas contenidos en las “hermosas palabras”. A partir del capítulo VIII, al presentar leyendas y otras tradiciones, el indio narrador se cree con derecho a alterar detalles ejerciendo plena libertad.

Nimuendajú y Samaniego se refirieron al mito de los Gemelos, elemento básico de la religión guaraní. La tradición recogida por Cadogan es que *Pa’i Rete Kuaray*, creó él mismo a su hermano menor *Jachyra*, “futura luna”, por lo cual según Cadogan, no se los puede calificar de Gemelos. Por otra parte las creencias religiosas de los Mbyá hacen inadmisibles la divinización de gemelos, considerando como tales a hermanos nacidos en el mismo parto. Para los Mbyá, cuando

⁶⁵⁷ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. VI, p. 99.

⁶⁵⁸ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, p. 99.

⁶⁵⁹ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. VI, estrofa 7, p. 99.

⁶⁶⁰ MONTOYA, *Tesoro de la lengua guaraní*, p. 236.

un matrimonio ha ofendido a los dioses, éstos permiten que *Mba'e Pochy* sea quien les provea de hijos. Éste para manifestarse como más poderoso y sabio que los dioses, hace que se engendren gemelos. Los Mbyá eliminan a los gemelos al nacer. Cuenta Cadogan que el indio joven que le reveló esa creencia le dijo que “[...] sería una inconsistencia muy grande que los Mbyá adorasen a dioses mellizos o gemelos, si ellos mismos consideran a los mellizos como encarnaciones del demonio y los eliminan al nacer.”⁶⁶¹

No transcribiremos aquí todo el mito de *Pa'i Rete Kuaray y Jachyra*; sabemos que sus hazañas son interminables pues cada indio agrega detalles según su ingenio. Pero nos interesa señalar una parte del mismo, cuando *Pa'i Ru Kuaray* ascendió al paraíso, pues podemos relacionar dicho paraíso con la Tierra sin Mal, aunque no se la nombra explícitamente así:

“Al irse Nuestro Padre Pa'i, llevó consigo al Loro del discreto hablar, dejándole encargada la extremidad de la maroma en los orígenes del Gran Mar, allende del País de los Kurutué. A él le hemos de hallar todos los que somos verdaderamente humildes, y nos divulgará por dónde Nuestro Padre cruzó el gran mar.”⁶⁶²

Es necesario aclarar quiénes son los *kurutué*. Según algunos Mbyá son seres con cuerpos humanos, pero inmortales. El país de los *kurutué* (*kurutué reta*) era la última etapa del camino de peregrinación de los que obtienen la *aguyjé*. El “Loro del discreto hablar” (*Parakáo Ne 'engatu*) es el que toma la última decisión para resolver si el postulante es merecedor de entrar en el país de los bienaventurados *Yvy Mara ey*, la Tierra sin Mal, aunque en ninguna parte del párrafo se la mencione. Su referencia más explícita a ella es su ubicación cruzando el Gran Mar.

En el capítulo VI de *Ayvu Rapyta* León Cadogan se refiere a la creencia de los Mbyá según la cual el hombre virtuoso que actúa estrictamente según los preceptos morales de su raza, persevera en sus ejercicios espirituales y cumple un régimen rigurosamente vegetariano, puede hacerse merecedor de la gloria de ingresar al Paraíso sin sufrir la pena de la muerte. A través de dichos ejercicios el cuerpo se va librando del lastre hasta que *Teko achy* (la imperfección humana) va perdiendo su peso y el postulante, sin morir, ingresa en el *Yva* o *Yvy Mara ey* para lo cual cruza el mar que separa la tierra del paraíso. Esto lo hace en la maroma, como se dice en el Capítulo VIII, a cargo del Loro del discreto hablar. Previamente, el postulante debe hacer una larga peregrinación por el mundo que termina en *Para Guachu Rapyta*, el origen del Mar grande, que es la última etapa terrestre del viaje.

Los anales de los Mbyá recopilados por Cadogan contienen casos de seres privilegiados que alcanzaron la *aguyjé* en la tierra, después de haberse dedicado a la misión de médicos agoreros en los grupos a su cargo. Son venerados como *Tupá Mirí* y Cadogan compara su posición a la de los santos de la Iglesia Católica. Por ejemplo, señala que de una tal *Takuá Verá Chy Eté* se dice que obtuvo la perfección danzando y cantando himnos en honor de los huesos de un hijo que se le había muerto:

“Depositó *Takuá Verá Chy Eté* los huesos del que portara la vara en un recipiente de cañas trenzadas. Cantó, oró, danzó en honor de ellos. Obtuvo con ellos una gracia divina; con ellos se hizo acreedora a la resurrección; hizo que circulara por los huesos el decir. Los Seres Buenos iluminaron el cadáver, llamaron a *Takuá Verá*”⁶⁶³. *Takuá Verá* era el hijo, quien ascendió al paraíso acompañado de su madre.

Otro caso contado por Cadogan es el de *Karai Chapa* quien al terminar su peregrinación cruzó solo el mar que separa la tierra del paraíso. Dejó en la tierra a su esposa por sospechar que le era infiel.⁶⁶⁴ Cuando regresó, confirmó tal infidelidad y abandonó definitivamente a su mujer y ascendió solo al paraíso.

Un tal *Karai Katu* en el trayecto de su peregrinación fundó el pueblo de *Tava'i* para permanecer allí un tiempo, fortalecer su espíritu y el de sus seguidores, sembrar y cosechar productos para el largo viaje hacia el mar. Pero la imprevista llegada de los españoles lo hizo abandonar la población que acababa de fundar y seguir el viaje, dejando en ese lugar plantas

⁶⁶¹ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, p. 119.

⁶⁶² CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. VIII, p. 141.

⁶⁶³ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. XVI, p. 229.

⁶⁶⁴ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. XVI, p. 230.

milagrosas de tabaco que, según dicen los Mbyá, existen aún hoy y pueden ser halladas por los que se dedican fervorosamente a las prácticas religiosas y son médicos agoreros.⁶⁶⁵

Señala Cadogan que puede decirse que estos héroes divinizados antes mencionados, además de otros como Kuarachy Ju, Kuarachy Ete y Kapitá Chiku “[...] obtuvieron aguyjé y ascendieron al paraíso después de la Conquista.”⁶⁶⁶ Karai Ru Eté Mirí, en cambio, lo hizo antes de la misma. Esta aseveración en uno u otro sentido la desprende de detalles contenidos en sus respectivos mitos. Esto lo confirma la afirmación de los dirigentes acerca de que el origen del Mar Grande (*Para Guachu Rapyta*) está situado allende *Kurutué Reté* (País de los portugueses) como Cadogan explica también en el capítulo VIII antes mencionado.

Según Cadogan posiblemente esos héroes eran médicos agoreros pues siendo evidente la tenacidad con que los Mbyá se aferraban a su lengua, religión y tradiciones y por los esfuerzos tendientes a evitar la dominación española y las asimilaciones culturales, seguramente conducían a sus tribus en un éxodo al mar para salvarlas de ese dominio. Manifiesta Cadogan que una prolija investigación sobre esos caudillos religiosos arrojaría luz sobre las grandes migraciones guaraníes en busca de la Tierra sin Mal, de tan funestas consecuencias sobre el cuerpo político-social de la raza y sus causas:

“Las causas de estas migraciones, sin embargo, existían ya antes de la Conquista, según lo comprueba el mito Karai Ru Ete Mirí, y los datos aportados por Montoya en la Conquista Espiritual (1989:132) sobre la veneración de los esqueletos y la reencarnación del espíritu en los mismos. Esto confirma las deducciones de Schaden (Mitología Heróica, Sao Paulo, 1946), aunque él aún ignoraba las tradiciones religiosas de los Mbyá cuando escribió su tesis. Los datos contenidos en el mito de Karai Ru Ete Mirí que he escuchado, inducen a creer que su divinización antecede en mucho a la de los demás héroes divinizados. Él es el creador del kochi, cerdo montés grande; envía espíritus a la tierra para encarnarse, y tiene su morada en una isla situada en medio del mar, según se colige de la leyenda transcripta en el capítulo XVIII, titulada “El que se prendó de una marrana”. Fue en Yvy Mbyte, “el centro de la tierra, que se dedicó a los ejercicios espirituales: [...]”⁶⁶⁷

2. Karai Ru Eté Mirí, el dueño de los cerdos, comenzó primeramente a dedicarse a la obtención de fervor en el Centro de la Tierra. Luego fue a Yvy Katú.

Entre los afluentes del Paraná obtuvo aguyjé y se trasladó allende el Mar Grande, donde juntó tierra milagrosa, indestructible.

3. El volverá a hacer cantar a sus hermanos menores en Yvy Mbyté, contará sus aventuras a los que permanecieron en Yvy Mbyté.

No fueron todos sus compueblanos; no toda la carne se regeneró.”⁶⁶⁸

En la estrofa 2 de esa leyenda se transcribe una alusión indirecta a la Tierra sin Mal, por su ubicación allende el Mar Grande y su caracterización de tierra milagrosa e indestructible. En la estrofa se manifiesta la concepción mbyá de la Tierra sin Mal, ubicada al este, cruzando el Gran Mar. El centro de la tierra, en cambio, donde otros consideraban encontrar la Tierra sin Mal, en guaraní se dice *Yvy Mbyte*. Allí sólo obtuvo el fervor que luego lo llevaría a la *aguyjé* necesaria para ir allende el Mar.

Su regreso a *Yvy Mbyté* para hacer cantar a sus hermanos menores, aparentemente señala su intención de que también ellos alcanzaran la *aguyjé* para poder ir a la Tierra sin Mal, con lo cual es clara la diferenciación entre *Yvy Mbyté*, en el centro de la tierra, y la Tierra sin Mal, más allá del mar. “No fueron todos sus compueblanos” significa que la Tierra sin Mal no es asequible a todos pues no toda la carne se regenera, en alusión al tema de la resurrección. En ciertos casos, al no poder llegar a la Tierra sin Mal sin morir, la resurrección era otra posibilidad para hacerlo como fue el caso de *Takuá Verá*.

⁶⁶⁵ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. XVI, p. 230.

⁶⁶⁶ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. XVI, p. 230.

⁶⁶⁷ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. XVI, p. 231.

⁶⁶⁸ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. XVI, p. 233.

En el capítulo dedicado a los héroes divinizados Cadogan hace una referencia más extensa y detallada: el caso de la *aguyjé* del Capitán *Chikú*, relatado a Cadogan por el cacique Pablo Vera. *Kuarachy Eté* dio asiento a *Chikú* en la casa de las plegarias (*opy*) donde se dedicó a obtener la gracia para lo cual cantó, danzó, oró y pidió la inmortalidad, el estado en que no se puede sufrir mal alguno. Se alimentó de harina de maíz. Su mujer era la hija de *Kuarachy Eté*. Como no cumplieron perfectamente con el fervor religioso, *Chikú* y su esposa fueron castigados por el Padre: después de haber nacido el hijo de *Chikú*, *Kuarachy Eté* hizo que se encarnase en el cuerpo de su nieto el alma de un jaguar. Luego *Chikú*, pasó por Asunción “mezclándose con los que no son nuestros paisanos. Aunque anduvo entre ellos él seguía cantando entre los extranjeros”. Ante esta conducta los extranjeros lo apresaron. Pero finalmente después de todas estas dificultades *Chikú* obtuvo la perfección: “[...] de las palmas de sus manos y las plantas de sus pies brotaron llamas; su corazón se iluminó con el reflejo de la sabiduría; su cuerpo divino se convirtió en rocío incorruptible, su adorno de plumas se cubrió de rocío; las flores de su coronilla eran llamas y rocío.”⁶⁶⁹

Lo más importante que se puede deducir del texto es que *Kuarachy Eté* había obtenido ya la *aguyjé* y volvía de *Yvy Mará ey*, la Tierra sin Mal, para vigilar las prácticas religiosas de su yerno. En forma similar sucede en el relato de *Karai Ru Eté* que regresa a ese lugar para hacer cantar a sus hermanos menores que estaban en el centro de la tierra.

Es de destacar la importancia que los guaraníes daban a la búsqueda de una vida eterna. En una parte de *Ayvu Rapyta* referido a las características de los médicos agoreros de los Mbyá se indica:

“[...] debemos dedicarnos con fervor a la obtención de la vida imperecedera.”⁶⁷⁰

En el capítulo en que Cadogan reúne cuentos, leyendas, cantos infantiles y saludos de los Mbyá, se lee:

“Un señor que buscaba fervor religioso estaba en la casa de las plegarias. Cantaba, oraba, se esforzaba en pos de la inmortalidad”⁶⁷¹

Este tipo de expresiones se reitera muy frecuentemente a lo largo de toda la recopilación hecha por Cadogan, lo cual nos muestra que el tema de buscar la inmortalidad en la morada de la Tierra sin Mal estaba en el centro de su religiosidad.

El etnógrafo teuco-brasileño Egon Schaden fallecido en 1991, había sido alumno de Lévi Strauss cuando éste era profesor de Sociología en la Universidad de San Pablo (1934-1937). Sin embargo Schaden, muy crítico del estudio Levi-straussiano, se declaró seguidor del antropólogo Boas.

Cadogan y Nimuendajú fueron los descubridores de una faceta desconocida en la historia de las religiones de América tropical: los mitos de la creación. Pero esos datos llegaron gracias a la intuición y apoyo de E. Schaden. Éste fue recibido con todos los ritos en el mismo grupo y familia de los *Apapokúva* que Nimuendajú. Éste fue para Schaden su hermano mayor tanto como persona como en los estudios etnológicos. En 1947 Schaden recibió el bautismo guaraní en la aldea de Araribá, actualmente denominado Puesto indígena Curt Nimuendajú. Recibió el nombre guaraní de Avanimondiyá.

En 1954 publicó su obra en portugués *Aspectos Fundamentais de la Cultura guaraní*.

No podemos dejar de recurrir a Schaden para el conocimiento del tema de la Tierra sin Mal pues su convivencia entre los diferentes subgrupos Guaraníes, especialmente los *Kayová* del sur del Matto Grosso, y la visita a otros como los Mbyá-guaraní del este paraguayo con la compañía de Cadogan, le permitió “aprehender” un enorme bagaje de conocimientos sobre la cultura y el proceso de aculturación de los Guaraníes y en especial en el aspecto de la religión y las creencias.

Al comienzo de su obra señala que los guaraníes del Brasil meridional pueden dividirse en

⁶⁶⁹ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. XVI, p. 237.

⁶⁷⁰ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. IX, p. 151.

⁶⁷¹ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. XVIII, p. 245.

tres grupos: los *Ñandéva*, a los cuales pertenecen los *Apapokúva*; los *Mbyá* y los *Kayová* que no se autodenominan guaraní frente a extraños. De los dos primeros grupos ya hablamos al referirnos a Nimuendajú y Cadogan respectivamente. Los *Kayová* se confinan a una serie de aldeas al sur del Matto Grosso y en regiones contiguas del Paraguay.

Por encima de las diferencias indiscutibles que hay entre los miembros de los tres grandes grupos Guaraníes, según Schaden “[...] hay un fondo común de elementos idénticos o semejantes en virtud del cual todos los grupos se presentan como unidad en oposición a otras tribus, incluso de la familia tupí-guaraní.”⁶⁷²

Schaden prefirió estudiar el conglomerado como un todo procurando ver lo que tiene de común y característico en algunos de sus aspectos básicos y en sus reacciones a los contactos con culturas diversas. Sin embargo, no dejó de lado señalar las diferencias entre los tres grupos. Respecto de la Tierra sin Mal, por ejemplo, en el primer capítulo señala que no hay noticia de que los *Kayová* hayan llegado en sus migraciones a la costa del Atlántico.

Al momento de escribir su obra, Schaden señaló que las migraciones más recientes fueron las de algunos de los grupos *Mbyá* desde el este paraguayo y noreste argentino hasta el litoral de San Pablo.⁶⁷³

Los grandes males que preocupan y atormentan el espíritu de los Guaraníes actuales al igual que los del pasado se reducen a dos: las numerosas enfermedades y más aún la idea mítica del fin del mundo.⁶⁷⁴ Poco antes de ser destruido el mundo, se realizará el viaje de los muertos a la Tierra sin Mal.

Según Schaden toda la religiosidad guaraní gravita en torno de la idea de redención ya sea en forma transitiva (a través del renacimiento o reencarnación), o en forma definitiva por la *aguyjé* o perfección, condición necesaria para ir a la Tierra sin Mal.⁶⁷⁵ Nótese además la idea de que también los muertos viajarán a la Tierra sin Mal.

Por supuesto, creemos que tenía y tiene más peso la redención definitiva en la Tierra sin Mal por lo cual su concepto se dio interrumpidamente desde la época prehispánica hasta la actualidad. Tanto es así que Schaden pudo rastrear diferentes cantos folklóricos donde en algunas de sus estrofas se hace presente el deseo de buscar el Paraíso, la Tierra sin Mal, más allá del mar. Así, por ejemplo: “*Queremos ir para el otro lado del mar, para chupar caña dulce*”⁶⁷⁶ (la miel era un elemento muy destacado tanto para resistir en el camino hacia la Tierra sin Mal como en ésta misma).

En otro canto se expresa: “*Vamos nosotros dos juntos, mi sobrino, a atravesar el mar, vamos a inclinarnos, vámonos a la tierra juntos.*”⁶⁷⁷

Por otra parte he podido rastrear muchas referencias a la Tierra sin Mal y a la redención en muchos chamamés en Corrientes que indica cuán importantes eran esos conceptos como para determinar una perduración tan arraigada. Pero no nos detendremos en este aspecto que excede los límites del presente trabajo.

En la obra de Schaden a la que estamos haciendo referencia, el capítulo titulado “El mito del paraíso en la cultura y en la vida guaraní” es importantísimo para el conocimiento de la creencia en la Tierra sin Mal. El aporte más grande de Schaden a ese tema es el de haber señalado detalles de diferenciación entre unos y otros grupos Guaraníes acerca de dicha concepción y además el de haber establecido una estrecha vinculación entre las representaciones míticas guaraníes (Diluvio, Incendio Universal, etc.), que gozan de una gran importancia, y la Tierra sin Mal.

Lo dicho en último término se verifica desde tiempos remotos hasta la actualidad. Para los Guaraníes la tierra está condenada a la destrucción en un futuro más o menos próximo, de lo cual surge la necesidad psicológica de buscar una tabla de salvación que el guaraní encontró en el

⁶⁷² SCHADEN, Egon, *Aspectos Fundamentales de la Cultura guaraní*, Asunción, Universidad Católica-Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. 28, 1998, capítulo I, p. 31

⁶⁷³ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, pp. 20-22.

⁶⁷⁴ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, p. 153.

⁶⁷⁵ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, p. 173.

⁶⁷⁶ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, p. 187.

⁶⁷⁷ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, p. 187.

mito de la Tierra sin Males, hoy elemento genuino de su cultura.⁶⁷⁸

Según Schaden, de esta manera el espíritu guaraní oscila entre el sentimiento de terror ante el inevitable cataclismo y la esperanza de alcanzar el paraíso: “*Tal vez por eso la idea de redención se haya vuelto tan relevante en la religión tribal.*”⁶⁷⁹

Señala Schaden que con la afirmación de que el mito de la Tierra sin Mal es un elemento genuinamente guaraní no se pretende ignorar concepciones similares en otras culturas autóctonas sudamericanas, especialmente en el tronco tupí-guaraní. Schaden menciona el mito de Tierra Bonita (*tenetehára*) la Fuente de la Juventud de los Aruák de América central; las Islas Afortunadas de los Karaib; el Huerto del Paraíso de los Payaguá (tal vez con influencia cristiana), etc.

Pero “[...] *en ninguna tribu esta tradición mítica llegó a tener el lugar que le cupo entre los guaraní, en cuya religión vino a ocupar posición central principalmente en virtud de la manera como se asoció con el mito de la destrucción del mundo futuro. [...]*”⁶⁸⁰

Según Schaden, al momento de estudiarlos, los movimientos migratorios en busca de la Tierra sin Mal continuaban especialmente entre los Mbyá; son los únicos que la buscan en el este, el resto lo hacen en el cenit.

Para Schaden la concepción fundamental de la que deriva la creencia en el Paraíso o Tierra sin Mal es la *aguydjé* (bienaventuranza, perfección y victoria). Todos desean llegar a la Tierra sin Mal sin morir y su obtención depende del cumplimiento de prescripciones religiosas, morales o mágicas. Al principio su representación mítica era una especie de Isla de la Felicidad en medio del océano lejano a la cual llegaba una gran cuerda y donde no había muerte. Allí se vivía en comunión espiritual con los dioses y se lograba la inmortalidad. En principio no fue una huida de un cataclismo. Según Schaden, en contacto con el cristianismo, la idea de cataclismo se fue tornando cada vez más fuerte.

Cabe destacar que el “Paraíso guaraní” adquirió muy variadas formas por lo cual es evidente la complejidad de su estudio Esa multiplicidad se halla en correspondencia con la variedad de denominaciones que recibió y de las cuales Schaden dio varios ejemplos.⁶⁸¹

Para los Ñandéva es la tierra de su héroe divinizado *Ñanderykéy* y llaman a la Tierra sin Mal *Yvynomimbyré* (“tierra en la que la gente se esconde”). El nombre *Yvy-mará-ey* (Tierra sin Mal) o *Yváy* (cielo) se usan también entre los Ñandéva y Cadogan las registró también en otras regiones. Los guaraníes paraguayos le dicen *Mbáéveráguasú*.

Para los tres grupos de Guaraníes coincide la idea de que el Paraíso o Tierra sin Mal es un lugar de seguridad, donde sus habitantes no deben temer ni la enfermedad ni la muerte ni el hambre ni la pobreza. No necesariamente es ausencia de trabajo. Generalmente se trabaja pero sin esfuerzo y sin pena.

Schaden hizo una minuciosa investigación sobre la referencia del mito del paraíso en cada uno de los tres grandes subgrupos. Aquí sólo mencionaremos algunos de los elementos por él consignados.

Entre los Ñandéva, el Paraíso se halla en el mar como una Isla de la Felicidad a la que se llega por ayunos y por el fervor en los cantos y oraciones. Allí se usa el adorno de plumas; se bailan las danzas religiosas. Antiguamente para los Ñandéva el Paraíso era accesible a todos y muchos encontraban el camino para viajar hasta donde se halla *Ñanderykéy*. Pero los Guaraníes actuales dicen que alcanzarán la Tierra sin Mal sólo después de la muerte pues están llenos de debilidades y vicios. Más recientemente, la mayoría de los Ñandéva la localizan en el cenit. Diferencian entre cielo propiamente dicho (*Yváy*, reino de *Ñanderuvusú* y *Mbáekuaá*) y un poco más abajo la Tierra sin Mal (*yvy mara'ey* o *Yvy ñomimbyré* donde gobierna *Ñanderykéy* asistido por *Tyvyr* hijo de *Mbáekuaá*. Allí no se trabaja.

El mito de la Tierra sin Mal es muy importante entre el subgrupo *Mbyá*; actualmente son los únicos que se dirigen hacia el litoral en su búsqueda. Este grupo es importante para nuestro

⁶⁷⁸ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, p.189.

⁶⁷⁹ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, Cap. X, p.190.

⁶⁸⁰ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, Cap. X, nota 1, pp.189-190.

⁶⁸¹ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, Cap. X, p.194.

estudio porque en sus miembros, especialmente los estudiados por Cadogan en el Paraguay oriental (Guairá) no se pudo hallar influencia jesuítica. Los Mbyá ponen mayor énfasis en la *aguyjé* como perfección espiritual y física. Para los Mbyá, según Schaden, el ideal del paraíso es esencialmente religioso, menos preocupados por un lugar, un refugio frente a los cataclismos del futuro. Para los Mbyá en migración, el paraíso, según lo señalan los chamanes, es un huerto sin mosquitos ni víboras ni fieras ni plagas; con árboles frutales y buena tierra, rica en caza. En esa tierra se trabaja. Como es el grupo con menor contacto cristiano, es el que conserva mejor el conjunto de ceremonias ligadas a dicho mito.

En lo referente al subgrupo *Kayová*, hace decenios emprendieron la migración hacia el este. Según Schaden, si bien la aspiración religiosa a la Tierra sin Mal está presente, aumenta su importancia en situaciones de crisis.

Luego de analizar el concepto del paraíso guaraní en los tres subgrupos mencionados, Schaden llega a la conclusión de que hay factores responsables de la activación del mito que pueden reducirse a tres: 1) un profundo anhelo religioso, manifestación del profundo misticismo de la religión guaraní; 2) la cataclismología, el terror a la próxima destrucción del mundo; 3) el estado de *deprivatio* ocasionados por los contactos culturales. Pero en cada subgrupo los tres factores no son uniformes; puede predominar uno u otro.⁶⁸²

También es importante el estudio de Hélène Clastres sobre la Tierra sin Mal.⁶⁸³ Vale decir que Clastres establece diferencias entre los tupí-guaraníes y los guaraníes. A los tupí los ubica en el siglo XVI en un área geográfica muy vasta: en la parte media e inferior de la cuenca del Amazonas y de los principales afluentes de la costa derecha y sobre un amplio litoral atlántico desde la desembocadura del Amazonas hasta Cananea. A los Guaraníes los ubica en la porción del litoral entre Cananea y Río Grande do Sur y en el interior de los ríos Paraná, Uruguay y Paraguay. Se distribuían hasta el sur de la confluencia de los ríos Paraguay y Paraná a lo largo de la costa este del Paraguay y sobre las dos del Paraná.

Los destinos de uno y otro grupo, según Clastres, también fueron diferentes. De los Tupí a comienzos del siglo XVIII ya no quedaba ni una tribu. Muchos guaraníes, en cambio, se establecieron en las misiones y otras tribus guaraníes se habían mantenido lejos de los jesuitas y de los colonos y permanecieron en la selva por lo que se los denominó *Caaiguá* o *Cainguá* (gente de la selva). De éstos descienden los tres grupos Guaraníes actuales del Paraguay (*Mbyá*, *Chiripá* y *Pa'i*) y los de Brasil: *Apapokúva*. De estos grupos, según Cadogan y Schaden, los Mbyá son los que tuvieron menor influencia del cristianismo y de sus tradiciones, por lo tanto, por ellos pueden conocerse un poco más las antiguas tradiciones previas a la llegada del cristianismo. Para Clastres, en cambio, en forma claramente contraria a Schaden, no hay tantas diferencias entre los tres grupos: Chiripá, Mbyá y Apapokúva.

Pero aquí nos importa indicar la principal diferencia que Clastres señala entre tupí-guaraníes y Guaraníes en relación a la creencia de la Tierra sin Mal en la antigüedad. Clastres toma el antiguo tema de la Tierra sin Mal, del que, según ella, atestiguan todos los Tupí-guaraníes, como un hilo conductor ya que hoy también los Guaraníes hablan de la Tierra sin Mal. En su obra Clastres se propuso como primera tarea, la de tratar de comprender la significación que aquélla tenía en ese momento, cuando eran fuertes y libres, en un contexto histórico y cultural diferente del actual; tratar de entender si “las bellas palabras” que hoy dicen los Guaraníes son o no suyas y, si cambiaron, cómo lo hicieron.⁶⁸⁴

Según Clastres⁶⁸⁵ antes de la conquista española hubo numerosas migraciones entre los tupí-guaraní motivadas por tres tipos de causas: ecológicas, económicas o míticas. También se dieron en época colonial con el fin de alcanzar la Tierra sin Mal de las cuales la más antigua data de 1539⁶⁸⁶ y duró unos diez años.

⁶⁸² SCHADEN, E., *Op. Cit.*, Cap. X, p. 207.

⁶⁸³ CLASTRES, Hélène, *La Tierra sin Mal. El profetismo tupi-guaraní*, Bs.As., Ediciones del Sol – Ediciones de Aquí a la vuelta, 1989.

⁶⁸⁴ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, p. 14.

⁶⁸⁵ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, p. 69.

⁶⁸⁶ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, p. 70.

En cambio, entre los guaraníes no hubo, según Clastres, grandes migraciones en la misma época que los Tupí. Las únicas migraciones religiosas post-colombinas guaraníes datarían del siglo XIX y Clastres menciona varias que se dieron en las tribus del sur del Matto Grosso.⁶⁸⁷

Para Clastres sólo hubo profetismo, o sea una verdadera búsqueda de la Tierra sin Mal con sentido religioso, entre los Tupí-guaraníes. Entre los Guaraníes, según la autora, la búsqueda fue más de un poder político, no tanto una preocupación religiosa. De ese modo, consideró políticos a los levantamientos de Oberá y Guiraverá. Según Clastres, en la época en que se produjeron no fueron levantamientos religiosos en defensa de su modo de ser, que en ese entonces según ella se conservaba intacto, sino de su poder. Con lo cual opone al profetismo tupí-guaraní (que según su opinión propicia una dispersión de la sociedad y negación de sus leyes) al mesianismo de los movimientos Guaraníes que en búsqueda de un poder político busca la cohesión de la sociedad guaraní. No adhiero a esta idea de Clastres pero la crítica de su postura excede a este trabajo. Sólo debo señalar que a lo largo del estudio hecho sobre los Guaraníes queda claro que es mayormente de la experiencia religiosa guaraní de donde surge la búsqueda de la Tierra sin Mal. Por otra parte, los estudios sobre migraciones en búsqueda de la Tierra sin Mal no muestran dispersión de la sociedad como señala Clastres, sino, por el contrario, la cohesión de los grupos que migran con un mismo objetivo

En relación a la concepción de la Tierra sin Mal cabe destacar cuál es el concepto de Mal entre los guaraníes: en primer lugar es la ignorancia, el no saber, el no desenvolvimiento o alienación de lo que se es o se está destinado a ser⁶⁸⁸. En segundo lugar se identifica también con la ira, la cólera⁶⁸⁹ y tanto es así que la ira es la personificación misma del mal; lleva incluso a traducirse la concepción de demonio del cristianismo como "Ser Colérico" (*Mba'e Pochy*).

El estudioso Bartomeu Meliá analizando el complejo que envuelve la Tierra sin Mal concluye que la tierra perfecta y la perfección personal son alcanzados allí, donde la reciprocidad se establece y es practicada constantemente, lo cual se torna posible en la medida en que los guaraníes mantienen los espacios territoriales adecuados para su producción económica⁶⁹⁰. De este modo si la búsqueda de la Tierra sin Mal intenta garantizar la permanencia de esas relaciones, no puede ser en sí una búsqueda de carácter utópico pues tiene un lugar firme en esta tierra. En la descripción que los guaraníes actuales hacen de esa tierra hacen notar características ecológicas y económicas.

Graciela Chamorro considera que no existe en el imaginario o religión de los guaraníes la idea de un héroe cultural nativo salvador que cargara con los pecados de la humanidad; no conocen ni la salvación ni el perdón de los pecados, pero sí, en cambio, se da una gran importancia a la concepción del eterno caminar en búsqueda de la Tierra sin Mal.⁶⁹¹

En el pasado la búsqueda de la Tierra sin Mal era una meta real, dinamizada por una economía de reciprocidad siempre actuante y por un deseo siempre renovado de perfección de la persona, lo que no excluyó una motivación mística para el estar en camino característico de lo guaraní.

En la actualidad "su estar en camino" es más una ritualización de ese antiguo modo de ser que la ocupación de una Tierra sin Mal. La despotencialización actual de la metáfora de la Tierra sin Mal es el resultado de una reducción del campo de acción de la palabra provocada por una historia de opresión que obliga a ritualizar lo que no se puede transformar. Actualmente la búsqueda de la Tierra sin Mal, aún la más ritualizada, no es un simple retorno conservador a estructuras sociales y religiosas tradicionales sino una forma de contestación al sistema neocolonial⁶⁹².

Graciela Chamorro recogió algunas canciones mbya-guaraníes de San Pablo y Río de Janeiro (Brasil) en las cuales se hace referencia a la Tierra sin Mal más allá del océano y a la

⁶⁸⁷ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, pp. 94-98.

⁶⁸⁸ CHAMORRO, Graciela: *Op.Cit.*, pp. 139-143.

⁶⁸⁹ CHAMORRO, Graciela: *Op.Cit.* pp. 143-146.

⁶⁹⁰ MELIÁ, Bartomeu, *Experiencia Religiosa...*

⁶⁹¹ CHAMORRO, Graciela: *Op.Cit.*

⁶⁹² CHAMORRO, Graciela, *Op.Cit.*, p. 158.

necesidad de tener una actitud religiosa (rezos y reverencias a Dios) para alacanzarla:

*“Mi hermanito
Mi hermanito, hermanito mio que te fuiste
Vuelva pronto, vuelva pronto para irnos
Para irnos juntitos, para irnos juntitos
Reverenciando a Dios, al otro lado del océano”*

*“Nuestro Padre
Nuestro Padre Enséñanos cómo llegar a tu morada
Nuestro Padre Enséñanos cómo llegar a tu morada
Déjanos rezar, déjanos rezar
Para cruzar al otro lado del océano
Para cruzar al otro lado del océano
Haciendo reverencia, haciendo reverencia
Para cruzar al otro lado del océano”⁶⁹³*

9.5 Los conceptos de reencarnación y resurrección entre los guaraníes en la etnografía del siglo XX.

En primer lugar veamos qué sucede al respecto con los Apapokúva para lo cual volvemos a recurrir a la obra de Nimuendajú. En el capítulo referido a la religión de la parcialidad mencionada señala que los Guaraníes tienen más miedo a los muertos que a la muerte. Convencidos de que ha llegado el fin de su vida muestran admirable sangre fría: *“Su causa fundamental reside en el temperamento de los indios, reforzado considerablemente por sus concepciones religiosas. Al guaraní no le amenaza ningún purgatorio ni infierno y está seguro del destino de su alma, sin la menor sombra de duda. [...]”*⁶⁹⁴ El moribundo da a conocer a sus familiares sus últimas disposiciones y hasta que se le quiebra la voz, canta su canción *paie* si la tiene. Rechaza todo intento de consuelo, de engaños acerca de que no morirá y hasta las medicinas. Debe y quiere morir lo antes posible. Agrega Nimuendajú: *“Tampoco la separación de los seres queridos le causa tristeza porque la creencia en la reencarnación le ofrece la posibilidad de reunirse con los suyos al cabo de cierto tiempo. [...]”*⁶⁹⁵ Nimuendajú fue testigo de muchas muertes de indígenas afrontadas de esta manera.

Contrasta la actitud serena ante la muerte del que muere con el comportamiento de las personas más o menos allegadas al muerto que asumen una actitud más apasionada. Cuando se acerca la muerte, todo el grupo se convoca alrededor del moribundo. Los *paie* cantan sus cantos y especialmente las mujeres los acompañan con llantos y sollozos que se van entrecortando. No deja de oírse el compás de la *mbaraká*. Cuando se produce la muerte, el *paie* que se halla a la cabecera deja el canto acelerado del *Yvyraiýá* y pasa a entonar el ceremonioso *Ñeéngarai* que da comienzo a un tumultuoso entrevero. Los parientes se abrazan y lloran, se dejan caer; otros saltan y corren con un llanto más acompasado para atraer la atención de los que aún no se han enterado de la muerte. Suena en forma clara y festiva el *Ñeéngarai* con el cual el chamán acompaña al alma al más allá.

El cuerpo se coloca en un ataúd tallado en un tronco de cedro de dos metros de largo. Se lo lleva a la casa del difunto para ser colocado sobre dos horquetas y es velado. Luego se lo entierra en el cementerio cercano con la cara vuelta hacia el este. El chamán canta sobre la tumba ya cerrada y con su *mbaraká* o sus manos hace un movimiento ascendente en espiral⁶⁹⁶

Enseguida después de la muerte, el alma, según la creencia apapokuvá se divide nuevamente en sus dos componentes: el *ayvukué* y el *asyiguá*. El primero, en los niños pequeños

⁶⁹³ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 181

⁶⁹⁴ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, Cap. III, p. 57.

⁶⁹⁵ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, p. 57.

⁶⁹⁶ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, pp. 57-58.

que aún no hayan mostrado actitud atribuible al *asyguá*, o sea ninguna relación con el alma animal, vuelve inmediatamente a la Tierra sin Mal. El alma sólo tiene que ocuparse de que en su camino no se despierte *Añay*, demonio que tiende su hamaca cruzando el camino: allí duerme. El alma debe pasar con cuidado por encima de él porque si lo despierta el *Añay* lo devorará. Luego debe pasar el obstáculo de la lechuza que deja pasar sin dificultad al alma infantil. Finalmente ésta puede llegar a la Tierra sin Mal. Las almas de los adultos no pueden llegar a ella y su morada se encuentra justo antes de la Tierra sin Mal. Cuando tienen suerte y pasan inadvertidos por *Añay* que se encuentra en su hamaca, la lechuza a gritos los delata llamando a las almas de los demás difuntos que acuden a saludarlo y no lo dejan seguir. Debe quedarse allí viviendo en forma similar a esta categoría de alma *Tarykué* (pretérito de perder, extraviar).

El *asyguá* o alma animal, en cambio, después de la muerte se transforma en *anguéry* que causa terror a los Apapokúva y al que se trata de eliminar como a un animal feroz.⁶⁹⁷

Luego de explicar esta composición de dos elementos en la conformación del alma (según Nimuendajú esas dos no representan la oposición entre el bien y el mal sino entre los diferentes temperamentos humanos: el flemático melancólico y el sanguíneo colérico que en las diferentes versiones del mito de los gemelos se expresa en los temperamentos respectivos de los hermanos), Nimuendajú señala cuál es la concepción del *renacimiento* o *reencarnación* (*oikové yevý*) que según el estudioso conforma uno de los dos puntos característicos de la creencia Apapokúva. Veremos con Cadogan, que se da del mismo modo en los Mbyá:

"[...] Lo que puede renacer es el ayvukué. Las circunstancias que pueden provocar un renacimiento son, en primer lugar, el propio deseo del moribundo, su 'voluntad de vivir'. Si él muere con un ardiente deseo insatisfecho o ha dejado sobre la tierra personas que ha amado profundamente, su ayvukué no emprenderá el viaje al más allá, sobre todo si la muerte ha sido violenta y repentina y ningún canto de paié ha guiado el alma por el camino apropiado. Entonces deambula sin pausa por la vecindad de sus seres queridos, hasta que es cogida por la danza yoasa y entregada al dios de la tempestad o bien renace en el cuerpo de un niño, gracias a una mujer de su parentela."

*"La gran tristeza de los parientes tampoco permite al alma emprender su camino hacia el más allá favoreciendo su renacimiento. El paié encargado de encontrar el nombre o sea la identificación del recién nacido, reconoce enséguida el ayvukué renacido y los parientes se alegran al saber que aquél por quien lloraban ya ha vuelto entre ellos. Siendo tan grande la mortalidad infantil entre los Apapokúva, a menudo puede oírse cuando un niño muere poco después de su nacimiento: fulano o mengano ha venido a visitarnos solamente porque lo hemos llorado mucho, pero ha vuelto a dejarnos porque ya no puede acostumbrarse a esta vida."*⁶⁹⁸

A veces el alma de los padres de una persona renace en los hijos de ésta por lo que para esos niños serían los abuelos de sí mismos y se los llama *tuiá* (viejo). Nimuendajú confiesa sospechar que su padre adoptivo guaraní, que así lo llamaba, creía que él lo era. Nimuendajú presenta un interesante relato para esclarecer la creencia de los Apapokúva en la reencarnación.⁶⁹⁹

En cuanto al concepto de resurrección de los muertos entre los Apapokúva, Nimuendajú no se refiere extensamente. La referencia más importante a dicho concepto es la que se halla en el mito de los gemelos. *Tyvýry*, el hermano menor, desea fervientemente mamar del pecho de su madre muerta, por lo que su hermano mayor *Ñanderykéy* procura resucitar a su madre a partir de sus despojos ordenando sus huesos y formando un cuerpo con tierra. Cuando estaba su obra casi terminada el menor se lanzó torpemente sobre su madre para mamar y estropeó el trabajo de su hermano que no pudo resucitar a la madre.⁷⁰⁰

Con este episodio del mito queda fundada la creencia en la resurrección entre los indios pero sólo como una posibilidad y no como una garantía.

En el mito de los gemelos de los Apapokúva comprendido entre los mitos de la creación y

⁶⁹⁷ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, pp. 59-63.

⁶⁹⁸ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, capítulo III, pp. 65-66.

⁶⁹⁹ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, pp. 66-69.

⁷⁰⁰ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, capítulo III, p.78.

destrucción del mundo, en un episodio se habla de la muerte y resurrección de *Ñanderykey*. Éste es muerto para Añay quien lo colocó en el fondo de una cesta:

*“Puso a Ñanderykéy en el fondo de su canasta, encima puso a los cuatí y (después) hizo un camino para llevárselo. Y él vino levantó la canasta. [...] Lo llevó lejos, [...]”*⁷⁰¹

*“Y el hermanito vino, quitó a los cuatí que estaban encima de su hermano, sopló a su hermano en el vértice de la cabeza y lo resucitó. [...]”*⁷⁰²

Estos elementos mitológicos son las únicas, aunque importantes, referencias a la resurrección entre los Apapokúva que menciona Nimuendajú.

Veamos ahora algunas referencias al concepto de la resurrección entre los Guaraníes tal como lo revelan los textos míticos de los Mbyá recopilados por León Cadogan. Es fundamental al respecto el capítulo V referido a la paternidad y a la muerte. Aquí nos interesa lo referente a esta última. Al morir un miembro de una tribu Mbyá se entonan endechas fúnebres. La transcripta por Cadogan la oyó en Potrero Garcete. En ella el dirigente de la tribu a la pertenecía el muerto al que se dedica la endecha, se refiere al mensaje de *Ñamandú* a otros dioses en el cual se señalan los deberes de éstos para con los huesos de los muertos:

*“En esta manera habló Nuestro Primer Padre
a los verdaderos padres de las almas de sus hijos:
‘En virtud de haberse elevado el germen de la palabra,
y haber retornado a la morada de quien la enviara,
los huesos de quien portara la vara-insignia, aparentemente despreciados,
y no obstante hallarse aparentemente abandonados,
los iluminarás mansamente con la luz benéfica de tus relámpagos sin trueno
-en virtud de tu divinidad lo harás-
hasta que se hunda el espacio”.*⁷⁰³

En los versos arriba citados, se funda la futura conducta que deben tener los Guaraníes: no despreciar ni abandonar los huesos de los muertos pues el mismo Padre de los dioses, *Ñamandú*, ordenó eso a sus dioses.

Cita Cadogan que al comentar estos versos con un Mbyá guaraní Tomás de *Yvytuko*, éste le narró el mito de *Takúa Vera Chy Ete* (antes mencionado) y le recitó la siguiente estrofa:

*“Después de hundirse el espacio y al amanecer de una nueva era
yo he de hacer que circule la palabra nuevamente por los huesos de quienes portaran la
vara-insignia y haré que vuelvan a encarnarse las almas’, dijo Nuestro Primer Padre.”*⁷⁰⁴

En un principio los versos recitados por Tomás relativos a la resurrección de los huesos fueron considerados por Cadogan como de un origen no genuinamente autóctono por la semejanza de su contenido con la doctrina cristiana de la resurrección del cuerpo en el día del Juicio. A Cadogan esos versos también le parecían un argumento a favor de la concepción de la reencarnación presente entre los Apapokúva pero de cuya existencia Cadogan no encontró prueba en los textos esotéricos Mbyá-guaraníes. Sin embargo, más tarde, Cadogan cambió sus apreciaciones.

Cuando el mismo Tomás le permitió entrar a su *opy*, se encontró frente a una suerte de pequeño ataúd de cedro labrado con el esqueleto de una nieta de Tomás fallecida hacía unos años:

*“Son huesos de una niña que portaba el bambú en la danza ritual.
[...] que conservo con objeto de hacer esfuerzos en pos de mi fortaleza.”*⁷⁰⁵

La fortaleza era un requisito para alcanzar la *aguyjé*. Nótese que el mismo concepto aparece en el mito de *Takúa Chy Eté* en cuanto a que el cuidado de los huesos puede facilitar alcanzar el *aguyjé* y con esta perfección, la llegada a la Tierra sin Mal.

⁷⁰¹ NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, I-XXXII, p. 166.

⁷⁰² NIMUENDAJÚ, Curt, *Op. Cit.*, I-XXXII, p. 166.

⁷⁰³ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. V, pp. 85,87.

⁷⁰⁴ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. V, p. 87.

⁷⁰⁵ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. V, p. 87.

Tomás informó a Cadogan que la conservación de los huesos constituye una parte importante del culto de la raza guaraní pero que poco a poco estaba cayendo en desuso. También le refirió que el nombre que se daba al esqueleto de los muertos es *yvyra'i kánga y takuaryva'i kánga* utilizado por los dioses para referirse al cuerpo humano en los mensajes divinos que envían a los dirigentes religiosos.

Cadogan más tarde fue constatando que el cadáver es enterrado dentro de un cesto hecho con cañas hasta la putrefacción final de las carnes. Luego se lo exhuma, se lavan los huesos y se los guarda en un recipiente de cedro labrado. Si el cuidador de estos huesos cambiaba su lugar de residencia debía llevarlo al *opy*, lugar más importante dentro de un pueblo Mbyá.

Tomás le relató a Cadogan que durante una ceremonia fúnebre de su nieta, había recibido la orden de los dioses de no tirar los huesos. Tomás cumplió esa orden pues tenía la esperanza de que en un futuro su nieta resucitara o se reencarnara. Tomás decía que los huesos tratados de ese modo volvían a la vida para lo cual citó el caso de la dirigente divinizada *Takua Vera Chy Eté* antes mencionado que por entonar himnos sagrados alcanzó la *agujjé* y ascendió al paraíso con su hijo.

Cadogan pudo corroborar los datos que le aportara Tomás y además pudo averiguar que tampoco en la antigüedad se tiraban los huesos; se los sepultaba definitivamente por segunda vez, no sin antes haber conservado sus huesos a los cuales se les dirige cantos y plegarias y haber recibido un mensaje de los dioses en el que se comunicaba que resucitaría o no, o volvería a encarnarse en ellos el alma antes de hundirse el mundo. Esta costumbre ancestral guaraní confirma el origen autóctono de esos versos sagrados sobre el cuidado de los huesos.

En una endecha fúnebre de Patricio Benítez, dirigente religioso, se expresa el deseo de que sus huesos no se conviertan en tierra con lo cual se explicita también la esperanza en la resurrección:

*“Deseo vehementemente que mis huesos amados (por los dioses) no se conviertan (en tierra).”*⁷⁰⁶

En el mito de los Gemelos, que para los mbya son *Pa'i Rete Kuaray* (el sol) y su hermano menor *Jachyrá* (la luna), ya se manifestó el concepto de resurrección a partir de los huesos que se confirma la conducta de conservarlos y la creencia de la resurrección del ser a partir de los mismos:⁷⁰⁷ “[...] *recogió los huesos de su madre [...]*”⁷⁰⁸ y la madre resucitó. La impaciencia de su hermano *Jachyrá* por mamar de su madre destruyó esa obra de resurrección.

A continuación, la idea de resurrección frustrada de la madre se vincula con la de reencarnación:

*“Entonces, en vista de la imposibilidad de reconstruir los huesos de su madre, los arrojó por la selva. ‘Semejante a madre, súmete en sueño y vuelve a la vida!’; dijo, convirtiéndola en jaicha, en mbyku moteado. Es por eso que, hasta el presente, cuando una paca cae en una trampa, el sol no sale pronto, por remordimiento”*⁷⁰⁹

Y en el mismo mito nuevamente aparece la idea de la resurrección a partir de los huesos; *Kuaray* resucitó a su hermano menor devorado por *Charía*:

“Habiendo recogido los huesos, se los llevó y rehizo a su hermano menor e hizo que se volviese a encarnar el alma; [...]”

*“Es solamente debido al hecho de haberle *Charía* devorado que hasta el presente la luna desaparece, sólo por haberle su hermano mayor resucitado es que hasta ahora vuelve a nacer la luna nueva.”*⁷¹⁰

Debemos destacar que para los Guaraníes “resucitar” es “devolver el alma al muerto”. ‘E en su lengua significa “decir” y para expresar el concepto de resucitar, los Mbyá usan la palabra *eepy* cuya traducción literal es: “rescatar o redimir el decir”. Justamente se dice que *Kuaray* hizo que se “volviese a encarnar en el alma de su hermano para señalar su resurrección”. Creo que es

⁷⁰⁶ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. V, p. 93.

⁷⁰⁷ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. V.

⁷⁰⁸ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. VIII, p. 129.

⁷⁰⁹ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, p. 129.

⁷¹⁰ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. VIII, p. 131.

importante destacar aquí la relación entre la palabra, el decir y el concepto de resurrección.

En el relato de Takuá Vera Chy Eté que cuida los huesos de su hijo, se cuenta que obtuvo la gracia divina y se hizo acreedora de la resurrección expresándolo así: “*Kánquekue omboetery*”, que significa “hizo que circulara por los huesos el decir”; que fluyera por ellos el verdadero decir.

Señala Cadogan:

“*En el capítulo V tenemos la oración: amoñe ery jevy va era yvyra’i kanga: haré que por los huesos del que portara la vara vuelva a fluir la palabra. Y en el capítulo IX (p. 169), refiriéndose a la resurrección del que acaba de morir: eepy: rescatar el decir (“... se manifieste la divina redención del decir”). La sinonimia existente entre estas tres palabras pareciera indicar también que la palabra ete, tete: cuerpo, tiene su origen en el radical e: decir*”⁷¹¹.

Merece destacarse que en el mito de los gemelos, donde queda sustentada la resurrección a partir de los huesos, al mismo tiempo se presenta la situación de que los dioses no concedan la resurrección a alguien, cuando esa persona no procedió correctamente en la vida. En el caso presentado en el mito no se concede la resurrección a una hija de *Pa’i Rete Kuaray* por haber desobedecido las órdenes de su padre: “*Al alma de Charía la convirtió Nuestro Padre en el verdadero padre de los Tupá rekoe (agentes de destrucción). Una hija de Nuestro Padre Pa’i quiso mirar. ‘No mires’, dijo Ñande Ru. Miró, sin embargo y en consecuencia murió. Ella fue la primera a quien derribó Mbogua. La enterró sentando precedentes para nuestra futura conducta.*”⁷¹²

Mbogua es el alma de origen telúrico que se incorpora al alma divina (*Ñe’ey*) poco después del nacimiento de una persona. *Mbogua* merodea por donde falleció una persona y puede matar a quien lo ve u oye. *Pa’i* no resucita a su hija para que los hombres supieran que *Mbogua* es peligroso.

Con este mito nuevamente queda sentado que la resurrección en el pensamiento de los guaraníes es sólo una posibilidad para el que muere, no una certeza. En el mito se sienta también la conducta futura porque se manifiesta la importancia de ciertos cumplimientos para que la resurrección sea posible.

En la tercera parte del capítulo de *Ayvu Rapyta* referido a los médicos agoreros, Cadogan transcribe algunos mensajes recibidos por dirigentes religiosos. En relación al tema de la posibilidad o no de la resurrección entre los Mbyá, hallamos un mensaje en el que se enseña a orar a un médico agorero frente a un enfermo agonizante, titulado: *Como se pide la venida de quienes redimen la palabra*. Ya en el título se vuelve a manifestar la idea guaraní de resurrección como un modo de redimir la palabra, el decir. En una estrofa de la plegaria se lee:

“*Heme pues aquí, invocando a tus innumerables hijos,
rescatadores del decir que tú albergas.
Yo invoco a tus hijos que redimen el decir, y en ellos pongo mi confianza.
En virtud de albergar tú a innumerables dirigentes de tus hijos que redimen al decir,
Haz que ellos envíen su palabra a la tierra, que la envíen allende la tierra.*”⁷¹³

Dice Cadogan que si el enfermo para quien el médico agorero pronuncia esta plegaria va a “resucitar” el médico escucha el siguiente mensaje:

“*Ve al encuentro de la palabra y dale nuevamente asiento:
yo no necesito aún de ella.*

Que éste lleve la redención del decir;

que en esta forma se manifieste la divina redención del decir. [...].”⁷¹⁴ De lo contrario no se produce la resurrección.

No sorprende entonces la gran aceptación que tuvo entre los Guaraníes el tema de la Resurrección de Cristo quien constituía la certeza de que la posibilidad de resucitar se extendería

⁷¹¹ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, p. 237, nota 1.

⁷¹² CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. VIII, p. 137.

⁷¹³ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. IX estrofa 48, p. 167.

⁷¹⁴ CADOGAN, L., *Op. Cit.*, Cap. IX estrofa 50, p. 167.

a todos los Guaraníes. El cumplimiento de ciertas normas no eran la posibilidad de resucitar o no sino de ir al Paraíso o no, pero la resurrección estaba garantizada.

Egon Schaden no se refiere al tema de la resurrección entre los Guaraníes pero sí al del renacimiento o reencarnación. Hace referencia a la doctrina de la reencarnación que le enseñara Fernando Tapari, jefe religioso de la aldea Ñandeva de Jacareí. Dicha doctrina señala que *Ñandedjára* (Nuestro Señor) puede mandar a los padres una criatura que nunca vivió en este mundo. En el nacimiento le es conferida el alma (*ñeê*) o sea el habla. En el caso de reencarnación, es el espíritu de una criatura fallecida el que renace por la misma madre. La concepción de ese niño se realiza en el momento de la muerte de aquél niño o algo más tarde pero no son necesarias las relaciones sexuales. Si la criatura no se reencarnara enseguida después de la muerte se puede recurrir a realizar varios *djeroky* (danzas religiosas) semanas o meses después con ese objetivo. Después de esas ceremonias el *ñanderú* va “en sueño” a la región del cielo de *Tupatsy* (Madre de Dios) quien reunirá a todas las criaturas que se encuentren con ella. La elección quedará a criterio de *Ñanderú* que puede traer la misma alma u otra incluso de distinto sexo.

Dice Schaden. “Desde el punto de vista social, la teoría de la reencarnación de los *Ñandéva* desempeña una función importante por el hecho de garantizar la continuidad de las generaciones pasadas y futuras.. [...]”⁷¹⁵

El concepto de reencarnación no es estrictamente igual en todos los dirigentes religiosos. Por ejemplo, unos tienen por hipótesis que no todas las personas renacen; algunos, considerados casi “herejes” por su pensamiento, consideran que sólo se produce el renacimiento o reencarnación de niños pero no de adultos. Los más radicales en su pensamiento acerca de la reencarnación señalan que toda persona es portadora de un “espíritu reencarnado” y que todos los “espíritus” ya vivieron en esta tierra.

Como consecuencia de esto señala Schaden: “Así se fortalece otra función importante, la de comunión perenne entre este mundo y el Más Allá, que pará la mentalidad guaraní constituye un todo indisoluble.”⁷¹⁶

Entre el subgrupo *Ñandéva* el tema de la reencarnación es peculiar. Se cree que con el renacimiento del difunto vuelve no sólo el *ayuukué* sino el *otyyguá* correspondiente (parte del alma que viene al nacer que en las criaturas es pequeña por que es inocente). Es el que después de la muerte se transforma en *anguéry*, una suerte de “alma en pena” o “fantasma” que andan de noche y hace daño. Por lo tanto el *anguéry* desaparece y entonces se dice: “*Oñimangá djervy kó yvypy*” (renació, murió y volvió a esta tierra). “La idea interesante que merece ser señalada aquí es la de una especie de involución por la que pasa *atsyguá*, a fin de retomar su forma infantil, [...] apenas potencial, con que se reinicia su carrera en la superficie.”⁷¹⁷

Según Schaden, para los Mbyá ya no se da la teoría de la reencarnación como se daba entre los Mbyá del este paraguayano estudiados por Cadogan.

Álfred Métraux no se refiere al concepto de reencarnación entre los Guaraníes y lo hace muy brevemente en relación al de la resurrección de los muertos basándose en lo expresado por el jesuita Cardim quien al referirse a las profecías de los chamanes agrega que entre éstos tenían gran prestigio quienes se habían asegurado la confianza y el respeto de las multitudes por los milagros tales como la resurrección de un muerto. Deja sugerido que creen en esta pero más como un milagro que como un hecho frecuente.⁷¹⁸

⁷¹⁵ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, Cap. VIII, p. 135.

⁷¹⁶ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, Cap. VIII, p. 136.

⁷¹⁷ SCHADEN, E., *Op. Cit.*, Cap. VIII, p. 143.

⁷¹⁸ MÉTRAUX, Alfred, *Op. Cit.*, p. 19.

9.6 Religiosidad guaraní antes del contacto con el cristianismo. La palabra – La fiesta – La búsqueda de la perfección

Más allá del conjunto de creencias míticas, a algunas de las cuales hice referencia anteriormente, podemos hablar de una “teología guaraní” anterior a las misiones a partir del conocimiento de los guaraníes de los siglos XX y XXI que proporcionan los trabajos de etnólogos como Nimuendajú, Schaden, Cadogan, Meliá y Chamorro.

Hay elementos constitutivos de la profunda religiosidad guaraní (que justamente nos permiten hablar de teología guaraní) que sorprendieron enormemente a los jesuitas quienes se refirieron a ese pueblo denominándolo “los teólogos de la selva”.

Los elementos a los que me refiero son, entre otros, la palabra como sacramento guaraní por excelencia, la palabra ritualizada en el canto; la fiesta como metáfora de una reciprocidad vivida religiosamente; la *aguyjé* como perfección y salvación.

Según señala el estudioso de los pueblos guaraníes Bartomeu Meliá:

*“El modo de ser de los Guaraní, que ellos llaman 'ñande reko' es sobre todo un modo de ser religioso. [...]”*⁷¹⁹. Y agrega: *“Para el guaraní la palabra lo es todo. Y todo para él es palabra”*.⁷²⁰

Dado que para el pueblo guaraní del pasado, como para los guaraníes actuales, la “palabra” lo era todo, consideramos que la oralidad guaraní, manifestación de su profunda religiosidad o modo de ser religioso, no fue un elemento menor en la cotidianeidad misionera.

Como se puede percibir en sus cantos, ritos y mitos la característica de la mentalidad teológica guaraní es la experiencia religiosa de la palabra que es todo. Además *“la [...] palabra es un don que se recibe de lo alto, y no un conocimiento aprendido de otro mortal”*⁷²¹

La palabra es voz, lengua y habla pero también es alma. La palabra es recibida individual y personalmente pero casi nunca de uso individual; es proferida frente a un público que participa de ella y la hace suya.⁷²²

Señala Graciela Chamorro:

*“Los guaraní piensan que todos y cada uno de los seres humanos son palabra soñada por Dios. El fundamento de cada persona, su unidad vital es la palabra [...], cada palabra es como el hálito divino que infunde la vida. Mediante esta palabra, el ser humano está constituido de la misma naturaleza que la divinidad. Es como si cada persona fuera una centella divina. La salvación o restauración de la palabra es, [...], la restauración y la realización de los atributos divinos en los seres humanos; es realizar al máximo las posibilidades de la existencia.”*⁷²³

Escribe también G. Chamorro acerca de la sacramentalidad de la palabra guaraní:

*“[...] la palabra simbolizada es el sacramento guaraní por excelencia, queremos decir que él es la gran señal mediante la cual esas comunidades indígenas participan en la Presencia Espiritual. Es el medio visible a través del cual la comunidad participa en el Gran Otro.”*⁷²⁴

Más adelante la misma estudiosa aclara más sobre la palabra como sacramento:

*“Cuando decimos que la palabra es el sacramento para los pueblos guaraní, nos estamos refiriendo no sólo a la palabra proferida, sino sobre todo a la palabra-acontecimiento, a la palabra-cuerpo, a la palabra vista y escuchada durante el sueño o en las fiestas religiosas. En estos acontecimientos, vuelve el gran principio del mundo mítico: así deben hacer los seres humanos, porque así lo hicieron los dioses. La palabra-rito es, así, la gran señal, el acto religioso que reintegra constantemente los guaraní a Dios, al principio activo del universo, al fluido vital, al corazón de la gran madre, a la tierra. [...]”*⁷²⁵

Los guaraníes constituyen una cultura oral y como escribe Walter Ong: *“En una cultura oral, la restricción de las palabras al sonido determina no sólo los modos de expresión sino*

⁷¹⁹ MELIÁ, S.J., Bartomeu, *El Guaraní: experiencia religiosa*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991, p. 9.

⁷²⁰ MELIÁ, B., *Op. Cit.*, p. 29

⁷²¹ MELIÁ, B., *Op. Cit.*, p. 38

⁷²² MELIÁ, B., *Op. Cit.*, p. 38

⁷²³ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p.238

⁷²⁴ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p.291

⁷²⁵ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p.295

*también los procesos de pensamiento*⁷²⁶.

Las expresiones orales y pensamientos que reflejan la cultura guaraní, responden a las siguientes características destacadas por Ong:⁷²⁷

- Son acumulativas antes que subordinadas.
- Son acumulativas antes que analíticas (esto se liga a la dependencia de fórmulas para practicar la memoria: paralelismos, antítesis, etc.).
- Redundantes o copiosas: la redundancia mantiene al oyente y hablante en la misma sintonía. Las culturas orales estiman la fluidez, la verbosidad. Es lo que los retóricos llaman “copia”.
- Conservadoras y tradicionalistas: se ajustan a las tradiciones de los antepasados.
- Cerca del mundo humano vital.
- De matices agonísticos: caracterizada por combates verbales como se vio, por ejemplo entre los chamanes guaraníes; dueños de la palabra y los predicadores jesuitas.
- Empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas: para la cultura oral, aprender o saber es una identificación comunitaria con lo sabido.
- Homeostáticas: viven intensamente en un presente que guarda el equilibrio u homeostasis desprendiéndose de los recuerdos que ya no tienen pertinencia actual.
- Situacionales antes que abstractas: se utilizan los conceptos en marcos de referencia situacionales.

La cultura guaraní que participó en la original experiencia de las Misiones Jesuíticas se halla entre las culturas “verbomotoras” según la definición que de ellas da Ong: “[...] *culturas en las cuales, [...], las vías de acción y las actitudes hacia distintos asuntos dependen mucho más del uso efectivo de las palabras y por lo tanto de la interacción humana; y mucho menos de estímulo no verbal [...] del mundo ‘objetivo’ de las cosas*”.⁷²⁸

Las culturas verbomotoras sobrevalúan la retórica y según Ong son acusadas de practicarlas en exceso⁷²⁹. La cultura oral es más comunitaria y esto es fácilmente detectable entre los guaraníes que criticaban a los españoles por el hecho de que se ocuparan cada uno de sí mismo. En una carta del Cabildo del pueblo de San Luis, con relación a esto, expresaba un indio: “[...] *no es de nuestro gusto el modo de vivir de los españoles que miran cada uno solamente por sí, sin ayudarse ni favorecerse unos a otros*”.⁷³⁰ Ese sentido comunitario fue en parte una de las causas del éxito del proyecto misionero.

En la mayoría de las religiones la palabra hablada es parte de la vida ritual y devota lo cual también se dio entre los guaraníes de las misiones lo cual será tratado más profundamente en el próximo capítulo.

En síntesis, las características de la oralidad –según Ong– y de las que participa la cultura guaraní son:

- mística de la participación,
- sentido comunitario,
- concentración en el momento presente,
- empleo de fórmulas,
- sentido acumulativo y redundante,
- agonística.

⁷²⁶ ONG, Walter, *Oralidad y Escritura*, México, FCE, 1987, p. 40.

⁷²⁷ ONG, W., *Op. Cit.*, pp. 43-62

⁷²⁸ ONG, W., *Op. Cit.*, p.72.

⁷²⁹ ONG, W., *Op. Cit.*, p. 72.

⁷³⁰ *Carta del Cabildo de San Luis*, citada en SUSTERSIC, B.D., “La Iglesia barroca de Trinidad y su friso de ángeles músico (o la búsqueda de una estética del arte americano)”, en *V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes: Arte y Poder*, Bs.As., CAIA, FFyL, 1993, p. 388

Veamos cómo se dan esas características en dicho pueblo. En cuanto a la mística de la participación, justamente, como veremos en el próximo capítulo a través del ejemplo del arte, no se puede decir que los guaraníes fueran simples receptores del aporte jesuítico; desde el principio se los ve participando en la conformación de la cultura jesuítico-guaraní. Como dijimos anteriormente, los guaraníes tenían un gran sentido comunitario y de hecho les chocó el modo diferente de actuar de los españoles al respecto. Un ejemplo del sentido comunitario de su mentalidad lo vemos cuando en los inicios de las misiones se quiso imponer el modelo de casa individual con su huerta propia; la misma no tuvo aceptación pues su sentido de comunidad les hacía preferir la huerta y el trabajo en común. Los jesuitas lo comprendieron y aceptaron. En cuanto a la concentración en el momento presente, un ejemplo se da en su falta de previsión y la vida al día debido a lo cual los padres administraban sus bienes. El empleo de fórmulas y el sentido acumulativo y redundante eran lo que contribuía a la memoria y transmisión oral de creencias y mitos. La retórica de su oralidad era esencialmente antitética o agonística pues el orador (chamán, hechicero, sacerdote) hablaba enfrentando a oyentes implicados como se ve claramente cuando aferrándose a la danza y la palabra se rebelaron contra los Padres.

Según las fuentes documentales, fue justamente la elocuencia en el hablar de “los predicadores guaraníes” (hechiceros y caciques), lo que les otorgaba poder y nobleza; era la condición del liderazgo guaraní:

*“En cada casa [...] hay siempre un principal, a quien tienen algún tipo de obediencia [...]. Les hace [...] exhortaciones por medio de sermones. [...], al amanecer se levanta y corre toda la aldea continuando su predicación, la que hace en voz bien alta, pausadamente repitiendo muchas veces las palabras [...]. Entre estos principales o predicadores hay algunos viejos de gran nombre y autoridad, [...]. Le estiman tanto a quien habla que le llaman el señor del habla. [...]”*⁷³¹

El elemento que en el momento inicial del encuentro entre guaraníes y jesuitas atrajo a los primeros fue justamente, y de modo especial, la palabra cantada donde se aunaba música y voz:

*“Los jesuitas navegando por los ríos echaron de ver que cuando para explayarse santamente cantaban cánticos espirituales, acudían a oírlos tropas de indios, [...] como si tal melodía hubiere cambiado sus corazones, [...]; los hallaban dóciles, y a poco hacían entrar en sus ánimos los grandes sentimientos de la religión.”*⁷³²

Pero la palabra, instrumento que al comienzo los vinculó, llegó también a convertirse junto con el canto y las danzas, en un elemento de resistencia contra los europeos justamente por la importancia que a la palabra otorgaban los guaraníes. Sus antiguos poseedores se levantaron contra los nuevos predicadores que, en cierto modo, a través de la palabra, pensaban que les quitarían su poder.

Este fenómeno ha sido registrado en varias fuentes documentales (Ruiz de Montoya, Cartas Anuas, entre otros) y estudiado por especialistas como A. Métraux, B. Meliá y D. Ripodas Ardanaz.

Montoya relata, por ejemplo, una especie de “sermón” pronunciado por un cacique dentro del cual expresaba: *“Los demonios nos han traído a estos hombres pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, [...]. [...] No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas”*.⁷³³

Hay que destacar que si bien ya antes de la llegada de los jesuitas, como señaláramos anteriormente, los guaraníes tenían esas personas preeminentes que pronunciaban discursos, es posible que el contacto con la oralidad de los padres acabara por conferir mayor poder a la palabra guaraní, en contraposición a la pronunciada por los jesuitas.

⁷³¹ CARDIM, Fernao, *Tratados da terra e gente do Brasil*. Sao Paulo, Com. Ed. Nac., 1939, p.272. citado en CHAMORRO, G., *Op. Cit.*, p. 28

⁷³² CHARLEVOIX, Pierre Francois, *Historia del Paraguay II*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1912, p. 60.

⁷³³ RUIZ de MONTROYA, 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. XI, p. 83

Por otra parte, en relación a los elementos nuevos, los guaraníes se apropiaron de parte del ceremonial católico para parodiar o asimilarse a los jesuitas en una clara competencia por el poder de la palabra. Así lo relata también el padre Montoya:

*“Teníamos los Padres en San Ignacio un principal cacique [...], por su elocuencia se había hecho como señor de aquella gente. Éste era ministro del demonio, [...] pasó [...] adelante con sus embustes y para acreditarse más con los suyos se fingió sacerdote; vestíase [...] de un alba, y adornándose con una muceta de vistosas plumas y otros arreos, fingía dar misa; ponía sobre la mesa unos manteles, y sobre ellos una torta de mandioca y un vaso de vino de maíz, y hablando entre dientes hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino al modo que los sacerdotes, y al fin se lo comía y bebía todo, con que le veneraban sus vasallos como a sacerdote. [...]”*⁷³⁴

En otra ocasión relata Montoya que unos chamanes habían hecho iglesias, púlpitos; que predicaban y bautizaban; pero su fórmula para hacerlo era, al tiempo que bañaban todo el cuerpo: *“yo te desbautizo”*.⁷³⁵

Los intentos de los hechiceros o de los caciques guaraníes de los primeros tiempos misionales por poseer la elocuencia y la retórica de los sermones de los jesuitas fueron orientados a no perder el poder de la “palabra” sobre el pueblo. Son muchos los relatos de las Cartas Anuas en los que los caciques o hechiceros y los jesuitas se disputan la palabra:

*“[...] queriendo el Cacique hablar le atajó mandándole callar y oír los que de parte de Dios venía a decirles predicóles despacio [...]”*⁷³⁶

*“Viendo el Padre el bárbaro atrevimiento [...] le mandó con imperio callar por dos o tres veces y que delante de los ministros de Dios no se atreviese a hablar; y que oyese primero la Palabra de Dios y sus mandatos, y aunque hablaba el bárbaro le reprimió el Padre haciéndole un largo sermón. [...]”*⁷³⁷

Más tarde, a medida que las misiones se fueron haciendo más estables, fueron cada vez menos frecuentes las rebeliones de los hechiceros apelando al poder de la palabra pero se siguió viendo la importancia otorgada a la misma y la natural elocuencia de muchos guaraníes que se convirtieron incluso en los portavoces o altoparlantes de las palabras pronunciadas por los padres. Así, por ejemplo, lo relata el P. José Cardiel en el siglo XVIII:

*“[...] uno de los cabildantes más hábiles repite a todos la plática: y el día del sermón repite el sermón: y algunos tienen tal memoria, que la repiten puntualmente toda. Otros que no llegan a tanto repiten lo que pueden, y añaden otras cosas santas: pero nunca se paran, ni les falta qué decir por media hora y más. [...]”*⁷³⁸

En cuanto al valor de la fiesta entre los guaraníes, Bartomeu Meliá lo explica con gran claridad:

“La fiesta –arete– es el tiempo –ára– verdadero y auténtico –ete–, [...]”

*“La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de la reciprocidad vivida religiosamente. [...]”*⁷³⁹

En ella se intercambian bienes de uso o consumo según principios de distribución igualitaria.

La fiesta no es un caso aislado de la vida social o religioso sino *“[...] una metáfora inscrita en una red de relaciones. [...]”*⁷⁴⁰

Según Meliá *“la fiesta guaraní puede ser considerada como un sacramento según el cual los productos materiales que serán consumidos son bendecidos y son rezados en un canto-danza religioso”*.⁷⁴¹

⁷³⁴ RUIZ de MONTROYA, Antonio, *Op. Cit.*, Cap. XI, pp. 82-83.

⁷³⁵ RUIZ de MONTROYA, Antonio, *Op. Cit.*, Cap. XI

⁷³⁶ “Carta Anua del Padre Provincial 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, p. 142

⁷³⁷ *Ibidem* p. 144

⁷³⁸ CARDIEL S.J., José, *Breve relación...*, parág. 44, p. 118

⁷³⁹ MELIÁ, B., *El guaraní: experiencia...*, p. 45.

⁷⁴⁰ MELIÁ, B., *El guaraní: experiencia...*, p. 46.

⁷⁴¹ MELIÁ, B., *El guaraní: experiencia...*, p. 48.

*“La danza ritual y sus cantos simbolizan el modo como una sociedad se une, trabaja y se alegra. [...]”*⁷⁴²

Es un modo privilegiado de la vida ceremonial.

Los guaraníes consideran que cuando las fiestas son suprimidas (lo que le sucede a las familias alejadas de su comunidad indígena) se producen verdaderas crisis de desintegración.

Los guaraníes misioneros, como se vera en el próximo capítulo vivían las fiestas cristianas de ese modo: como integradoras, como modo de expresar la reciprocidad. Y así será también después del éxodo de los pueblos.

En cuanto al concepto de perfección y plenitud (*aguyje*) era algo buscado ansiosamente por el guaraní. La perfección significa para el guaraní el ideal de persona humana con virtudes y ejemplos.

Dice Meliá:

*“[...], Las grandes virtudes del Guaraní, [...], son el ‘buen ser’: teko porá; la justicia: teko joja; ‘las buenas palabras’: ñe’é porá, las palabras justas; ñe’é joja; el amor recíproco: joayhu; la diligencia y la disponibilidad: kyre’y; la paz entrañable: py’a guapy; la serenidad: teko ñemboró y; un interior limpio y sin dobleces: py’apoti.”*⁷⁴³

Meliá establece una estrecha relación entre la perfección y la Tierra sin Mal:

*“Para el guaraní hay una relación directa entre tierra-sin-mal y 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 inmortalidad– es también real en la tierra. La tierra-sin-mal como tierra nueva y tierra de fiesta, espacio de reciprocidad y de amor mutuo, produce también personas perfectas, que no sabrían morir. [...]”*⁷⁴⁴

9.7 Breves reflexiones sobre la religiosidad guaraní

Tomemos como punto de partida de estas reflexiones las palabras del antropólogo Egon Schaden:

*“En la superficie de la tierra, no hay por cierto, un pueblo o tribu, a quien 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.”*⁷⁴⁵

Esta descripción de la actitud mística del guaraní se vincula con la condición de monoteístas de los guaraníes. Algunos etnólogos dedujeron que este pueblo tenía un Dios Supremo y divinidades menores que eran hijos de aquél, en forma similar a esquemas jerárquicos de otras religiones. Sin embargo, los guaraníes creían en un poder superior paternal y creador llamado *Ñanderú* o *Ñanamdú*.

Como acertadamente señala Sustersic en una obra en preparación ⁷⁴⁶, cuando Ruiz de Montoya los definió como “ateístas” entendía por ello que no adoraban huacas o ídolos como lo hacían los pobladores de su país de origen, Perú. La creencia de los guaraníes en un Dios superior facilitó la evangelización. La religión guaraní lejos de ser sometida por el cristianismo halló en éste el cauce y la posibilidad de enfatizar sus ancestrales creencias.

La ancestral mística guaraní sedienta de Absoluto explica las actitudes de profunda religiosidad del guaraní-misionero. La vemos manifestarse en un guaraní del primer siglo misional como Ignacio Piraiací, de lo cual dio testimonio Ruiz de Montoya. Éste escribe en

⁷⁴² MELIÁ, B., *El guaraní: experiencia...*, p. 49.

⁷⁴³ MELIÁ, B., *El guaraní: experiencia...*, p. 69.

⁷⁴⁴ MELIÁ, B., *El guaraní: experiencia...*, p. 73.

⁷⁴⁵ Citado en MELIÁ, B., *El guaraní conquistado y...*, p. 163.

⁷⁴⁶ SUSTERSIC, B.D., obra inédita.

segunda persona como hablándose a sí mismo. El nombre de Ignacio Piraicí se lo conoce por Xarque quien además explica que el indio era del pueblo de Loreto:

"[...] , te quiero hacer recuerdo de aquel Ignacio, indio principal, a quien comunicaste y quien en cincuenta años que vivió gentil guardo la ley natural en su pureza, contento con solo una mujer, sin ofensión de nadie. Recibiendo el bautismo en edad tan madura, se aplicó con cuidado al estudio de la ley divina, que aplicó con cuidado a su memoria y a su buena voluntad. El ejército túvole continuo de oír cada día misa, antes de acudir a la labor de las haciendas. Volviendo al pueblo, antes de entrar a su casa, entraba en la de Dios, donde con afecto de una viva fe, adoraba al vivífico Sacramento de la Eucaristía. Y como fuente y manantial de gracia, le iba cada día comunicando mucho. Los puntos de su oración, los discursos, la composición del lugar, fue siempre sólo creer que Dios estaba en todo lugar presente. Este acto de fe solo, tuvo por su continuo ejercicio. Y sin otro, ni otro maestro que la luz divina, aprovechó tanto en la virtud que sus obras fueron testimonio de su inculpada vida."

"Acuérdese que andabas por aquellos días deseoso de hallar modo fácil de tener continuamente presencia de la primera causa. Y quiso el cielo que éste, nuevo en la fe, a ti ejercitante antiguo, te enseñase en un solo acto de fe lo que buscabas."

"Saliendo un día de su loable ejercicio de oír misa, sin tú preguntarle cosa, ni aun haber hecho concepto de los quilates de su espíritu, te hablo en esta forma: 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 continuo 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."⁷⁴⁷

De la cita anterior quiero destacar dos elementos. En primer lugar, el hecho de que Ignacio cree que Dios está presente en todos lados. Esto nos recuerda la vivencia del guaraní misionero de que no hay división entre lo profano y lo sagrado; Dios está todas partes y se halla presente durante todo el día, en todas las actividades. Esta concepción, como se verá luego, se reflejó en la presencia de las imágenes confirmando la sacralidad de todos los tiempos y espacios. El segundo elemento a destacar es la fe del indio en la Eucaristía, lo cual señala la captación profunda y esencial del cristianismo como se verá en el próximo capítulo cuando me refiera al tema de la Redención y la fiesta de Corpus Christi.

La mística que envolvía la vida del guaraní, mística que tuvo su mayor expresión en los himnos sagrados recogidos por León Cadogan antes mencionados, favoreció la captación del mensaje más profundo y místico de Cristo: la Redención del hombre y del Cosmos por la Muerte y Resurrección de Cristo y por la presencia de la Eucaristía, a lo me referiré en el próximo capítulo.

En él verá más profundamente, a través de la imaginería, cómo se dio la continuidad entre religiosidad guaraní y religiosidad guaraní-misionera.

⁷⁴⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Silex del Divino Amor*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 1991, pp. 156-157

CAPÍTULO 10

LA IMAGINERÍA DE LAS MISIONES COMO TESTIMONIO DE LA RELIGIOSIDAD GUARANÍ-MISIONERA.

Interpretación de características distintivas en sus aspectos funcional, iconográfico y estilístico.

En este capítulo se presentan las características distintivas de la imagerie misionera en sus aspectos funcional, iconográfico y estilístico. Se plantea, además un ensayo de interpretación de tales características en las que afloran la mentalidad, la religiosidad y un sustrato de creencias ancestrales guaraníes. Todo ello logró manifestarse gracias a la activa participación del guaraní que no se limitó a recibir pasivamente el cristianismo llevado por los jesuitas sino que lo reinterpretó y lo enfatizó en ciertos aspectos según la mayor o menor sintonía con su mentalidad, con su religiosidad y con sus creencias.

En la primera parte del capítulo se señalan los diferentes ámbitos espaciales y funcionales de la imagerie jesuítico-guaraní de los cuales destacaré los que considero más relevantes.

En la segunda parte me referiré en forma especial a algunos temas iconográficos de los analizados estadísticamente en el capítulo 5 y mencionados también en la nómina de los diferentes ámbitos espaciales y funcionales

Me detendré en determinados temas que advierten sobre una recepción diferente de los mismos por parte de los guaraníes: se señalan los de mayor aceptación y uno para el cual la misma fue menor. Se trata de determinar la causa de dicho fenómeno y las explicaciones, en uno y otro caso, las hallé en el sustrato de creencias guaraníes.

De dichos temas, además se indican los contextos funcionales en los que se desempeñaban.

10.1 Aspecto funcional / aspecto iconográfico

Las imágenes jesuítico-guaraníes constituían un elemento simbólico presente en la vida misionera cotidiana y cumplían funciones en la organización ritual de los pueblos.

La mayoría de las imágenes de las Misiones Jesuíticas hoy se exhiben en museos y en diferentes colecciones, alejadas y extrañas al medio para el cual fueron creadas. Es cierta medida, es posible reconstruir hipotéticamente el espacio físico y el escenario funcional originarios en los cuales las imágenes encontraban su ambientación y funcionalidad. Ello se logra a través de los datos que ellas mismas nos proporcionan y de los que se pueden extraer de las fuentes editadas e inéditas. Las imágenes misioneras son, además, unas de las mejores fuentes para el estudio de la mentalidad guaraní: "Dadas las pocas fuentes literarias directas de los guaraníes en ese período jesuítico, las imágenes son el legado documental que revela fielmente las características de operar de su mentalidad."⁷⁴⁸

En base a antiguas fotografías y a las noticias de los inventarios, además de otras fuentes, he podido reconstruir hipotéticamente como señalé en el capítulo 8 algunos retablos de los pueblos de San Ignacio Guazú y Santiago, como ejemplos de diferentes tipologías de los altares de las iglesias misioneras donde se ubicaban muchas de las imágenes⁷⁴⁹.

La vida cotidiana entre los guaraníes de las Misiones Jesuíticas estaba organizada como un gran ritual. El mismo abarcaba y distribuía a lo largo del día y del año todas las manifestaciones y actividades en las que los guaraníes tenían notable y fundamental participación. Para ellos nada era ajeno a un orden cósmico; la religión se hallaba presente en todos y cada uno de los aspectos de la vida, sin separación entre lo sagrado y lo profano. Como señala Sustersic: "*No se trataba de la clásica oposición entre los espacios sagrados y profanos, como podrían ser considerados desde un punto de vista actual. Según se puede apreciar en los testimonios de la época, todos los*

⁷⁴⁸ SUSTERSIC, B.D, *Problemas metodológicos del arte jesuítico-guaraní*. Estudios e Investigaciones. Instituto de Teoría e Historia del Arte, Julio Payró, n° 7, FFYL-UBA, Bs.As., 1997.

⁷⁴⁹ AFFANNI, Flavia, *Reconstrucción hipotética de dos retablos misioneros como partes del escenario ideológico de la experiencia jesuítico-guaraní*, (Tesis de Licenciatura en Historia de las Artes, Fac. de Filosofía y Letras, UBA, 1993).

espacios, sin excepción, tenían carácter sagrado."⁷⁵⁰ Era una realidad tan profunda que hasta los Padres jesuitas, como ellos mismos señalan en numerosos testimonios escritos, se maravillaban, se emocionaban y no podían evitar las comparaciones con Europa donde eso no sucedía.

Las imágenes constituían el centro y punto de referencia de aquel ritual, lo cual explica su presencia, como es evidente, en las más diversas manifestaciones de la vida religiosa propiamente dicha (litúrgicas o extralitúrgicas como las procesiones de Semana Santa, Corpus, etc.) pero también en la vida social, militar, política y económica de esos pueblos.

10.1.1 Los contextos espaciales y funcionales de la imagería: síntesis

A) La imagen presente en las manifestaciones religiosas propiamente dichas:

-Pública:

En el templo:

- a) Imágenes en retablos. Los retablos podían ser principales (presbiterios), secundarios (transepto y naves laterales) o también pertenecer a sacristías y batisterios.
- b) Imágenes independientes (delante de las columnas, pechinas, credencias y andas).
- c) Imágenes en fachadas y otros recintos arquitectónicos.

En la plaza:

- cruces de piedra y de madera e imágenes sobre columnas.

En capillas:

- posas
- de estancias
- de postas en los itinerarios más frecuentados.

Imágenes que adquirirían su ubicación en las festividades correspondientes:

- Navidad (pesebres)
- Semana Santa (imágenes procesionales de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo).
- Corpus Christi*
- Fiesta del Santo Patrono del pueblo.
- Fiesta de San Miguel Arcángel.
- Fiestas de la Virgen (Loreto, Asunción, Inmaculada)
- Dramas Sacramentales (en algunos de ellos aparecían imágenes en escena)

-Privada:

- pequeñas imágenes de devoción doméstica.
- cruces y escapularios que portaban los guaraníes.

B) La imagen presente en la vida política y social:

- en la guerra
- en la vida institucional: los Cabildos (ej. Niño Jesús Alcalde de San Ignacio Guazú).
- en recepciones de funcionarios
- en banquetes comunitarios

C) La imagen en la vida económica:

- en el trabajo de los talleres

⁷⁵⁰ SUSTERSIC, B.D., *Imágenes ...*, (en prensa).

- en el trabajo agrícola (Ej.: imagen de San Isidro Labrador)
- para los viajes

10.1.2 La imagen presente en la vida religiosa propiamente dicha.

Debemos recordar que en este punto hablamos de “religioso propiamente dicho” para referirnos a las actividades que hoy consideramos así; es decir, las referidas a las prácticas religiosas o relacionadas con ella. Sin embargo, como ya se ha dicho, para los guaraníes de las Misiones, siendo su modo de ser esencialmente religioso, esta diferencia no existía.

Dado que al hablar de imaginaria nos referimos a imágenes de tema religioso, obviamente el ámbito más inundado de su presencia era el religioso propiamente dicho: tanto en lo referente a una devoción pública, como se daba en el templo, las capillas y las procesiones, como en el ámbito de la devoción íntima o privada. En todos esos contextos la imagen era generadora de una profunda devoción en el alma guaraní.

En los templos se destacaban las imágenes que integraban los retablos principales (en el presbiterio), secundarios (transeptos y naves laterales) y también en sacristías y batisterios. Fuera de los retablos, imágenes independientes se colocaban delante de las columnas, en las pechinas, credencias y sobre andas a la espera de la función procesional correspondiente. En algunos templos también había imágenes en las fachadas como por ejemplo en el de Trinidad.

La plaza, importante centro devocional, era otro ámbito en el que la imagen religiosa se hacía presente: la infaltable cruz misionera de madera o de piedra como, por ejemplo, la del pueblo de San Miguel, e imágenes de piedra sobre columnas.

También había cruces en las entradas a las chacras y en las encrucijadas de los caminos. Esa costumbre de tiempos misioneros aún se la puede observar en la Provincia de Corrientes e incluso la veneración de las mismas generó nuevas devociones a santos populares:

“Dentro de esta religión doméstica podemos incluir la veneración de las cruces que, dentro de los predios o en los caminos encontramos en Corrientes, Las cruces de hierro, recuerdan el lugar donde alguien murió, [...]. Muchos santitos populares surgieron a partir de la devoción a la cruz que recordaba su muerte y que resultó ser milagrosa.”⁷⁵¹

Otro espacio que cobijaba imágenes era el de las capillas; tanto las posas de las plazas como las de las estancias y las ubicadas en las postas de los itinerarios más recorridos.

Otras imágenes adquirían su verdadera funcionalidad durante la festividad correspondiente a su advocación. Es el caso de las procesiones con la imagen del Santo Patrono que cada uno de los pueblos tenía y las de las diferentes fiestas de la Virgen y de San Miguel con sus respectivas imágenes cuya devoción era muy importante: cada pueblo tenía una congregación para cada uno de ellos dos. Las imágenes se hacían presentes también en los Dramas Sacramentales.

En las procesiones se puede identificar un importante elemento guaraní: “la ‘sacramentalidad’ del caminar. *“El caminar repite [...] la peregrinación del héroe cultural que al andar perfeccionó el mundo y lo tornó habitable para los humanos. [...].”⁷⁵²* Para el guaraní abrir y recorrer caminos se hace en comunidad, nunca en soledad. En esto se comprende la importancia que los guaraníes-misioneros dieron a las procesiones donde el pueblo caminaba en forma conjunta.

Otra celebración importante era la de Navidad y en ella se colocaban en los templos para devoción del pueblo guaraní, los Pesebres como los que hoy se conservan en los museos paraguayos de Santiago y Santa María de Fe.

El Padre Antonio Sepp se refiere a la devoción que los pesebres generaban en los guaraníes:

“[...] Con el fin de solemnizar el día sagrado y poner el alto secreto de la encarnación del Verbo Divino al alcance de mis indios, levanté sobre el altar una choza de madera, no con

⁷⁵¹ GARCÍA, Silvia, “Algunos aspectos de la religión popular correntina”, en AA.VV., *Cultura tradicional del área del Paraná Medio*, Bs.As., Instituto Nacional de Antropología, Secretaría de Cultura, Ministerio de Educación y Justicia, 1984, p.275.

⁷⁵² CHAMORRO, Graciela, *Teología Guarani*, Quito, Ediciones Aby-yala, 2004, p. 273.

muchas personas en trajes suntuosos y cautivadores como en Europa, donde las figuras son, además, cada día misteriosamente canjeadas: puse solamente al niño Jesús tallado en madera sobre la paja dura, con su querida madre a la derecha, el santo padre nutricio San José a la izquierda con una vela en la mano, y el buey y el asno a la cabecera del lecho. Los indios adoraban y veneraban mi Belén muy devotamente. Algunos ofrecían al niño Jesús un panal, otros una o dos libras de cera, otros incienso o algunas mazorcas, zapallos o melones. Las mujeres, particularmente las nenas, no querían quedarse atrás. Para calmar sus quejas y satisfacer sus deseos piadosos tuve que bajar al niño Jesús del altar y colocarlo en el suelo para que lo pudieran besar y abrazar a sus anchas. Esto sucedió de mañana. Por la tarde acosté al niño en una cuna que los chicos y chicas solían mecer, quedando sorprendidos, pues nunca habían visto y no podían imaginarse que se pueda arrullar a un niño de esta manera. [...].”

“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. [...]; finalmente actuaron bailarinas y saltarinas delante del pesebre.”⁷⁵³

Del mismo modo se llevaban a cabo las procesiones de Semana Santa⁷⁵⁴ que describiremos y analizaremos en la segunda parte de este capítulo.

Además, la imagen, como dijimos anteriormente, cumplía funciones en la vida religiosa privada, como es el caso de las pequeñas esculturas que los indios tenían en sus viviendas. Al respecto escribe Jaime Oliver en el contexto de la descripción de la fiesta de Corpus Christi:

“[...]”: forman en la plaza, las calles, y arcos por donde ha de pasar la procesión, de muy vistosa ramazón, [...] y finalmente no tienen alhajueta en sus casas, que no saquen para adornar la Plaza: hacen muchos altarcitos con los Santos que en sus casas tienen: [...].”⁷⁵⁵

Dentro del grupo de imágenes de devoción privada se hallaban las pequeñas cruces⁷⁵⁶ y escapularios que los indios llevaban consigo⁷⁵⁷.

Señala Doblás en el siglo XVIII, en época posterior a la expulsión de la Compañía respecto de las imágenes de devoción privada que los guaraníes de las misiones aún conservaban:

“En todas estas procesiones asisten los indios con pequeñas cruces en las manos, y las indias con cruces o bustos pequeños de cualquiera santo o vocación: algunas llevan entre sus brazos dos o tres de ellos, pero todos asisten con mucha modestia y veneración.”⁷⁵⁸

Cuando Manuel Pueyrredón describe el éxodo de los guaraníes desde las siete misiones orientales hacia Uruguay, en 1828, hace referencia a las pequeñas imágenes de devoción doméstica:

“Cada reducción o tribu marchaba como en procesión, presidida por los ancianos que llevaban los santos principales. El pueblo conducía multitud de santitos.”⁷⁵⁹

Señala B.D. Sustersic, a propósito de las pequeñas imágenes:

“[...]”, Las pequeñas imágenes domésticas fueron talladas con criterios estéticos más libres y espontáneos que las imágenes de culto oficial de las iglesias. [...].”⁷⁶⁰

⁷⁵³ SEPP, Antonio, *Continuación de las labores apostólicas*, Tomo II, Bs.As., EUDEBA, 1973, pp. 215-216.

⁷⁵⁴ AFFANNI, Flavia, “La imaginaria y la celebración de la Semana Santa en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes”, en AA.VV, *Arte y poder*, V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes, CAIA, FFYL, UBA, Bs.As., 1993, pp. 362-370. AFFANNI, F., “Los Cristos Yacentes en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes”, en AA.VV, *El Arte entre lo Público y lo Privado*, VI Jornadas de Teoría e Historia de las Artes, CAIA, FFYL, UBA, Bs. As., 1995, pp. 38-50.

⁷⁵⁵ OLIVER, J, *Breve noticia de la numerosa y florida Cristiandad Guaraní*. ARSI, Paraquaria 14. Este manuscrito fue presentado por la Lic. Estela Auletta en el Congreso de Americanistas en Quito, 1997.

⁷⁵⁶ MAEDER, E., *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*, FECIC, Bs.As., 1984, pág. 116. Una india asediada por el demonio se defiende con una cruz.

⁷⁵⁷ CARDIEL, J., *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*. Sec. de Cultura de la Nación/ Ed. Theoría, Bs.As., 1994, p.109. Menciona que todos los pueblos tienen dos congregaciones: una de la Virgen y otra de San Miguel: “[...], les lee el Padre sus reglas y se las explica: firman los papeles de su entrada [...]. 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. [...]”.

⁷⁵⁸ DOBLAS, Gonzalo de, “Memorias 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*, Bs.As., Plus Ultra, 1970, p. 112.

⁷⁵⁹ Citado en PADRÓN FAVRE, O., *Op. Cit.*, p.176

⁷⁶⁰ Sustersic, B.D., *Imágenes ...*, (en prensa).

Agrega Sustersic que dado que en dichas imágenes no han hecho las reformas barrocas de Brasanelli, es muy difícil ordenarlas temporalmente. *“Además, la dificultad principal para catalogarlas es que su producción no fue interrumpida con la expulsión de los jesuitas. También la Provincia de Corrientes (Argentina) como en los pueblos misioneros del Paraguay, la actividad de los talleres de imagineros nunca se interrumpió. Es entonces que los límites entre las imágenes propiamente misioneras y las populares se van borrando cada vez más. [...]”*

*“La mentalidad sintética de los tallistas guaraníes de las imágenes domésticas se manifiesta tanto en las jesuíticas como en las populares con sorprendente espontaneidad. [...]”*⁷⁶¹

Este culto de las imágenes domésticas que entre los guaraníes comenzó en las Misiones Jesuíticas perduró, como lo señala Doblas y luego Pueyrredón, aun después de la expulsión de los jesuitas e incluso hasta nuestros días. Dicho culto se lo aprecia claramente en la provincia de Corrientes donde es conocido el hecho que numerosas familias poseen un altar familiar presidido por algún santo considerado patrono de ese hogar. Esta devoción por las pequeñas imágenes domésticas proveniente de las Misiones se empalma con la devoción actual entre numerosos correntinos:

“Podríamos hablar de una religión doméstica, centrada en torno al altar que encontramos en toda casa correntina. Estos altares dispuestos en la habitación principal de la casa [...] consisten en una mesa de tamaño variable, repleta de polvorientas imágenes y estampas de santos, cintas y velas. Estos altares tienen casi siempre, un santo principal, considerado más milagroso o más cercano a la familia y a sus actividades. Así, por ejemplo, San Juan, considerado patrono de las ovejas, es más venerado en aquellas familias, que posean una majadita; Santa catalina o San Salvador pueden ser los santos que ayudan a curar a algún profesional popular, o la Virgen de Itatí, proclamada como muy milagrosa, puede presidir un altar doméstico.”

“A estos santos, que podríamos llamar ‘patronos de la casa’ se les ofrece una fiesta en su día. [...]”

*“La generalidad de los santos no tiene un rito determinado y su día se celebra con un baile y asado. [...]”*⁷⁶²

Cabe destacar que este tipo de devoción a imágenes domésticas que fue heredada de los guaraníes misioneros que llevaron a cabo una diáspora por Corrientes posee elementos que no son estrictamente de origen misionero sino que han sido agregados por la devoción popular, de generación en generación y a lo largo del tiempo. Es el caso de ciertos personajes que han vivido y muerto en Corrientes convertidos en “santos populares” como es el caso del Gauchito Gil. Pero esta temática excede el límite de esta tesis.

Cabe destacar otro elemento que puede leerse como de origen misionero. Me refiero al modo de traslado de un lugar a otro de imágenes domésticas: al igual que en las misiones los santos son acompañados por baile y música:

*“[...] Cuando se lleva la imagen de una casa a otra o de un altar a otro, se la lleva al son de música y los que la acompañan, bailan cumbias y chamamés.”*⁷⁶³

El tipo de imágenes mencionado hasta aquí presidía todos los espacios y funciones religiosas; tales obras constituyen la mayoría de las realizadas en los talleres misioneros.

Pero es importante volver a destacar este aspecto diferenciado de la imaginería jesuítico-guaraní: más allá de su función estrictamente religiosa, las imágenes presidían toda la vida en las Misiones incluso los aspectos político, social, militar y económico.

⁷⁶¹ Sustersic, B.D., , *Imágenes ...*, (en prensa).

⁷⁶² GARCÍA, Silvia, , *Op. Cit.*, pp. 273-274

⁷⁶³ GARCÍA Silvia, *Op. Cit.*, p.274.

10.1.3 La imagen en la guerra

Las Misiones Jesuíticas de Guaraníes poseyeron milicias armadas debido a que los jesuitas vieron la necesidad de defender a los indios de los ataques de los bandeirantes y de tribus enemigas, y a la vez de cuidar el territorio de la Corona Española. Fueron muchas las campañas realizadas por los indios misioneros en favor del Rey y de las que existen testimonios de agradecimiento de éste por la fidelidad y los servicios de los guaraníes de las Misiones. Así se lee, por ejemplo, en una Real Cédula de 1631⁷⁶⁴.

Cardiel, en una obra posterior a la expulsión de la Compañía, menciona varias campañas en las que participaron los guaraníes de las Misiones Jesuíticas en favor de los españoles⁷⁶⁵.

Las milicias se componían por infantería y caballería, instruidas por los misioneros jesuitas de profesión militar y, en ciertas ocasiones y por breves períodos, por sargentos y cabos que se instalaban en las Misiones con la finalidad de impartir instrucciones militares. Pero en esos pueblos no existían los soldados de profesión pues en tiempos de paz todos eran labradores y podían ser también carpinteros, escultores, etc. Estas milicias respondían a las órdenes de los gobernadores de Buenos Aires o de Asunción, quienes solicitaban la ayuda de los indios de las Misiones al Padre Provincial de la Compañía. Hay que destacar que ni los milicianos guaraníes ni sus hijos, ni sus mujeres mostraban rechazo a tener que marcharse a las campañas militares. El día indicado se encaminaban con sus tambores, flautas, clarines y banderas de seda. Cardiel relata de qué modo marchaban hacia su destino y señala la presencia de la imagen, la cual lograba que incluso el ámbito puramente militar formase parte de la vida misionera ritualizada:

*“Pero, ¿de qué modo? Muy a lo cristiano. Toman algún pequeño cuadro con el retrato de María Santísima o del titular del pueblo (que es lo más común), o alguna pequeña estatua. Señalan uno o dos de los soldados que cuiden de ella como sacristanes con sus campanillas. Lleva a este santo o santa toda la soldadesca a caballo en procesión alrededor de la plaza al son de las campanillas, tambores, flautas y clarines. Entran con él en la iglesia. Allí puestos todos de rodillas, rezan ante el santo algunas oraciones. Cantan algún himno en latín y alguna letrilla devota en su lengua. Acabado esto, van todos, aunque sean 300, a besar la mano a su cura y tomar su bendición, y suele hacerles alguna breve plática. Entran otra vez a la iglesia. Cogen su santo. Montan a caballo, y al son de sus campanillas, tambores, flautas, clarines y revoletes de banderas, puestos en dos filas sacan así al Santo hasta algún espacio fuera del pueblo, y de allí prosiguen viaje en silencio. Entre los señalados siempre suele haber tal cual músico, o jubilado, [...], y éstos son los que saben los himnos que cantan, y todos los días, acabada su jornada, tocan, rezan y cantan ante su santo todos.”*⁷⁶⁶

El santo venerado que los acompañaba a la guerra identificaba a la comunidad misionera en lucha, del mismo modo que lo podía hacer una bandera o un escudo.

Notemos que ya en la primera mitad del siglo XVII se asociaba el triunfo militar de los guaraníes sobre los lusitanos con la procesión de imágenes con función propiciatoria. Así lo ejemplifica un hecho acaecido en el pueblo de Loreto relatado en una Carta Anua:

“Todos hicieron grandes progresos y vehementemente crecieron cada día en aquella devoción a la Virgen, [...]: Cuando la guerra de los lusitanos contra estos pueblos estaba en su punto, dirigieron estos indios [...] plegarias a la Santísima Virgen, para que les consiguiera una completa victoria, como la consiguieron. Al mismo tiempo estaba expuesto solemnemente el cuerpo de Cristo, después de haber llevado en triunfo la imagen de la Virgen por calles y plaza, por debajo de los arcos artísticamente adornados con flores y ramas del campo entre súplicas y cantos sagrados. Se contaron 4000 concurrentes a esta fiesta, mostrando todos gran piedad y ostentando sus modestos trajes festivos. Habían venido también indios de las reducciones vecinas para juntar sus oraciones con ellos, ya que se trataba de una necesidad común, [...]; así lo expresaron durante la procesión hincándose de rodillas y prorrumpiendo en fervorosas

⁷⁶⁴ 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, Victoriano Suárez, tomo II, N° 722, 1915, p.137.

⁷⁶⁵ CARDIEL, J., *Compendio de la Historia del Paraguay (1780)*, Bs.AS., FECIC, 1984, parág. 211, p. 138.

⁷⁶⁶ *Ibidem*. parág. 106, pp. 88-89.

exclamaciones. Después de estas rogativas por las calles del pueblo, siguieron otras en la iglesia en cuyo medio habían colocado la Virgen en un hermoso trono adornado a su usanza. Por veinte días enteros, [...], se fueron los congregantes a la iglesia, cambiando cada hora su turno y rogando a la Virgen por su victoria.”⁷⁶⁷

Del pueblo de Concepción relata algo similar la misma Carta Anua, pero en este caso no se trata de un rito propiciatorio sino de una acción de gracias por la victoria obtenida:

“Otra grandísima fiesta se celebró en cumplimiento del voto hecho a la Virgen, en caso de alcanzar la victoria sobre los lusitanos. Con esta ocasión se reunieron aquí una gran multitud de indios, de las reducciones vecinas, con sus respectivos Padres Curas. Llevaron en un magnífico carro triunfal la imagen de la Virgen alrededor de la plaza principal, aclamándola: ‘Viva la vencedora, viva la vencedora’. Estaba adornada la imagen magníficamente a su usanza. [...]. En los cuatro ángulos del carro estaban colocados cuatro niños, entonando [...] aquel motete de la Iglesia: ‘Sancta María, soccure miseris’, [...]. Colgaban del carro los grillos y cadenas, con los cuales solían arrastrar a los pobres indios presos los ladrones lusitanos, significando estos trofeos los despojos hechos por la Virgen al enemigo portugués. Iba delante una gran multitud de niños y ancianos, y seguía la congregación Mariana, después nuestros Padres en roquete.”

“Esta solemne acción de gracias hecha a Dios y a la Virgen entusiasmó grandemente a los Indios a pelear por la gloria de Dios y la libertad de la patria.”⁷⁶⁸

La identificación bandera e imagen con la comunidad guaraní-misionera continuó en época postjesuítica. Desde 1820 el Capitán Nicolás Aripí, quien había sido destinado a la custodia de los pueblos del Paraná (Candelaria, S. Ana, Loreto, S. Ignacio y Corpus) se sometió al caudillo entrerriano Ramírez, quien había derrotado a Artigas en 1820 y había proclamado la República Entrerriana en la que avasalló las provincias de Misiones y Corrientes. Ramírez dejó a Aripí como comandante de aquellos pueblos. Promediando 1821 llegó a S. Ignacio el francés Bonpland quien en un diario de viaje escribe:

“El Capitán nos recibe con la más alta distinción, la tropa presentaba armas (8 hombres); la bandera estaba desplegada, y una virgen nuevamente pintada, había sido vestida a nuevo y adornada con guirnaldas hechas con hojas [...]”⁷⁶⁹. Según investigaciones de Jorge Machón, Bonpland informa que Aripí impuso a su lugarteniente tres días de arresto por haber dejado el campamento, la virgen y la bandera solos, sin guardias que los custodiaran. Aquí se equiparó el valor de un campamento militar (con toda la implicancia de soldados, tiendas, armas), una bandera, elemento de alto valor simbólico y una imagen. Es consecuencia, este ejemplo es elocuente del valor dado a la imagen como símbolo de cohesión e identidad de las milicias misioneras a pesar de la decadencia de sus pueblos por ese entonces.

10.1.4 La imagen en el aspecto institucional.

En este aspecto cabe destacar, a modo de ejemplo, que la imagen del Niño Jesús Alcalde del pueblo de San Ignacio Guazú, actualmente en la Capilla del Museo de ese pueblo. Dicha imagen se hacía presente en las reuniones del Cabildo de esa misión como el miembro más importante de esa institución, de ahí su denominación de “Alcalde”.

Dentro del mismo aspecto la utilización de las imágenes también se daba cuando el pueblo recibía la visita de obispos o de funcionarios españoles como los Gobernadores.

10.1.5 La imagen en la vida social: banquetes o caraguazú.

La imagería también se hallaba presente en momentos de la vida social como eran los banquetes o convites que se realizaban para festejar diferentes circunstancias (regreso de viajes,

⁷⁶⁷ MAEDER, E., *Op. Cit.*, pág. 94.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, pp. 112-113

⁷⁶⁹ MACHON, J, *La Federal Bandera Tricolor de Misiones*, Misiones, Edición del Autor, 1993, pp. 34-35.

bodas, fiestas patronales, etc.). Así lo relataba el Padre Escandón en 1760:

*“En estos mismos días más célebres del año suelen los indios tener sus grandes convites, o como ellos se explican, sus grandes comidas (caraguazú). Redúcense a que, a los principales se les da más carne, [...], y todos quién más, quién menos, participan de la gran comida, aun los que no son convidados determinadamente a las mesas de ninguno de los convites, [...]. Estas comidas no empiezan hasta que alguno de los Padres eche la bendición. [...] componen [...] en sus casas cuatro o seis mesitas portátiles, y en ellas ponen [...] lo más especial que tienen en [...] sus cazuelas, [...], y a son de tambores y de clarines, y otros instrumentos de aire las llevan a casa de los Padres a tiempo que éstos están comiendo en su refectorio, y en saliendo de él se encuentran puestas ya en el patio todas aquellas mesitas, y otra a modo de altarcito, también portátil, en que llevan algún santo (y si lo hay el del día) y se echa la bendición breve [...]. Y se vuelven muy contentos con su altar y con sus mesas a empezar su convite, [...]”*⁷⁷⁰

También el P. Cardiel se refiere a los convites:

“Casi en cada fiesta y venida de viajes, hay banquetes: y en todas las bodas. Hácenlos, no dentro de las casas, sino en los soportales. Disponen varias mesas en diversos sitios: [...]. Dales el Padre por la mañana una vaca para cada mesa. Ellos lo aderezan en su casa: [...]. Compuesto ya todo, vienen los de cada mesa a casa de los Padres con el santito de bulto o pintura sobre una mesita, [...]. Pone cada uno su mesa con su santo y viandas en el patio enfrente del refectorio de los Padres, mientras ellos están comiendo, [...]”

*“Luego que salen los Padres [...] los muchachos músicos, [...], cantan una breve canción en su lengua, que es bendición y acción de gracias: [...]. Tremolan y juegan las picas los Capitanes, baten las banderas los Alféreces, y cargan con sus santos en las mesas y los demás comestibles los que los trajeron: y con festejo llevan todo aquello a la plaza, donde les espera un trozo de caballería militar: y parando un poco lo de los santos, hacen con sus caballos varios festejos en honra suya: [...]. De aquí se encaminan al lugar del convite: precediendo los tamboriles y flautas: y ponen al Santo por cabecera de la mesa.”*⁷⁷¹

Respecto de los convites para las bodas escribe Cardiel:

*“La boda se hace con gran modestia. Para que sepan cómo son, diré un caso. Estando yo cuidando de un pueblo que pasa de mil familias, casé una vez noventa pares. Como eran tantos, repartí en convite en cuatro partes del pueblo, [...], al cuidado de los principales indios. [...], quise ir ocultamente a ver lo que hacían. [...] estaban los novios a un lado y las novias enfrente, comiendo con gran sosiego y modestia, allí delante de una mesa: y en ella una devota estatua de la Virgen, y los músicos cantando los gozos de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza: [...], al son de arpas, y violines. Cierto que no pude contener las lágrimas de gozo, viendo un modo tan cristiano y devoto.”*⁷⁷²

También Jaime Oliver hace un relato sobre los convites: *“[...] Acabada la función de la Iglesia, se retiraban a sus casas y disponían su Convite, que llaman Caruguazú: [...]. Al mediodía, después de comer los Padres, traían sus mesitas adornadas y con algún Santo en su nicho [...]”*⁷⁷³

En todas las fuentes documentales transcritas como ejemplos, se menciona en manera conjunta tanto la comida como las imágenes que presidían las mesitas. De ese modo se muestra que las imágenes eran infaltables en el banquete al igual que los eran los comestibles.

Las imágenes de los santos daban al banquete un hálito de sacralidad y devoción capaz de emocionar a los mismos jesuitas.

⁷⁷⁰ ESCANDON, J, *Carta a Burriel*, 1760, en FURLONG, S.J., G., *Juan de Escandón y su Carta a Burriel (1760)*. Ed. Theoria, Bs.As., 1965, p.113.

⁷⁷¹ CARDIEL, J, *Breve Relación...*, parágrafos 49-51, pp. 119-120.

⁷⁷² *Ibidem*, parágrafo 55, pág. 122.

⁷⁷³ OLIVER, Jaime., *Op. Cit.*

10.1.6 La imagen en el trabajo.

La imaginería también desempeñaba una función ritual en la vida económica de las Misiones Jesuíticas.

En esos pueblos las tareas agrícolas constituían una actividad económica de gran importancia. Ella ocupaba a los indios durante seis horas del día. Fuera de los pueblos tenían grandes cultivos para uso común y otros de tipo familiar. Se establecía determinados días para el trabajo en cada uno de ellos; también había estancias donde se practicaba la ganadería, se cosechaba la yerba mate y se explotaba la madera. Tan importantes eran las tareas agrícolas que todos estaban obligados a cumplirlas, aun las autoridades y los que desempeñaban funciones en los talleres de oficios. Así lo relata Cardiel:

*“Todos son labradores, hasta los caciques, el corregidor, los alcaldes y demás cabildantes, los músicos y sacristanes. [...] y lo mismo sucede con los tejedores, herreros, carpinteros y demás oficios mecánicos. [...]”*⁷⁷⁴

Estos importantes trabajos agrícolas estaban identificados con la imagen de San Isidro Labrador, patrono de los labradores, que se hacía presente en los campos para dirigir dichos trabajos como veremos más adelante.

Algunas imágenes presidían las tareas en los talleres ritualizando con su presencia el trabajo que allí se realizaba el cual era considerado muy noble; el tener algún oficio era nobleza. Al indio que no lo poseía lo llamaban “abarey” que significa hombre plebeyo, ordinario, sin nombre, sin entidad. En el ámbito de un trabajo tan valorado era indispensable la presencia sacralizadora de las imágenes.

10.1.7 La imagen en los viajes.

El producto de las tareas agrícolas era llevado por barcos desde cada pueblo hacia las Procuradurías de Buenos Aires y Santa Fe, donde se cambiaba por dinero que se empleaba para comprar elementos necesarios para las misiones. Esas naves eran tripuladas por guaraníes, quienes realizaban sus travesías asistidos por la imagen del patrono del pueblo al que pertenecían los navegantes. La imagen viajera constituía un elemento que otorgaba ritualidad tanto al viaje como a la tarea comercial para el cual ése se realizaba. La importancia de los elementos que podían comprarse por ese viaje (vestimentas para celebraciones, ornamentos para la iglesia, oro para retablos e imágenes, armas para defender a su pueblo, etc.) acentuaba toda la ritualidad otorgada al mismo.

Cardiel relata esos viajes en barcos a Buenos Aires y Santa Fe:

“Sus viajes se hacen muy cristianamente. Confiesan y comulgan todos. [...] tocan sus tamboriles a juntarse. Vienen a la iglesia con un retrato de la Virgen u otro santo de su devoción que por lo regular es el patrón del pueblo. Pónenlo sobre una mesa: y ante él rezan y cantan: y suelen acudir allí muchos músicos con sus instrumentos a ayudarles. Salen a la puerta del Cura: bésanle la mano: háceles una corta plática sobre el fin de su viaje. Cargan con el santo: llévanle en procesión alrededor de la plaza al son de las chirimías, cajas y flautas, y una o dos campanillas que llevan para todo el viaje: y uno que hace oficio de sacristán cuidando de él. [...]”

*“Cada tarde, antes de ponerse el sol, se paran, sea por agua, sea por tierra, y hacen como una enramada y altar a su santo: rezan allí el rosario y cantan [...]. Cuando ya salió el sol, rezan ante su santo, que para eso lo dejaron por la noche en su enramada o altar, y cantan una canción: [...]. Cuando vuelven de su viaje, se confiesan y comulgan otra vez. [...]”*⁷⁷⁵

El mismo escritor en una obra más tardía describe:

“En estos viajes de embarcaciones hacen, en orden a lo cristiano, casi lo mismo que en los de la milicia. En cada barco van entre veinte y treinta, y casi siempre a remo, remudándose rara

⁷⁷⁴ CARDIEL, J, *Compendio de la Historia...*, parág. 108, p.89.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, parág. 28 y 29, pág. 111

vez a vela. Siempre llevan uno o dos tamboriles, dos flautas, un enfermero con sus medicinas, [...], y un sacristán con su santo y campanillas. Entran en procesión en la iglesia con su santo, tamboriles, flautas y campanillas. Rezan y cantan ante él. Háceles una exhortación el padre de cómo se deben portar en cuidar de aquella hacienda, dar buen ejemplo a los españoles, etc. [...]. Sacan en procesión el Santo alrededor de la plaza al son de sus instrumentos [...]. Hacen su homenaje, alarde y cortesías al Santo con sus lanzas, y así lo sacan hasta la orilla del río, que suele estar cerca. [...] estos viajes, [...] han de durar algunos meses, [...].”⁷⁷⁶

En este texto Cardiel compara el modo cristiano de llevarse a cabo los viajes comerciales y los realizados por las milicias. La presencia de la música, rezos e imágenes, hermana a dos manifestaciones distintas pero pertenecientes a una misma sociedad signada por la experiencia de lo sagrado.

Un ejemplo de esas imágenes llevadas en los viajes en barcos es La Trinidad de los Barqueros o Santísima Trinidad del Paraná⁷⁷⁷, actualmente en la Capilla-Museo del pueblo de Trinidad en Paraguay.

10.1.8 Temas iconográficos. Aceptaciones y rechazos

a) Pasión y Muerte de Cristo.

Entre las celebraciones religiosas que se realizaban en las Misiones Jesuíticas, la de Semana Santa tenía una importancia capital. Se lo percibe en las fuentes documentales que se refieren a las celebraciones litúrgicas y extralitúrgicas que se llevaban a cabo en esa ocasión⁷⁷⁸ y en la existencia actual de imágenes de la Pasión, Muerte y Resurrección situadas en su mayoría en las iglesias y museos jesuíticos de lo que fuera la Provincia Jesuítica del Paraguay. Sobrevive un considerable número de imágenes referidas a esos temas. En las Misiones Jesuíticas la mayoría de las imágenes que representaban a Cristo lo hacían en los momentos de la Pasión y de la Muerte a los que me referiré en esta parte del capítulo. El dolor de Cristo encontró un profundo eco en la sensibilidad de los guaraníes.

Los jesuitas trajeron a estas tierras el tipo de procesiones que se realizaban en España las que se fueron adaptando a las Misiones especialmente por la participación de los guaraníes que dejaron su impronta tanto en las ceremonias procesionales como en las imágenes mismas. La Contrarreforma, que había prestado especial atención al sentimiento como motor de la vida religiosa⁷⁷⁹, impulsó las manifestaciones colectivas, en especial las procesiones. El auge de las mismas, principalmente las de Semana Santa, comenzó a desarrollarse en España a fines del siglo XVI.

Los momentos de la Pasión de Cristo eran “representaciones” cuyos pasos equivalían a los actos de un drama. El pueblo los vivía con el mismo apasionamiento con que lo hacía en el teatro. En España se utiliza el nombre de “pasos” para las imágenes procesionales que eran llevadas al exterior de la iglesia para rendir culto y a la vez dar imagen sensible a las escenas de la Pasión. Sus características fundamentales eran su tono popular y que su fondo estaba constituido por el paisaje de la calle.

Los pasos podían ser de dos tipos según su composición:

- Los de varias figuras que componían una escena simultánea; consistían en verdaderas representaciones históricas de la Pasión. El tratamiento de las imágenes y la multiplicidad de las mismas otorgaban gran patetismo al conjunto. Los pasos de este tipo eran comunes en Castilla de los cuales el principal creador fue Gregorio Fernández.

⁷⁷⁶ CARDIEL, J, *Compendio de la Historia...*, parág. 112, p.91-92

⁷⁷⁷ MAEDER, E.; GUTIÉRREZ, R., *La imaginería Jesuítica en las Misiones del Paraguay*, en *Anales del IAAIE*, n° 23, Bs. As, FAU, UBA, 1970, p. 113.

⁷⁷⁸ AFFANNI, Flavia, “La imaginería y la celebración de la Semana Santa en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes”, en *V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes. Arte y Poder*, Bs. As., CAIA, FFYL, UBA, 1993, pp. 362-370

⁷⁷⁹ WEISBACH, W., *El Barroco. Arte de la contrarreforma*. Madrid, 1942.

- Los de una sola figura aislada; cada imagen representaba un momento diferente de la Pasión de Cristo. Eran comunes en Andalucía y respondían al espíritu andaluz: se conservaba un equilibrio contrario a lo violento de la expresión y al patetismo exagerado.

Los pasos procesionales en las Misiones Jesuíticas recibieron mayor influencia de los pasos andaluces en cuanto a la composición y al carácter. Las ceremonias de la Semana Santa en esos pueblos (tanto las extralitúrgicas como las litúrgicas) poseían las siguientes características generales:

- Solemnidad y recogimiento.

- Importancia de las imágenes: los misioneros consideraban que debían poner al alcance de los guaraníes los misterios sagrados a través de imágenes sensibles. Los indígenas las necesitaban para poder vivenciar esos misterios.

- El teatro, la danza y la música como componentes fundamentales: las celebraciones de la Semana Santa eran acompañadas por música en los maitines, misas y procesiones. En la presentación de los pasos de la Pasión, las lamentaciones y disciplinas con azotes mostraban gran gestualidad y teatralidad. Se daba la combinación del auto religioso con cantos alternos de solista y coro.

- Devoción popular y colectiva: las procesiones, disciplinas, etc. eran manifestaciones que involucraban a toda la comunidad.

Las celebraciones de la Pasión y Muerte de Cristo en las Misiones tomaron muchos elementos de las españolas como los pasos procesionales y las danzas, entre otros; se cantaban profecías y lamentaciones por niños típles con estilo italiano. Sin embargo, los guaraníes muchas veces crearon manifestaciones religiosas propias.

Entre las fuentes documentales referidas a la Semana Santa, la más rica en detalles descriptivos, se halla en la relación del jesuita José Cardiel. El P. Cardiel, como testigo presencial, realizó un extenso relato de cómo se celebraba la Semana Santa. A continuación transcribo dicho relato, en el cual se destaca una función seguramente creada entre los guaraníes, protagonizada por niños que portaban las insignias de la Pasión:

“119. La Semana Santa se celebra con todas las solemnidades de una Catedral, con continua asistencia de toda la música a los Maitines, Misas y Procesiones. Fuera de la procesión que señala el Ritual el jueves por la mañana, hay dos, una por la noche en este día, otra de la Soledad el viernes. Para una y otra hay sus pasos de bulto. Predicase la Pasión, y después de ella van saliendo varios pasos, de la Columna, de la Corona de espinas, etc., con muchos sollozos y llantos de las mujeres. Esto no más que les entra por los ojos les mueve a llanto, no los demás sermones. Mas antes de los Pasos, hay otra función de mucha ternura y compasión: y es que van saliendo hasta 10 ó 12 niños uno tras otro, vestidos con sotana, cada uno con una insignia de la Pasión puesta en alto, y cantando con voz muy lastimera y en un tono que moverá a compasión a la mayor dureza. Uno dice en verso en su lengua: Veis aquí los cordeles con que los crueles sayones ataron las manos de nuestro piadosísimo Salvador, después de haber hecho con ellas tantos beneficios a ellos y a nosotros. Éste es el retorno que nuestros pecados dan a tantos favores. ¡Ay! ¡Ay! ¡Ah ingratitude sin igual! Otro prosigue: Veis aquí la corona con que, etc., y acaba: ¡Ay! ¡Ay! etc., exagerando nuestras ingraticudes y mostrando grande compasión. Y así prosiguen cantando la significación de cada insignia. Y la música después de cantado el Miserere en el discurso de la procesión va repitiendo en el mismo canto de los niños los mismos versos y significaciones a 3 y 4 voces con sus bajones. En esta procesión y en la del día siguiente se disciplina casi todo el pueblo. Son muy dados a estos rigores. Usan por disciplina un pedazo de cuero de vaca que remata en ancho como la palma de la mano, en que hay muchos clavos con las puntas hacia afuera, y con estas puntas de fierro a manera de rallo o peine de escardar o peinar lino, se hieren con tanta violencia como si fuera estopa: y hasta muchachos de 8 y 9 años suelen usar este rigor: y no sólo se azotan en las espaldas sino también en los muslos y piernas: para lo cual usan sólo unos calzoncillos remangados, que según su porte y su simplicidad, no es indecencia. En otras procesiones que

también suele haber entre año por necesidades ocurrentes, se suelen azotar con el mismo rigor.⁷⁸⁰

Las imágenes de la Pasión provocaban gran llanto y acompañaba a las procesiones una multitud de disciplinantes. Se disciplinaba casi todo el pueblo, aun los niños; se azotaban a sí mismos con tanto rigor que los misioneros tuvieron que limitar los excesos en tal sentido.

Luego de estas procesiones continuaban, igual que en los sermones, las secuencias de la Muerte de Cristo: se llevaba a cabo la procesión de Cristo Crucificado y, a continuación, el Descendimiento (no en todos los pueblos) donde participaban Cristos de brazos articulados en los hombros que pasaban de su función de Crucificados a la de Yacentes. Esta ceremonia se realizaba en presencia de las esculturas de bulto de la Virgen Dolorosa y San Juan Evangelista. Posteriormente el Cristo ya descendido era colocado como Yacente en un catafalco dentro del cual era llevado en procesión sobre sus andas.

La celebración de Semana Santa, tan profundamente arraigada en los guaraníes, perduró después de la expulsión de los jesuitas y muchas de sus características continúan hasta la actualidad.

Conocemos un texto referido a las mismas procesiones antes mencionadas. Se trata de la memoria escrita por el teniente gobernador de la Provincia de Misiones, Gonzalo de Doblas, a fines del siglo XVIII⁷⁸¹ o sea después de la expulsión de la Compañía. Obtuvo conocimiento de esos pueblos, como él mismo lo explica, por algunos cuadernos que existían del tiempo de los expatriados y por la costumbre de los indios. Al mencionar esta última, se concluye que lo aprendido por los guaraníes en la época jesuítica no había caído en el olvido. Al igual que en el relato de Cardiel, en esta fuente documental se menciona la importancia de la música en esa celebración, los azotes que se daban los guaraníes (agrega que llevaban pesadísimas cruces y grillos) y la presencia de niños portando las insignias de la Pasión. Cita también la realización de diferentes pasos de la Pasión en la plaza entre los cuales se hallaba el encuentro de la Verónica, el de la Virgen y San Juan y el del Descendimiento. Así describe Doblas las celebraciones de la Pasión y Muerte de Cristo:

“Las funciones de semana santa se hacen con bastante solemnidad y devoción, aunque con poca decencia las procesiones por lo imperfecto de las imágenes, y ningún adorno de todo cuanto en ellas sirve. En algunos pueblos comienzan las procesiones desde el lunes santo, pero lo más común es desde el miércoles: este día a la tarde se cantan en la iglesia las tinieblas con toda la música, con tanta solemnidad como pudieran en una colegiata: en donde es de admirar el oír cantar las lamentaciones y demás lecciones a muchachos de ocho o diez años de edad, [...]. Duran las tinieblas hasta las oraciones, a cuya hora, al tiempo del Miserere mei Deu, cerradas las puertas y apagadas las luces, se azotan rigurosamente los indios; poco después se hace plática de pasión en el idioma guaraní, la que acabada, se dispone la procesión en esta forma.

Dispuestas las imágenes que han de salir en la procesión, y pronta la música en medio de la iglesia, van entrando por la puerta que cae al patio del colegio, varios muchachos vestidos con sotanilla y roquetes de los acólitos, con los instrumentos y signos de la pasión de Cristo. Entra uno de éstos con la linterna y dos a sus lados con dos faroles hechos con telas de las entrañas de los toros, puestos en la punta de cañas largas: se hincan de rodillas delante de la imagen que está en medio de la iglesia, y entre tanto, canta la música un motete en guaraní, que expresa aquel paso; el que concluido se levantan estos muchachos, y siguen a ponerse en orden en la procesión, y entran otros con otra insignia: y así van siguiendo hasta que concluyen todos, que son tal vez veinte o más, y las insignias que llevan tan toscas y materiales, que la soga es un lazo de enlazar, el azote uno de cuero de los que ellos usan para castigar, la escalera la que el viernes santo sirve para el descendimiento, y así de lo demás.

⁷⁸⁰ CARDIEL, José, “Carta-Relación (1747)” en FURLONG, G., *José Cardiel y su Carta-Relación (1747)*, Escritores Coloniales Rioplatenses II, Bs.As., Librería del Plata, 1953, pp. 171-172.

⁷⁸¹ DOBLAS, Gonzalo de, *Memorias...*

Luego que acaban de pasar, se levanta el cura y los demás que han estado sentados entretanto y sigue la procesión que sale y anda alrededor de la plaza, que está iluminada, y dispuestos en las cuatro esquinas altares para hacer paradas. En toda la plaza se ven muchos indios disciplinantes, y entre ellos algunas indias, que unos y otros se azotan bárbaramente, haciéndose punzar las espaldas y algunos los muslos, de donde corre con abundancia la sangre: otros cargan pesadísimas cruces sobre sus hombros, otros aspados o puestos en cruz, otros con grillos, etc. En algunos pueblos se ejecutan en la plaza los pasos del encuentro de la Verónica, el de la Virgen y San Juan, como también el del descendimiento el viernes santo: pero estos pasos parece han sido introducidos después de la expulsión, porque ni son comunes en todos los pueblos, ni hay en todos imágenes a propósito para ellos, ni los curas se sirven de los indios para ejecutarlos, particularmente el descendimiento, sino de los españoles que concurren en aquellos días allí. Lo que en tiempo de los jesuitas se practicaba, eran algunas más graves y disonantes penitencias, que los curas y superiores seculares del tiempo presente han prohibido; y sin embargo, este presente año se me avisó que en uno de los pueblos de mi cargo habían vuelto a renovar algunas de ellas los indios, de cuyas resultas quedaron maltratados algunos en la cara y cuerpo, tanto que en muchos días estuvieron imposibilitados, por ser maltratados por ajenas manos: por lo que he reprendido a los que lo dispusieron, y previniéndoles no lo vuelvan a hacer.

El jueves santo se celebra la misa con mucha solemnidad en la que regularmente comulga el Cabildo, y después se lleva el Santísimo Sacramento en procesión alrededor de la iglesia y se pone en el monumento; el que, aunque de bastidores de lienzo mal pintados, es vistoso en algunos pueblos, y en todos se adorna con alhajas de plata que hay, con muchas luces, aunque las más son velas de sebo.

Luego que se coloca el Santísimo en el monumento, arriman las varas y bastones el corregidor, alcaldes y demás justicia, y en su lugar toman cruces pequeñas en las manos, las que traen hasta el sábado santo después de los oficios que vuelven a tomar su insignias de justicia.

El mismo día ala tarde se repite la función del antecedente, variando el paso de la procesión, y en el viernes y sábado santo no hay nada de particular, pues los oficios de la mañana son como se practican en todas partes, y las tinieblas y procesiones, como las de los días antecedentes, a excepción de los pueblos en que se hace descendimiento. [...]. El sábado, lo particular que hay es que a la puerta de la iglesia hacen una grande hoguera encendida con la nueva luz, de la que cada uno lleva a su casa un tizón para hacer fuego, y también llevan agua de la que se bendice ese día.”⁷⁸²

En cuanto al Descendimiento, aunque no se han hallado relatos del mismo previos a la expulsión, aún hoy se conservan Cristos yacentes de época jesuítica que en su mayoría se hallan articulados en los hombros para poder pasar de ser Crucificados a yacentes. De no haber existido la ceremonia del Descendimiento no tendrían razón de ser los Cristos de brazos articulados. Algunos museos guardan Cristos yacentes no articulados tal vez porque, como dice Doblas, el Descendimiento no se realizara en todos los pueblos.

Otra fuente documental posterior a la expulsión de la Compañía es la obra del viajero Hemeterio José Velloso da Silveira quien en 1855 recorrió lo que quedaba de las siete Misiones Jesuíticas del actual territorio de Brasil. Pudo observar que allí se conservaban las tradiciones misioneras a pesar de la destrucción de los pueblos. Hizo una descripción de la celebración de la Semana Santa en la cual se mencionan los pasos de la Pasión, los azotes y un cántico llamado La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo tal como él lo escuchó en guaraní en boca de los indios. Veamos un verso referido a la misma insignia que aparece en el relato de Cardiel anteriormente citado:

“He aquí las cuerdas,/Con que te amarraron/Tus manos divinas/ Por nuestros pecados./Ay, Cristo, Señor nuestro.”⁷⁸³

⁷⁸² DOBLAS, Gonzalo de, *Memorias...*, pp. 110-113.

⁷⁸³ VELLOSO DA SILVEIRA, Hemeterio, *As Missoes orientais e seus antigos dominios*, Porto Alegre, Erus, 1979, 2ª ed., p. 220-221.

En veinticuatro estrofas el cántico va nombrando una por una las insignias de la Pasión. Cada estrofa concluye con un verso de lamentación: “*Ay! Cristo, Señor nuestro*”, semejante a los versos citados por Cardiel anteriormente mencionados también incluían una lamentación.

El título del cántico está en latín pero el resto se halla en guaraní.

Según Velloso da Silveira debió ser una repetición infiel de un canto de la Pasión compuesto hacía mucho más de dos siglos por los jesuitas en las primeras décadas de las Misiones por su entonación plana y sentimental. Velloso transcribió la letra del cántico oído en boca de los guaraníes y más tarde un cónsul paraguayo hizo una traducción al portugués. Aquí presento una traducción al castellano de mi autoría⁷⁸⁴:

Passio Domini Nostri Jesu Christi

*Cristo, Señor nuestro,
Libranos Señor,
De nuestros pecados,
Ay! Cristo, Señor nuestro. (bis)*

*He aquí las antorchas
Con que te buscaron
Los crueles judíos
Por nuestros pecados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí la espada,
Con la cual San Pedro
Trató de defenderte
De los crueles judíos.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí las cadenas
Con que te prendieron
Por nuestros pecados
Los crueles soldados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí el camino
Por donde te llevaron
Los crueles soldados
Por nuestros pecados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí la mano
Con que te abofeteó
Un cruel soldado
Cuando estabas preso.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí el gallo,
Que anunció a Pedro
Recordando cuando
Te negó tres veces.*

⁷⁸⁴ VELOSO DA SILVEIRA, Hemeterio José, *As Missoes orientais e seus antigos dominios*, Porto Alegre, Erus, 1979, Cap. XVI, pp. 220-221

Ay! Cristo, Señor nuestro.

*He aquí la columna
Donde fuiste atado,
Por nuestros pecados,
Donde fuiste atado.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí las cuerdas,
Con que te amarraron
Tus manos divinas
Por nuestros pecados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí el instrumento
Con que te azotaron
Por nuestros pecados,
Con que te azotaron
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí la piedra,
En que te asentaron
Los crueles judíos
Por nuestros pecados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí el manto
Con que te cubrieron
Para burlarse de Ti
Por nuestros pecados
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí la caña,
Que en tus manos pusieron,
Por nuestros pecados,
En tus manos pusieron.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí las espinas
Con que te coronaron
Por nuestros pecados
Los crueles soldados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí el jarro
Con el cual Pilatos
Sus manos lavó
Para condenarte.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí la toalla,
Con la cual limpiaron*

*Tus sudores fríos
Por nuestros pecados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí la túnica,
Que te arrancaron
Los crueles soldados
Por nuestros pecados
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí la cruz,
Donde te pusieron,
Por nuestros pecados
Te crucificaron.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí el martillo,
Con que martillaron
Hiriéndote los clavos
Por nuestros pecados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí los clavos,
Con que te pusieron
Los pies y las manos
Por nuestros pecados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí el vinagre,
Que a beber te dieron
Estando en la cruz
El ciego soldado
Ay! Cristo, Señor nuestro*

*He aquí en la lanza,
Con que te hirió
Ya muerto en la cruz
El ciego soldado.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí las tenazas,
Con que te arrancaron
Los pies y las manos
Los agudos clavos.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

*He aquí el sepulcro,
Donde fue encerrado
Tu sagrado cuerpo
Por nuestros pecados.
Ay! Cristo, Señor nuestro.*

Si comparamos estas estrofas con las referidas a cada insignia evocadas por Cardiel mencionadas anteriormente, éstas son más extensas⁷⁸⁵ que las referidas por Velloso. Pero Cardiel vuelve a referirse a la procesión de las insignias y en este caso las estrofas transcritas son semejantes en extensión a las de dicho viajero. Así lo expresa Cardiel: “*Esta es la sogá con que prendieron a Jesús Nuestro Redentor: con que se dejó atar el Señor por nuestros pecados: ¡Ay!, ¡Ay! Cristo mi bien y señor*”⁷⁸⁶.

Velloso da Silveira no dice que fueran niños los que entonaban el cántico. Pero más allá de las diferencias, en todos los relatos referidos a la celebración de la Semana Santa hay elementos en común como la presencia de los pasos procesionales, de los azotes y del cántico lastimero sobre los instrumentos de la Pasión.

De la sucesión de fuentes documentales que mencionan las mismas procesiones (nos hemos referido sólo a algunas de éstas) se puede deducir la importancia de la celebración de la Pasión y la devoción que ella producía en los guaraníes, quienes a pesar de la expulsión de los jesuitas siguieron conservando esta tradición misionera.

La reiteración del modo de celebrar la Pasión en fuentes documentales de distintas épocas señalan la persistencia de aquéllas entre los guaraníes misioneros, quienes las quisieron conservar a pesar de la expulsión de los jesuitas y de la decadencia de sus pueblos. Esa persistencia se extendió hasta nuestros días, lo cual hemos pude comprobar personalmente en ocasión de un viaje por la zona de las antiguas Misiones Jesuíticas justamente cuando se celebraba la Semana Santa. En el pueblo paraguayo de Trinidad presenciarnos una procesión en la cual varios niños llevaban insignias de la Pasión de Cristo colocadas en la parte superior de altas varas. Por ejemplo una linterna hacía las veces de las antorchas con que se buscó a Jesús para apresarle; la silueta de una mano en cartón representaba la que abofeteó a Cristo; una silueta de gallo, el de la negación de San Pedro; un jarro enlosado representaba la jofaina de Pilatos, etc. Todas las insignias usadas actualmente son rudas y algunas de uso cotidiano. Doblas ya había dicho en su momento que las insignias eran toscas y materiales. Sin embargo, aún hoy, a pesar de la tosquedad de los elementos usados en la procesión, sugieren un hondo contenido y generan devoción y piedad en los presentes. Durante esta procesión oímos entonar a los niños un cántico de lamentación en el cual se pronunciaban los mismos versos que aparecían en las fuentes anteriormente citadas. A continuación vimos la procesión de Cristo Crucificado y luego el Descendimiento. Un fiel se subió a una escalera para desclavar a Cristo, quien por tener los brazos articulados en los hombros pudo ser colocado en un sarcófago en posición de yacente para luego ser trasladado como tal en una procesión que en los Inventarios de 1768 aparece con el nombre de procesión del Santo Sepulcro.

La celebración de la Semana Santa se instaló desde los tiempos fundacionales de las Misiones y siguió en vigencia durante todo el período jesuítico y aun después de la Expulsión. Los guaraníes, a pesar de la ausencia de los Padres, conservaron esas tradiciones y en muchos lugares de la región siguen perdurando hasta el día de hoy.

El fenómeno de persistencia del modo de celebrar la Semana Santa nos hace pensar en un profundo arraigo de la misma por el modo jesuita de proceder ante el “otro”, sin imponer. Los padres de la Compañía seguramente habían llevado ciertos elementos europeos, especialmente españoles, pero dieron libertad de participación a los guaraníes por lo cual algunas ceremonias fueron creación de los propios indígenas. Las ceremonias del Descendimiento y del Santo Sepulcro en las Misiones Jesuíticas tienen caracteres diferentes a las homónimas realizadas en Europa. No encontramos en ésta, ni aún en España ninguna procesión semejante a las de las insignias. De la unión de lo traído por los jesuitas y de lo creado por los guaraníes surgió algo nuevo y original.

⁷⁸⁵ CARDIEL J., *Carta relación* ..., p. 171

⁷⁸⁶ CARDIEL, J., *Breve*..., Cap. VII, parág. 38, p. 115

Equipamiento de imágenes:

Como hemos percibido a través de los relatos de las celebraciones de la Pasión y Muerte de Jesús, las imágenes cumplían un papel fundamental en ellas pues generaban emoción y devoción profundas en los guaraníes y eran más efectivas para tal fin que los sermones. Cada pueblo tenía un equipo de imágenes destinadas a las distintas ceremonias de la celebración de la Semana Santa. Era una necesidad por lo dicho anteriormente y porque debido a que ejercían un gran atractivo sobre los guaraníes quienes, de no llevarse a cabo las ceremonias en sus pueblos se iban a otros pueblos a presenciarlas.⁷⁸⁷

La mayoría de las imágenes de la Pasión eran procesionales. Otras estaban destinadas a la iglesia o específicamente a los retablos para recordar durante todo el año esos misterios. Ellas aparecen en la mayoría de los pueblos jesuíticos de los cuales ha quedado algo del valioso patrimonio de épocas pasadas. En algunos de ellos, por ejemplo en los de Santa María de Fe, Santiago y San Ignacio Guazú, esos equipos se hallan bastante completos. Esto es señal de la persistencia de la devoción de los guaraníes que los llevó a rescatarlos de las ruinas y en muchos casos a seguir utilizándolos con esos fines.

Tales conjuntos estaban constituidos por diferentes pasos de la Pasión (Jesús en el Huerto, Señor de la columna, Ecce Homo, Jesús con la cruz a cuestas, etc.); el Calvario (Cristo Crucificado, La Virgen al pie de la cruz, San Juan al pie de la cruz, a veces podía aparecer La Magdalena); el Crucificado solo, La Piedad, Cristos Yacentes que eran guardados en espléndidos catafalcos. Completaban el equipo de Semana Santa la imagen de Cristo Resucitado y la de la Virgen de la Resurrección que veremos luego.

La mayoría de estas imágenes son de bulto completo y fueron realizadas en madera policromada.

Así como las ceremonias de la Semana Santa surgieron de una síntesis entre los elementos traídos especialmente de España por los jesuitas y otros aportados por los guaraníes de lo cual nació algo nuevo y original, del mismo modo las imágenes en cuestión reflejaban esa misma síntesis entre lo europeo y lo guaraní. La mayor parte de estas imágenes se colocaban sobre andas para poder ser transportadas. Las imágenes procesionales se hallaban acabadas en todas sus partes para poder ser vistas desde diferentes puntos de vista. Todas las imágenes son aisladas; se les ha quitado el contenido histórico, al igual que en la escultura española del siglo XVII en el cual se pasó de las escenas escultóricas a la imagen aislada.

Paralelamente a las imágenes que sobreviven y constituyen testimonios vivos de la importancia de la Pasión y Resurrección, contamos con los testimonios de las fuentes escritas. Ellas incluyen los relatos de los misioneros jesuitas, las Cartas Anuas y los inventarios realizados en 1768 después de la expulsión de la Compañía. En estos últimos aparecen referencias a las imágenes de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo: "*Tres simulacros de la Passion, y uno de Cristo Resucitado con sus andas [...]*"⁷⁸⁸

"*Un simulacro de Jesús Cristo difunto el que está dentro de su féretro dorado y sirve en la Procesión del Viernes Santo con dos almohadas y lo demás necesario para lo mismo.*"⁷⁸⁹

A continuación mencionaremos un ejemplo de los equipos de imágenes para la celebración de la Semana Santa. El mismo pertenece a la misión de Santiago y sus tallas hoy se encuentran en la actual iglesia y en el museo jesuítico del pueblo.

- Jesús en el Huerto de los Olivos: se halla de rodillas y en actitud orante. Lleva túnica y un manto rojo que cae por la espalda hasta el suelo. Dirige su mirada hacia el cielo.

- Señor de la columna: responde al tipo iconográfico creado en España en el siglo XVII por Gregorio Fernández en cuanto a la presencia de una pequeña columna, a la cual no se podría atar un hombre. Ella es sólo una alusión a ese momento de la Pasión. Cristo se halla de pie, con la espalda encorvada, las manos colocadas una sobre la otra y ambas atadas a la columna. En este

⁷⁸⁷ RIBERA, A.L.; SCHENONE, H.H., *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, Bs.As., UBA, FAU, 1948, p. 75-76.

⁷⁸⁸ Testimonio de lo actuado para el Extrañamiento y ocupación de temporalidades de los Regulares del Orden de la Compañía e Inventarios del Pueblo de Santiago en Temporalidades de las Misiones del Paraguay, n° 23, AGN, Sala IX, 22-6-4, folio 13.

⁷⁸⁹ Ibidem, folio 16.

ejemplo podemos observar claramente la base con arcos para la colocación de las andas o parihuelas.

- Jesús con la cruz a cuestas: responde a la iconografía tradicional de un Cristo encorvado con la cruz sobre el hombro izquierdo y sostenida con ambas manos.

- Dos Crucificados que responden a la iconografía tradicional de los tres clavos.

- Virgen al pie de la cruz.

- La Piedad, único grupo escultórico del conjunto. La Virgen constituye una figura volumétrica envolvente dentro de la cual se halla su hijo muerto. Posiblemente por su composición, con una base poco estable y por su parte trasera menos elaborada, no haya sido procesional.

- Cristo Yacente: se halla en el museo dentro de un espléndido catafalco tallado, dorado y policromado. Los Yacentes en las Misiones Jesuíticas se originaron en una tradición de la imaginería española. Su tipo iconográfico surgió en España durante el siglo XVI en los Entierros realizados por Juni. Pero en el siglo XVII Gregorio Fernández creó un tipo diferente; dejó de lado lo narrativo para dar paso a la imagen aislada de Cristo Yacente. De este modo, un tema histórico fue transformado en una imagen de culto. G. Fernández realizó Cristos sobre sábanas y almohadones también en madera policromada por lo cual forman parte de la misma escultura. En las Misiones Jesuíticas, si bien se tomó el tipo de G. Fernández, a diferencia de los suyos eran exentos como los del escultor Becerra y los realizados en Andalucía, sin almohadón ni sábana, los cuales eran reales y se colocaban aparte. En las Misiones Jesuíticas había dos tipos de Yacentes: a) articulados en los hombros: eran utilizados para la ceremonia del Descendimiento después de la cual se colocaban en sarcófagos. Podían poseer articulaciones realizadas con trozos de cuero como en el Yacente del Museo de Santiago, o articulaciones sobre un perno de madera como en el de Santa María de Fe; b) No articulados: se realizaban exclusivamente para yacer acostados. Es el caso del Cristo Yacente de San Ignacio Guazú. También estos Yacentes eran utilizados en la procesión del Santo Sepulcro.

Este equipamiento de imágenes usadas en las celebraciones de Semana Santa se completaban con las de Cristo Resucitado y la Virgen de la Resurrección a los cuales nos referiremos en el próximo punto de este capítulo.

Este equipo del pueblo de Santiago constituye sólo un ejemplo de la abundancia de imágenes del tema en las Misiones Jesuíticas.

El tratamiento del dolor en las imágenes de esos pueblos es de un patetismo moderado que contrasta con el de las imágenes españolas y el resto de las coloniales.

Si bien la Compañía de Jesús influyó en la liturgia y ceremonias de la Semana Santa practicadas en las Misiones Jesuíticas, la presencia de la mentalidad guaraní dio a las tradiciones europeas un carácter local y diferente. En estas ceremonias se descubre la participación y la creatividad de los mismos guaraníes como en otra ceremonia descrita por Cardiel a continuación de cuya descripción leemos: *“Todo esto lo hacen ellos mismos ‘motu proprio’ sin que asista ni aun lo vea el Cura”*.⁷⁹⁰

b) Resurrección de Cristo.

Me propongo señalar cuál fue la recepción del tema de la Resurrección de Cristo en la mentalidad guaraní y su continuidad después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1768, hasta la actualidad; si hubo relación entre la forma de religiosidad guaraní y la prohibición que en cierto momento se estableció sobre las Misiones en torno a la celebración con la que culminaba la Semana Santa.

La recepción y el énfasis dado a la Resurrección de Cristo tuvieron entre los guaraníes una característica original y diferenciadas. Este hecho manifiesta una mentalidad y una religiosidad también distintivas del resto de Hispanoamérica y una concepción de la vida menos preocupada por la condena eterna y más confiada en un desenlace triunfal. La causa de este fenómeno de

⁷⁹⁰ CARDIEL, José, *Op. Cit.*, parág. 135, p. 179.

preferencia que distingue a los guaraníes la hallamos en las creencias ancestrales de ese pueblo a las cuales me referí en el capítulo anterior.

Como dijéramos al comienzo, ya en los primeros acercamientos a los museos e iglesias de pueblos de Argentina, Brasil y Paraguay que antiguamente fueron asiento de Misiones Jesuíticas de Guaraníes, me llamó la atención la reiterada presencia de imágenes procesionales referentes a la Resurrección de Cristo. Se trata de las esculturas del Resucitado y de la Virgen de la Resurrección. Sorprende esta presencia pues hasta el momento no hallé ejemplares similares ni en España (de donde procedían mayormente los modelos de las demás imágenes procesionales) ni en otros lugares de Hispanoamérica, a excepción de las antiguas misiones de Moxos y de Chiquitos, en cuyas iglesias restauradas se hallan esculturas con dicha iconografía por influencia de las Misiones de Guaraníes.

De la representación de la Resurrección han sobrevivido pocas imágenes: es el caso de las esculturas que se encuentran en los pueblos paraguayos de Jesús, San Ignacio Guazú, Santiago y San Cosme y San Damián; de San Miguel, en Brasil y de Loreto, en Corrientes (Argentina). A pesar del escaso número conservado es una presencia destacada y original. Ahora bien, su sola existencia no hubiera sido suficiente para determinar la importancia de dicha temática de no haber sido por la reiterada mención de esculturas correspondientes a esa iconografía en los Inventarios redactados en 1768 en ocasión de la expulsión de la Compañía de Jesús del Reino de España y de sus colonias. Por ejemplo, entre las estatuas de la sacristía del pueblo de Jesús se nombra: “*Del Señor resucitado una.*”⁷⁹¹. En la sacristía de la misión de San Ignacio Guazú se hallaba: “[...] *María Santísima de encuentro.*”⁷⁹² También en los inventarios de Santa María de Fe⁷⁹³ y en los de San Borja⁷⁹⁴ figuran, entre otras imágenes, las de Cristo Resucitado.

Sobre la base de los datos de los Inventarios realicé el trabajo estadístico de temas iconográficos en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes que se presentó en el capítulo anterior, de lo cual resultó que el tema de la Resurrección representa un alto porcentaje dentro del grupo al que pertenece⁷⁹⁵ el que reúne las imágenes del Nuevo Testamento. A pesar de la importancia de los datos, hay que recordar que es necesario relativizarlos pues teniendo en cuenta la dificultad que ofrecen los Inventarios de 1768, como la omisión, repetición o confusión de algunas referencias, las estadísticas reflejan entonces no números reales sino tendencias aproximadas de la distribución iconográfica en las Misiones.

Además de los mencionados Inventarios, otras fuentes documentales hacen referencia a las imágenes de la Resurrección y al contexto celebratorio en el cual dichas esculturas hallaban su verdadera función. El modo en que hoy son expuestas en los Museos Jesuíticos, no da una idea de su funcionalidad el Domingo de Pascua, culminación de la Semana Santa.

En los museos sería importante aludir al uso de las imágenes en su escenario originario para ofrecer un conocimiento más profundo de las mismas. Por ejemplo, el Cristo Resucitado del pueblo de Santa María de Fe se halla sobre el testero de la nave lateral de la iglesia. La Virgen de la Resurrección, aparentemente la misma que con el Cristo conformaban el binomio del momento del Encuentro que se explica enseguida, se halla en una sala del Museo Jesuítico del pueblo. Por su tamaño, algo menor que las imágenes de tamaño natural, y por su rostro juvenil en ocasiones ha sido colocada y fotografiada junto a las imágenes de San Joaquín y Santa Ana como si fuera una Virgen Niña.

El poder “repensar” las imágenes en su contexto original nos proporciona otra idea de la religiosidad en las Misiones de la cual las imágenes aisladas expresan sólo una parte.

⁷⁹¹ ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (A.G.N.). Bs. As. *Temporalidades de las Misiones del Paraguay. 1768-1784. Sala IX, 22-6-4, Testimonio de los auto de inventarios, extrañamiento y ocupación de temporalidades de los Regulares de la Compañía del Pueblo de Jesús.* 1768. f. 7.

⁷⁹² A.G.N., Bs.As. *Temporalidades....Sala IX, 22-6-3, Inventario del Pueblo de San Ignacio Guazú.* 1768. f. 22.

⁷⁹³ A.G.N., Bs.As., *Temporalidades....Sala IX, 22-6-3, Inventario del Pueblo de Santa María de Fe.* 1768. f. 7.

⁷⁹⁴ A.G.N., Bs.As. *Temporalidades....Sala IX, 22-6-4, Compulsas de los autos de inventario del pueblo de San Borja.* 1768. f. 6.

⁷⁹⁵ 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. 25-45

Las imágenes del Resucitado y de la Virgen de la Resurrección en las Misiones de Guaraníes son de bulto completo, realizadas en madera tallada y policromada y en parte también doradas. Corresponden al tipo de imágenes procesionales de tipo individual como las andaluzas; no conformaban grupos como los pasos de la Pasión realizados en Castilla y sólo durante la procesión del Domingo de Pascua se encontraban frente a frente y desempeñaban funciones en forma conjunta.

El tipo de representación de Cristo Resucitado provino de España: por medio de grabados y esculturas traídos a América y a través del conocimiento del arte de ese país por parte de los misioneros españoles o de otras nacionalidades, quienes antes de embarcarse hacia estas tierras pasaban varios meses de espera en aquel país. La iconografía de los Resucitados de las Misiones Jesuíticas en líneas generales repite el tipo iconográfico español. Se halla de cuerpo entero y de pie; en general, presenta el brazo derecho flexionado y señalando hacia arriba y con el izquierdo sostiene una cruz o una banderola con una cruz en el extremo del asta. No todos conservan hoy la cruz o el estandarte. Presenta una pierna más adelantada, en posición de avanzar. Cristo presenta su cuerpo glorioso semidesnudo. Viste sólo un paño de pureza y/o un manto tallado en la madera misma que ondula al viento. El elemento más destacado es el manto al vuelo que se repite en la mayoría de los ejemplares y cuya exageración tenía por objeto la exaltación del aspecto glorioso y triunfal de Cristo⁷⁹⁶, a lo cual contribuía también el dorado que lo cubría. Salvo en el Cristo del Museo Jesuítico de Santiago (Paraguay) que conserva más superficie con pintura original, en el resto de los ejemplares el dorado casi se ha perdido o se lo ha sobrepintado.

Las Vírgenes de la Resurrección, también de pie y de cuerpo entero, presentan un pie más adelantado indicando que avanzan al encuentro del Hijo. Su reconocimiento se facilita porque no llevan ningún atributo en las manos y extienden sus brazos para recibir al Resucitado. Poseen túnica ceñida a la cintura y pueden tener la cabeza descubierta o cubierta por un manto.

Las imágenes de Cristo resucitado y de la Virgen de la Resurrección que se conservan en las Misiones Jesuíticas de Chiquitos y Moxos, a diferencia de las descriptas anteriormente, no son imágenes de bulto sino de vestir.

La existencia de estas imágenes se justifica en su uso extralitúrgico en ocasión del amanecer del Domingo de Pascua, según lo indican los documentos escritos por los misioneros en el siglo XVIII.

Dado que para poder comprender las imágenes en forma integral es necesario “reconstruir” su escenario originario, en este caso el contexto celebratorio para el que fueron concebidas, veamos en qué circunstancias y de qué manera desempeñaban las funciones que tenían asignadas en la última ceremonia de Semana Santa: la Resurrección de Cristo. Este momento de gloria completaba y culminaba las celebraciones de la Pasión y Muerte de Jesús realizadas los días anteriores.

El Domingo de Resurrección se desenvolvía en un clima de desbordante alegría y su centro era la procesión de la madrugada.

El jesuita José Cardiel relata cómo se realizaba dicha celebración y lo hace con numerosos detalles descriptivos que acentúan ese clima de alegría:

“41. La mañana de resurrección es cosa de gloria. Al alba, ya está toda la gente en la iglesia. Por las calles, plazas y pórticos de la iglesia, todo está lleno de luces: todo es resonar cajas y tambores, tamboriles y flautas, tremolar banderas, estandartes y gallardetes en honra de las estatuas de bulto entero colocadas en medio, de Cristo resucitado y de su Santísima Madre: haciéndolas grande y sonora música los bajones, clarines, chirimías, órganos y todo género de instrumentos, que todos juntos, con muy alegres sonos, concurren á causar una alegría del cielo. Los Cabildantes, los militares, los danzantes, con las mejores galas y todas sus bandera y banderillas de varios colores.”

“42. Sale el Preste con el más rico ornamento, de capa pluvial, etc. Inciensa a las dos estatuas. Sale la imagen de Jesucristo por un lado con todos los varones, el Preste y la música, y

⁷⁹⁶ SUSTERSIC, Bozidar Darko, “Imaginería y patrimonio...”, Cap. V, p. 159.

por el otro lado la Virgen, la música y todas las mujeres. En toda la plaza todo es batir y tremolar aquella multitud de banderas y gallardetes. Los músicos se deshacen cantando y repitiendo REGINA COELI LAETARE. Los clarines con las chirmías corresponden con tal destreza, que parece las hacen hablar. El LAETARE LAETARE es lo que repiten muchas veces con muchos gorjeos. Es composición muy alegre. Después de haber acabado las tres caras de la plaza, al encararse las dos imágenes en la cuarta, la de la Virgen se viene a encontrar con su SSmo. Hijo en medio de tres muy profundas reverencias a trechos, arrodillándose a ellas todo el pueblo. Ya á este tiempo repiten mucho más y con más estruendo y gorjeo de voces é instrumentos el REGINA y el LAETARRE.”

“43. Juntas las dos santas imágenes, sale una danza de Ángeles que son muchos músicos, al son de arpas y violines. Comienzan a danzar y a cantar a un mismo tiempo el REGINA COELI delante de las dos imágenes. Después de algunas mudanzas lo repiten en su lengua: y así alternando en latín y en su idioma, prosiguen y acaban todas sus mudanzas. Sale otra de naciones, hasta cuatro. Acabadas las danzas, vuelve la procesión con las dos imágenes por medio de la plaza, después de la incensación, que hace el Preste, cantando la canción correspondiente. Va por el mismo orden de alegres cánticos detrás e instrumentos, y el grande estrépito de repique de campanas y campanillas, que los monacillos van repicando al lado de las imágenes. Acabada la procesión, empieza la Misa solemne y su sermón al Evangelio: y acabado todo van a tomar la yerba, a beberla a su casa, y a prevenirse para el banquete o convite. Este día por la circunstancia de procesión tan larga y sermón, no hay rezo y catecismo de cada domingo. Ahora me ocurre que dejé de poner la distribución eclesiástica del domingo donde le tocaba, que es después de la distribución cotidiana. No es bien que la dejemos en blanco: pues es cosa de singular edificación.”⁷⁹⁷

Si bien el tipo de procesiones realizadas en las Misiones Jesuíticas fue un aporte español traído por los jesuitas, es muy probable que la procesión del encuentro entre las imágenes triunfales de Cristo y la Virgen de la Resurrección haya surgido entre los guaraníes. En España se han realizado imágenes de Cristo Resucitado, en su mayoría destinadas a los retablos pero no se conocen ejemplares de la Virgen de la Resurrección (ni de retablos ni procesionales). Algo similar sucede en otros lugares de Hispanoamérica fuera de las Misiones Jesuíticas: no hemos hallado imágenes procesionales del Resucitado ni de la Virgen de la Resurrección y, por lo tanto, tampoco de la procesión del Encuentro entre Cristo Resucitado y su Madre. Tampoco hay noticias de que se celebrara el Domingo de Pascua con el mismo énfasis que en los pueblos jesuíticos de guaraníes.

En cambio, en las Misiones Jesuíticas de Chiquitos y de Moxos (Bolivia) la celebración de Semana Santa que hasta el día de hoy se lleva a cabo prácticamente del mismo modo que la realizada durante el período jesuítico, incluía, como en las Misiones del Paraguay, la procesión del Encuentro en la madrugada del Domingo de Resurrección. Las tradiciones religiosas que llegaron con el jesuita Martín Schmid a los indígenas de esa área se hicieron parte integrante de su propia cultura. Fueron ellos quienes, después de la expulsión de la Compañía, enseñaron a los nuevos curas la celebración de los ritos tal como se realizaban antes de 1768.⁷⁹⁸ Luego de la expulsión de la Compañía los indios de esas misiones lograron conservarlas hasta la actualidad. Allí la celebración de Semana Santa mantiene aún muchos elementos de las celebraciones de época jesuítica: en la mañana del Domingo de Ramos se realiza una procesión con la imagen de Cristo de vestir montado en un burro tallado en madera. El Jueves Santo por la noche se venera el Crucifijo amortajado y se lo lleva en procesión. Esa misma noche trece caciques o doce caciques y el cura celebran una cena paralitúrgica en la galería de la iglesia del pueblo, en alusión a la Última Cena. Los indios presencian con gran devoción la cruz que es descubierta el Viernes Santo. En la tarde de ese día el misionero pronuncia en la iglesia el sermón de la Pasión.

⁷⁹⁷ CARDIEL, S.J., José, *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación – Ed. Theoría, 1994, pp.116-117.

⁷⁹⁸ STRACK, Peter, “Ritos religiosos en Chiquitos vistos por europeos”, en AA.VV., *Las Misiones Jesuíticas de Bolivia. Martín Schmid. 1694-1772*, catálogo a cargo de Eckart Kühné, Exposición en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 20/11-20/12 de 1996 con motivo de la Cumbre de las Américas, p. 45.

El Sábado de Gloria buscan el fuego y el agua bendecidos⁷⁹⁹ y se venera el Santo Sepulcro. Sabemos que a las cinco de la mañana, luego de una larga vigilia nocturna en que es custodiado el Santo Sepulcro con la imagen de Cristo, se realiza la procesión de la Resurrección muy semejante a la realizada en las misiones de guaraníes. Tanto la del Resucitado como la de la Virgen del Encuentro son imágenes de vestir, no como las de madera de las Misiones de Guaraníes. En el pueblo de Trinidad de Moxos, por ejemplo, hasta el día de hoy la imagen de Cristo Resucitado sale de la Catedral; a la de la Virgen de la Resurrección se le agrega, respecto de la procesión llevada a cabo en las misiones guaraníes, la imagen de San Juan Evangelista (de vestir como las otras dos), la cual sale de la iglesia de la Santa Cruz. Después del Encuentro entre la Madre y el Hijo, las tres imágenes son llevadas en procesión hasta una tercera iglesia: la parroquia de La Resurrección.

En *Informes de la Provincia de Paraguaría* de 1690 se prohibía, como veremos más adelante, la realización del encuentro en las Misiones de guaraníes. La fundación de los pueblos jesuítcos de Bolivia se produjo en la última década del siglo XVII. Por la fecha de la prohibición mencionada, podemos deducir que esa procesión del encuentro entre Cristo Resucitado y la Virgen de la Resurrección ya estaba firmemente establecida en las misiones del Paraguay en el momento de la fundación de los pueblos jesuítcos de Moxos y de Chiquitos. Por lo tanto el origen de esa procesión seguramente se encuentre en las Misiones de Guaraníes y desde las mismas habría pasado a las de Moxos y Chiquitos.

En algunos lugares relativamente cercanos a las Misiones de Guaraníes, de raíces étnicas diferentes, la Semana Santa y en especial el Domingo de Pascua, se celebraba de manera diferente a la descrita para las Misiones Jesuíticas de guaraníes y sus herederas.

En el noroeste del actual territorio argentino, por ejemplo, los misioneros se encontraron con diferentes inconvenientes para la evangelización de la zona, entre ellos, su escaso número. Entre mediados y fines del siglo XVI surgieron los “maestros” (indios que ya sabían leer y tenían condiciones para enseñar) que ayudaban a los sacerdotes (“doctrineros”) en la enseñanza de la doctrina cristiana. Esta costumbre de las doctrinas ya no se da a excepción de Yavi, aunque lo que hoy se encuentra allí no es una Doctrina como lo era primitivamente en cuanto grupo de indígenas reunido diariamente con el fin de catequizarlos.⁸⁰⁰ En la actualidad estos grupos se siguen formando sólo para preparar la Semana Santa y en especial para su desempeño la noche del Viernes Santo, en que cantan hasta el amanecer. De esto se deduce la centralidad de la celebración de ese día. Siguiendo antiguos modos de celebración que se pueden observar aún hoy, la iglesia ese día se convierte en el centro de la zona y es preparada durante varios días. La Semana Santa llega a su punto culminante el Viernes Santo en el cual se realizan procesiones nocturnas con indios que hacen penitencia a la vez que se entonan cantos y se reza. Desde la noche del viernes hasta la madrugada del siguiente se rememora el Calvario, la Crucifixión y el Santo Sepulcro con imágenes procesionales. A medianoche el sacerdote desde el púlpito evoca la Pasión ante los feligreses arrodillados que sollozan y se lamentan.⁸⁰¹ Se baja el Crucifijo al que se acercan los fieles para besarlo y luego se reza la misa. En la madrugada del sábado, las “doctrinas” reunidas en la iglesia se despiden de Cristo, de la Virgen y de los Santos y les confían en voz alta sus necesidades. El Sábado Santo no hay actividad religiosa. El domingo por la mañana se oficia la misa de Pascua de Resurrección y se adornan las calles con arcos de flores. Notemos que durante el mismo no se realiza ninguna procesión alusiva a la festividad; todos los esfuerzos procesionales se concentran y acaban el Viernes Santo. Ese domingo, en cambio, adquiere notoriedad la Feria de Pascua, la cual comienza el sábado con una venta casi nula, para llegar el domingo al apogeo comercial con gran afluencia de gente que comienza a mermar el lunes hasta la desaparición de los últimos vendedores el día miércoles.

Con respecto a la celebración de Semana Santa en la provincia argentina de Santiago del Estero escribe Félix Coluccio: “*La ciudad entera desde hace más de dos siglos participa en la*

⁷⁹⁹ Citado en STRACK, Peter, *Op. Cit.*, p. 44.

⁸⁰⁰ MORENO CHA, Ercilia, “Semana Santa en Yavi”, en *Cuadernos del INA*. Bs.As. 1969, pp.145-206.

⁸⁰¹ COLUCCIO, Félix, *Fiestas y celebraciones de la República Argentina*, Bs. As., Plus Ultra, 1978, pp.213-214.

procesión del Viernes Santo tras un Cristo de tamaño natural, yacente en urna de cristal, [...], y de una Dolorosa. Dura la lenta marcha alumbrada de velones y antorchas hasta la madrugada del Sábado de Gloria; [...] Cristo es velado hasta [...] que [...] las campanas anuncian la Resurrección.”⁸⁰². Salvo la misa de Resurrección, no se realizan otras celebraciones festivas como en las Misiones.

En las celebraciones de Semana Santa en Villa Atamisqui, en la misma provincia, participa gente de origen quechua de muchos kilómetros a la redonda. El Viernes Santo se realizan las procesiones de la Dolorosa, la del Señor y el Descendimiento. El Domingo de Pascua, después de la misa de Resurrección y de la procesión del Santísimo Sacramento alrededor de la plaza, suenan las campanas anunciando la Resurrección y los menores piden la bendición a los mayores. Cuando la misma es pedida a los padrinos, se lleva un presente (pollo, gallinas, queso, huevos, etc.): Luego se escuchan bombos en las arboledas y ramadas y se comen empanadas, asado, pasteles y comienza el baile con el cual, durante toda la semana se festeja Pascua.⁸⁰³

La celebración de Semana Santa en la antigua ciudad de Santiago del Estero es descrita por Orestes di Lullo⁸⁰⁴. Dicha celebración aparece documentada en los archivos del Cabildo, en las crónicas de las fiestas y en los archivos conventuales. Las mujeres asistían a los oficios vestidas de luto y los hombres hasta hoy se disputan la conducción de las andas con las imágenes del Nazareno, de San Juan y el Cireneo. En épocas pasadas, tras un largo recorrido, la multitud acudía a la Iglesia Matriz donde se representaban las ceremonias del “Aviso” y del “Encuentro”. Allí la imagen de la Virgen esperaba a la de San Juan y ambos iban al encuentro del Cristo Supliciado. La Virgen abría los brazos que tenían resortes y se inclinaba, mientras la Verónica enjugaba su rostro con el paño sagrado. Luego se llevaba a cabo la ceremonia de la Agonía de Cristo con un Crucificado que hasta hace un tiempo inclinaba su cabeza, accionada por cordeles invisibles, hacia los feligreses. El Sábado de Gloria todo era alegría: en la misa solemne y en los encuentros familiares. Destaquemos que no se menciona ninguna celebración procesional en el Domingo de Pascua. El único encuentro de la Virgen con su Hijo que se tenía en cuenta era el que se producía el Viernes Santo en el camino del Calvario.

No tenemos noticias explícitas de que en Buenos Aires hubiera imágenes del Resucitado fuera de pinturas como una citada por el Profesor Schenone⁸⁰⁵. Que no las tengamos no nos permite asegurar que no las hubiera pero de lo que estamos seguros es de que en dicha ciudad el énfasis de la Semana Santa también era colocado en la Pasión y Muerte de Jesús y la Resurrección no tenía la fuerza celebratoria que tenía en el ámbito misionero. Así lo manifiesta un largo relato escrito por el padre Pereira Fernández de Mesquita⁸⁰⁶ donde se describen detalladamente las diferentes ceremonias de la Pasión, las imágenes que en ellas se utilizaban y la participación doliente y ruidosa de los vecinos porteños en las mismas. Se hace referencia a la aparición del Señor Resucitado en un trono colocado dentro de una hornacina (no se indica explícitamente que sea una escultura pero así lo parece) pero es notable la diferencia de la importancia dada a uno y a otro momento dentro de la Semana Santa lo que se expresa incluso en la desigual extensión y detalles descriptivos de una y otra celebración. Para la Pasión se hacen descripciones de las diferentes etapas, de las diferentes situaciones casi teatrales en torno a ellas, de los sermones acompañados de “efectos especiales” como el ruido estrepitoso de cadenas cuando se reflexionaba sobre los azotes a Cristo con cadenas de hierro. Frente a la riqueza del relato de la celebración de la Pasión, de la Resurrección Pereira Fernández sólo escribe: “*El Sábado de Aleluya (sic, Gloria) no pude ver la función desde su principio, en la Catedral, y sólo llegué al tiempo que se daba comienzo a la misa solemne, la que empezaron escondidos detrás de la cortina que era azul, hecha de dos paños, en cada uno de los cuales había la mitad de una cruz encarnada del largo de la misma cortina, que cerrada formaba la cruz por entero. Al momento del Gloria, se abrió*

⁸⁰² COLUCCIO, Félix, *Op. Cit.*, p. 214.

⁸⁰³ COLUCCIO, Félix, *Op. Cit.*, p. 218.

⁸⁰⁴ DI LULLO, Orestes, *Templos y fiestas religioso-populares en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, Talleres Gráficos Amoroso, 1960.

⁸⁰⁵ SCHENONE, Héctor, *Iconografía del arte colonial. Jesucristo*, Bs.As., Fundación Tarea, 1998, pp. 349-350.

⁸⁰⁶ PEREIRA FERNÁNDEZ DE MESQUITA, Pedro, *Relación de la Conquista de la Colonia por D. Pedro de Cevallos y Descripción de la ciudad de Buenos Aires*, Bs. As., Academia Nac. de la Historia, 1980, pp. 55-60.

quedando a la vista y a la vez apareció el Señor, ya resucitado, en el trono, en una hornacina vidriada, o con espejos, que hacían con las luces un brillante espectáculo. El Señor muerto en la Merced resucita el domingo en casa de doña Magdalena del Arco, pero muriendo hombre, resucita niño. Muy de madrugada, puesta la imagen del Niño Dios en una angarilla, con una banderita en la mano, salió de dicha casa en andas, en compañía de muchos devotos y devotas, y una multitud de muchachos haciendo una gran gritería. Fue la procesión recorriendo las calles a grandes pasos, hasta cerca del convento de Santo Domingo, donde salió la Señora (la Virgen) a su encuentro. Empezaron las santas imágenes a hacerse saludos y reverencias, y se recogieron juntas”⁸⁰⁷

El autor señala en Buenos Aires la realización de una procesión del encuentro entre la Virgen y su Hijo el domingo de Pascua pero no al modo misionero: el encuentro de la Virgen no se producía con el Resucitado sino con un Niño Jesús. La Resurrección representada en la figura de ese Niño no tenía el sentido triunfante de los Resucitados misioneros con paños al viento y profusión de dorados aunque las imágenes eran acompañadas por un gran griterío de muchachos, no se hallan presentes en el relato ni la música ni la danza que acompañaban la procesión misionera, elementos que enfatizaban aún más la importancia de la Resurrección. No encontramos otras fuentes que mencionen imágenes de Cristo Resucitado en Buenos Aires. La falta de referencia a ellas no indica con certeza su absoluta exclusión en esta ciudad, pero podemos afirmar que no figuraban en la celebración regular de la Semana Santa como en las misiones.

Como hemos podido apreciar en algunos ejemplos, en las celebraciones pascuales fuera del ámbito de las Misiones Jesuíticas se daba y se da mayor relevancia al momento de la Pasión y Muerte de Cristo para lo cual se despliegan emotivas procesiones en las que cumplen papel primordial las imágenes de Cristo doliente, de la Virgen Dolorosa, San Juan, etc. Las mismas resultan protagonistas de verdaderas representaciones teatrales. El día de la Resurrección, al igual que en el pasado del que se conservan muchas tradiciones, se realiza la misa solemne; puede haber, según el lugar, música, baile, bendiciones, tañir de campanas, regalos, adornos de calles con arcos de flores, misachicos, ferias, rogativas, ritos de curaciones, portación de fuego y aguas bendecidos, e incluso procesiones del Santísimo Sacramento alrededor de las plazas, pero en ningún lugar fuera de las Misiones Jesuíticas encontramos una procesión que represente el encuentro entre las imágenes de Cristo Resucitado y su Madre. Sólo en esos pueblos se puso fuerte acento en el momento glorioso de la Resurrección creando una emotiva procesión acorde a esa circunstancia. Del énfasis colocado en la Pasión y Muerte y no en la Resurrección surgieron en Hispanoamérica, fuera del ámbito de las misiones de guaraníes, imágenes muy patéticas más semejantes a las españolas y diferentes de las misioneras de la Pasión y Muerte. Éstas, aunque muestran el dolor de Cristo con heridas y sangre que de ellas emana, no llegan a un patetismo exacerbado, como si ya llevaran implícita la idea de la próxima resurrección. Como señalé anteriormente, las imágenes misioneras de la Pasión y Muerte de Cristo se diferencian de las homónimas de los Andes Centrales⁸⁰⁸ en las cuales se recurría a dientes y cabellos naturales, ojos y lágrimas de vidrio, etc., elementos ausentes en las misioneras.

Ante la evidencia de imágenes procesionales relativas al tema de la Resurrección y datos aportados por fuentes documentales, nos preguntamos cuál fue el origen de la procesión del Domingo de Pascua en ese determinado ámbito misionero y por qué se eligió aquel momento dentro del conjunto de episodios de la Resurrección y no otro. Posiblemente aquella procesión surgió como resultante, por un lado, de un elemento aportado por los jesuitas y, por otro, de una gran receptividad y capacidad para transformar, adaptar y aprovechar lo recibido por parte de los guaraníes. El fruto final fue algo nuevo y original.

Sin duda, esa evocación de la Resurrección referida al encuentro entre Cristo Resucitado y su madre, tuvo su origen en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. En una de sus

⁸⁰⁷ PEREIRA FERNÁNDEZ DE MESQUITA, Pedro, *Op. Cit.*, pp. 59-60.

⁸⁰⁸ AFFANNI, Flavia Mónica, “La imaginaria de las Misiones Jesuíticas...”, 2000.

partes se narra el episodio en el cual la Virgen se presenta como la primera persona que pudo ver a Cristo Glorioso.⁸⁰⁹ Los Evangelios no señalan que la primera aparición haya sido a ella. Este episodio tampoco aparece en los Evangelios Apócrifos. Posiblemente ese encuentro se originó en una meditación del Fundador de la Compañía de Jesús quien lo imaginó del siguiente modo:

“1º Primero: apareció a la virgen María, lo qual, aunque no se diga en la Escriptura, se tiene por dicho, en decir que apareció a tantos otros; porque la Escriptura supone que tenemos entendimiento, [...]”⁸¹⁰

Lo que escribió San Ignacio respecto de esa primera aparición es muy escueto, pero recordemos que el texto de los *Ejercicios Espirituales* es sólo una guía, un esqueleto para las meditaciones que se proponen. El resto era agregado por vía oral por los directores espirituales que guiaban los Ejercicios. Muchas de las explicaciones o explanaciones orales que se hacían a partir del texto breve de San Ignacio fueron recogidas por diversos autores jesuitas. La explicación que se daba acerca del primer encuentro entre el Resucitado y su madre era que la contemplación de San Ignacio, en su composición de lugar, la había imaginado en la casa de la Virgen, estando ella en soledad a horas del amanecer del Domingo. Había contemplado al Hijo aún con llagas, pero ya no con la fealdad de la muerte. Lo había visto con paz en el rostro extendiendo sus brazos hacia la Virgen y a ella enmudecida de alegría ante esa aparición.⁸¹¹

Es posible que sea esta composición de lugar la que haya llegado a las Misiones a través de los jesuitas. Los documentos no hacen referencia a la realización de los Ejercicios Espirituales en las Misiones para los Guaraníes, pero puede suponerse que tuvieron su influencia en las mismas a través de los jesuitas misioneros que sí los realizaban. De hecho las Cartas Anuas frecuentemente aluden a la importancia de que los jesuitas misioneros los hicieran al menos una vez al año. De que los jesuitas de las Misiones también los practicaban dio un testimonio el Colegio de Asunción: “Este Colegio sirve como refugio para los padres que andan trabajando en las Misiones donde por algún tiempo se recogen a tomar nuevas fuerzas [...], haciendo los Ejercicios Espirituales de la Compañía con que se halle más llevadero el excesivo trabajo que en cultivar los indios pasan, [...]”⁸¹².

La “composición de lugar”, elemento característico de los Ejercicios Espirituales, consiste en la base para la meditación. Es una suerte de imagen que se forma en la mente; significa ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla lo que se quiere contemplar.⁸¹³ La influencia de la composición de lugar se manifestó en la creación de abundantes imágenes para la meditación y también en el uso de ciertas iconografías. Un caso destacable de la influencia iconográfica de los Ejercicios Espirituales en la realización de las imágenes es el de la Virgen de la Resurrección en las misiones de guaraníes.

El otro aporte al origen de dicha procesión fue la participación indígena: los guaraníes sacaron la escena del encuentro en la soledad de la casa de la Virgen, como lo había imaginado San Ignacio, y la llevaron al ámbito público y sagrado de la plaza donde la acompañaban con danzas, música y cantos, en un clima de gran devoción y de alegría desbordante. Sabemos por estudios sobre los guaraníes actuales que el canto y la danza en la religión guaraní eran y son los “sacramentos” de la Palabra.⁸¹⁴ Dice Meliá: “Los Guaraní no conocen cantos ni danzas propiamente profanos. Canto, danza y oración llegan a ser sinónimos; la oración es un canto danzado, así como la danza es una oración cantada.”⁸¹⁵ No nos detendremos en este punto pero nos parece que estos datos sobre el canto y la danza en la religión guaraní explican por qué dicho

⁸⁰⁹ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Parág. 299, en DALMESE, Cándido, *Introducción, texto, notas y vocabulario*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1990, p. 159.

⁸¹⁰ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios ...*, parág. 299, p. 259.

⁸¹¹ ORAA, S.J. Antonino, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos*, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1954.

⁸¹² “10º Carta del P. Provincial 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, p. 122

⁸¹³ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales ...* Parág. 47, pp. 209-210.

⁸¹⁴ MELIÁ, Bartomeu, “La experiencia religiosa guaraní”, en MARZAL, Manuel (Coord.); ALBÓ, Xavier; MELIÁ, Bartomeu, *Rostros indios de Dios*, La Paz, CIPCA/hisbol/VCB, 1992, p. 162.

⁸¹⁵ MELIÁ, Bartomeu, “La experiencia religiosa...”, p. 162.

encuentro salía alegremente al exterior.

A este punto se me fueron planteando distintos interrogantes: por qué se eligió ese episodio de la Resurrección y no otro para transformarlo en procesión; por qué si este episodio del encuentro entre la Virgen y Cristo provenía de la Compañía de Jesús y ésta estuvo en diferentes lugares de América, sólo tuvo aceptación y difusión en los pueblos de guaraníes y no en el resto de América (a excepción de las Misiones de Moxos y Chiquitos por influencia de las de guaraníes) y, finalmente por qué en las Misiones se colocó tanto énfasis en el aspecto triunfal de la Resurrección superando y coronando la importancia dada también a la Muerte de Cristo en el ámbito misionero. La respuesta a la primera pregunta creemos encontrarla en la profunda devoción que el pueblo guaraní tenía por la Virgen y por la compenetración con su dolor por la muerte del Hijo. Se conocen relatos de dicha compenetración pero el más sorprendente por lo patético es el realizado por el Padre Sepp acerca de una india que ante la visión de la Dolorosa traspasada por las siete espadas se abrió el pecho para parecerse a la Virgen en su dolor⁸¹⁶. Presenciar la primera aparición del Hijo Resucitado sería un consuelo enorme para la Virgen y los guaraníes lo transformaron en fiesta de todos. Posiblemente por eso trasladaron la escena doméstica y privada al ámbito sagrado pero a la vez público de la plaza.

Para responder a las otras dos preguntas, consideramos que es fundamental destacar, como ya adelantamos, el rol jugado por los guaraníes con toda su mentalidad y creencias transmitidas oralmente. A pesar de que Nimuendajú habló del pesimismo guaraní como componente esencial de su estar en este mundo (los guaraníes tienen abundantes creencias referidas a cataclismos como el diluvio, el desmoronarse de la tierra, etc.), sin embargo, consideramos que en ellos es más destacada una concepción positiva de la vida. Es un pueblo que tiene sentido del dolor y de la muerte pero que no los vive como drama y por eso posee al mismo tiempo el sentido de la fiesta. Poseían una concepción de la vida menos trágica y menos preocupada que otros pueblos por la condena eterna y más confiada en su desenlace positivo. En esto tienen mucho que ver ciertas creencias míticas en la vida después de la muerte, en la resurrección con la que se veían favorecidos sólo algunos y muy especialmente en su mito de la Tierra sin Mal a la que se llegaría triunfalmente después de alcanzar la *aguyjé* o perfección, temas a los cuales nos hemos referido en el capítulo anterior.

Por eso a pesar de ciertas creencias guaraníes negativas, hablamos más de optimismo que de pesimismo guaraní, pues el mito de la Tierra sin Mal adquirió y adquiere una fuerza muy grande en su cultura: “[...], la búsqueda de la «tierra nueva», estructura marcadamente su pensamiento y sus vivencias; [...]. La búsqueda de la «tierra sin mal» como estructura del modo de pensar Guaraní, informa el dinamismo económico y la vivencia religiosa que le son propias”⁸¹⁷ El *ñande-rekó* guaraní era el camino de la Tierra sin Mal.

Respecto de la concepción de la muerte, el guaraní sabe que morirá y no teme a la muerte pero su ideal son los hombres que por alcanzar la perfección no murieron y pasaron a la Tierra sin Mal.

Desde épocas pasadas, el culto a los muertos estaba ligado a la creencia en la otra vida. Se practicaba el culto a los huesos y sobre esto recordamos un hecho que se mencionó en el capítulo anterior: León Cadogan recibió un testimonio directo contemporáneo por parte de los Mbyá guaraníes del Guayrá (parcialidad que se mantuvo más al margen de la influencia cristiana tanto de las misiones como de épocas más recientes). Un día en el que los indios lo dejaron entrar en el recinto realizado para celebraciones religiosas llamado *opy* se encontró ante un recipiente de cedro labrado con el esqueleto de la nieta de un tal Tomás de Yvytuko. Éste le informó que la costumbre de conservar los huesos aún forma parte del culto de su raza pero que poco a poco va decayendo. El cadáver es enterrado generalmente en un cesto de cañas hasta la total putrefacción de la carne; luego es exhumado y los huesos se lavan y se guardan en un recipiente de cedro. Tomás también le contó a Cadogan que durante la ceremonia fúnebre de su nieta había recibido de los dioses la orden de no tirar los huesos y él cumplía con la esperanza de que la niña algún

⁸¹⁶ SEPP, Antonio, *Continuación de las labores apostólicas*. Bs.As., EUDEBA, 1973, pp. 97-99.

⁸¹⁷ MELIÁ, Bartomeu, “La experiencia religiosa...”, p. 142.

día resucitara o se reencarnara. En prueba de que los huesos así tratados vuelven a la vida, Tomás citó el caso de una dirigente divinizada quien había alcanzado el estado de *aguyjé* por entonar himnos sagrados en honor de un hijo muerto de quien había conservado los huesos y el que finalmente había resucitado y ascendido junto con su madre al Paraíso.⁸¹⁸ Cadogan pudo corroborar los informes de Tomás con otros testimonios. Se le aseguró que antiguamente ningún muerto era sepultado definitivamente sin antes conservar sus huesos, objeto de cantos y plegarias de sus deudos, y de haber recibido un mensaje de los dioses en el cual se les comunicaba o que no resucitaría, o que volvería a encarnarse en ellos el alma antes de hundirse el mundo. Cadogan considera que esta costumbre es genuinamente autóctona a pesar de la semejanza de su contenido con la doctrina cristiana referente a la resurrección del cuerpo. También los cronistas de la época de la conquista espiritual, como Ruiz de Montoya, se refieren a las creencias de los guaraníes en la reencarnación e inmortalidad del alma.⁸¹⁹

Por todo lo referido anteriormente, se puede afirmar la existencia entre los Guaraníes de la idea de resurrección del cuerpo pero sólo como una posibilidad para algunos.

En contacto con el cristianismo llevado por los misioneros los Guaraníes supieron que Cristo había resucitado y, en consecuencia, halló en el triunfo de la Resurrección de Cristo, garantía de salvación y resurrección para la humanidad. Brindó certeza de resucitar (que entre los guaraníes era considerada sólo para algunos) a todos sin excepción y de ahí el eco que tuvo el tema, su adhesión y énfasis colocado sobre el mismo.⁸²⁰ Los Guaraníes, como vimos en el capítulo anterior, daban una gran importancia a las a la fiesta. Un tema tan importante como como el de la resurrección de los muertos era merecedor de una celebración festiva. De hecho, en una Carta Anua referida a todo lo acaecido en 1616, el jesuita que escribe, al referirse a la misión de San Ignacio del Paraná, relata:

*“[...] predicóseles de la inmortalidad de nuestras almas y de la Resurrección de todos, para recibir premio o castigo para siempre; y estaban muy atentos y como embelesados oyendo decir que en aquellos propios cuerpos habían de resucitar y ver a Dios y a sus hijos y parientes otra vez vivos. [...]”*⁸²¹.

La vida religiosa de los guaraníes se centraba en la creencia de que el hombre puede alcanzar la inmortalidad (*kandire*) sin pasar por la muerte. Así como la gesta de los héroes míticos (que tratamos en el capítulo anterior) que tuvieron que cumplir un tiempo en la tierra antes de ganar la Tierra sin Mal, tenía para el guaraní el valor de una anticipación de su posible destino,⁸²² paralelamente, Jesús Resucitado era para los guaraníes de las misiones la anticipación de su posible resurrección.

En la gran recepción de la Resurrección de Cristo influyó otra creencia mítica de los guaraníes ya mencionada. El alcanzar el triunfo de la resurrección garantizada en Cristo Resucitado, coincidiría en cierto modo con la creencia del encuentro final de una Tierra sin Mal como desenlace triunfal de la peregrinación o “estar en camino” de la vida. En la elección y en el acento dado a este tema y a su iconografía subyace una creencia ancestral guaraní que subsistió y generó una reinterpretación de ese tema cristiano. Como escribe Bertoni: “*El hecho de que los indios guaraníes de las misiones jesuíticas se hubieran convertido y llegado a ser modelos de cristianos no implica necesariamente llegar a desperdiciar por completo y a deplorar de un modo absoluto su vida anterior [...].*”⁸²³

Los Guaraníes de las Misiones aceptaron el cristianismo conservando elementos de su propia tradición mítica. Así como se identificó a Dios Padre con el guaraní *Tupá*, del mismo modo habría habido una identificación de la Tierra sin Mal con el Paraíso, aunque las fuentes

⁸¹⁸ CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción, CEADUC-CEPAG, Biblioteca Paraguaya de Antropología-Vol. XVI, 1992. Cap. V, pp.85-95.

⁸¹⁹ RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *La Conquista Espiritual del Paraguay*, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989. Capítulos XXVIII y XXIX, pp. 131-136.

⁸²⁰ AFFANNI, Flavia, “La Imaginería de las Misiones Jesuíticas...”, 2000.

⁸²¹ “9º Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, 1616”, en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 93

⁸²² CLASTRES, Hélène, *La Tierra sin Mal. El profetismo tupi-guaraní*, Bs.As., Ediciones del Sol – Ediciones de Aquí a la vuelta, 1989, p. 107.

⁸²³ BERTONI, M., *La Civilización Guaraní. Religión y Moral*, Asunción, Indoam., 1956, p.146.

documentales no hacen referencia explícita a ella. Investigaciones realizadas por el Dr. Sustersic⁸²⁴ enriquecen el conocimiento de lo relacionado con esta problemática.

El concepto de la Tierra sin Mal ya ha sido tratado más extensamente en el capítulo anterior. Aquí sólo reiteramos que dicho concepto ha sufrido interpretaciones diferentes. Hasta no hace mucho se consideraba su búsqueda, asociada a las migraciones guaraníes, como una manifestación mítica que significaba ir a buscar el Paraíso. Bartomeu Meliá considera que las migraciones en búsqueda de la Tierra sin Mal también obedecían a la procura de tierras vírgenes aún no trabajadas.⁸²⁵ La *Yuy Mara'ey* se halla en la tierra en dirección este y para alcanzarla hay que atravesar el Gran Mar Originario. De ahí las numerosas migraciones hacia dicho punto cardinal realizadas por este pueblo. Es una tierra fecunda donde no hay preocupaciones por el futuro, donde las plantas crecen en abundancia sin ayuda del hombre y donde la danza y el canto no tienen fin y se vive en comunidad con los dioses. Allí es posible la inmortalidad. Se desea llegar a ese lugar antes de morir, en continuidad con la vida terrena pero para eso se requiere haber alcanzado el estado de Perfección Espiritual (*aguyjé*). En algunos grupos se espera alcanzar esa tierra después de la muerte porque se consideran llenos de vicios. Hoy no se hacen más las migraciones hacia el este; se realizan ceremonias religiosas para obtener la *aguyjé* y esperan la muerte para llegar a la Tierra sin Mal.

Durante la procesión de la Resurrección, como la menciona Cardiel, se cantaba y danzaba el Regina Coeli delante de las dos imágenes. Hemos hallado un rasguído doble de Pai Julián (sacerdote correntino actual), cuya letra como muchas de las compuestas por él, recoge ciertas concepciones guaraníes que perduran. En una estrofa dice refiriéndose a la Virgen de Itatí: “*Vos sos tierra sin mal y estás llena de Dios.*” Según Poquet, cuando Pai Julián llama a la Virgen “tierra sin mal” es el equivalente de “Regina Coeli”, justamente el mismo canto que se entonaba en las Misiones el Domingo de Pascua delante de las dos imágenes.⁸²⁶

Posiblemente los misioneros consideraron la creencia mítica de la Tierra sin Mal como una excelente figura para explicar a los guaraníes la vida como un camino de peregrinación hacia el Reino de Dios.

Según Clastres,⁸²⁷ tratando de imaginar cómo los indios pudieron interpretar el cristianismo en términos de su propia cultura, la resurrección no constituyó para ellos ninguna dificultad pues sus propios *karai* podían resucitar. Las Cartas Anuas señalan con abundantes ejemplos las diferentes conversiones de indios en las cuales jugó un papel de gran resonancia la promesa de una vida eterna después de la muerte. Según Clastres,⁸²⁸ los guaraníes creyeron reconocer en esa vida eterna su mito de la Tierra sin Mal: “*Se comprende entonces que hayan podido ver en los misioneros auténticos karai [...] no corrían el riesgo de decepcionarlos ya que la Tierra sin Mal que prometían no había que buscarla aquí abajo. Probablemente ésta sea la clave del extraordinario éxito de los jesuitas entre los guaraníes*”⁸²⁹

Por documentación jesuita (*Informes de la Provincia de Paracuaría*) se sabe que en 1690 la Compañía de Jesús prohibió el encuentro entre las imágenes procesionales de Cristo Resucitado y su Madre:

*“El domingo de Resurrección se canta la misa a la hora que la Rubrica manda predicase brevemente. En las doctrinas donde hay imagen de bulto de la Resurrección, siendo la mañana apacible podrá haber Procesión, llevando en ella esta imagen y la de Nuestra Señora, vestida como de Resurrección: pero no se lleva el Santísimo, ni ha de haber encuentro con la imagen de Nuestra Señora y la de Cristo, Nuestro Señor”*⁸³⁰.

⁸²⁴ SUSTERSIC, B.D.: “María-Luna y las maracas del friso de Trinidad. Una interpretación del arte jesuítico a través de la iconografía de María”, en VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, Encarnación, Paraguay, septiembre de 2000.

⁸²⁵ MELIÁ, Bartomeu, *El guaraní: experiencia religiosa*, Asunción, CEADUC-CEPAG, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XIII, 1991.

⁸²⁶ POQUET, Daniel, “Trabajo de las artes. Transferencia del poder al pueblo”, en *Suplemento Antropológico*, Asunción, Universidad Católica, Junio 1999, p. 347.

⁸²⁷ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, pp. 58-59.

⁸²⁸ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, p. 59.

⁸²⁹ CLASTRES, Hélène, *Op. Cit.*, p. 59.

⁸³⁰ ARCHIVUM ROMANUS SOCIETATIS JESU (ARSI) Roma, *Paracuaría*, 12, parág. 18, pp. 175-176.

De la prohibición surge un interrogante: si el tema del encuentro entre Cristo Resucitado y su Madre se originó en los Ejercicios Espirituales ignacianos, ¿a qué se debió que la Compañía diera instrucciones para que las dos imágenes estuvieran presentes pero no se encontraran y que a pesar de esa indicación ese encuentro se practicara de todos modos el Domingo de Resurrección? En ninguna parte del documento queda expresada la causa de dicha prohibición. Una posible explicación es que los Padres no propiciaran ese encuentro glorioso de las dos imágenes frente a la multitud debido a que San Ignacio había contemplado esa reunión en la intimidad de la casa de la Virgen. Los guaraníes la sacaban de su soledad para hacerla encontrar con su Hijo frente a todo el pueblo que seguía a ambas figuras y participaba así de la gloria de la Resurrección, tema que hallaba tanto eco en su mentalidad. En las Misiones Jesuíticas del Paraguay se tomó ese episodio y se lo transformó llevándolo al ámbito de la plaza, centro de uso ritual y escenográfico por excelencia que daba cabida a dicha participación. Esta fiesta religiosa, como las otras, resaltaba con las descriptas exteriorizaciones de alegría, en cierto modo reemplazaba a los antiguos mitos.

Dado que Cristo Resucitado y la Virgen de la Resurrección eran conducidos, desde uno y otro lado de la plaza, por sendos grupos de hombres y mujeres respectivamente hacia el Encuentro de las dos figuras frente a frente, otra posible explicación de la prohibición la sugiere cierta idea que se hallaría presente en los jesuitas y que había quedado expresada en una carta de San Ignacio de Loyola al Papa Julio III en 1554. Desde el siglo XVI se había operado un cambio en las exigencias referentes a las costumbres públicas. Por ese entonces, las estaciones litúrgicas de la Cuaresma eran un acontecimiento popular pues numerosa gente acudía a cada estación: lo hacían mujeres acompañadas o mezcladas con hombres en carros y literas. Según los religiosos, los lugares santos terminaban por convertirse en centros de ocasión para divertirse y pecar. En el Jubileo de 1550, el mencionado Papa había dado la orden de que para ganar indulgencias ese Año Santo fueran por separado hombres y mujeres. San Ignacio pidió al Papa la renovación de esa disposición y la extensión de la misma a las indulgencias dadas en ocasión de las visitas de cada estación: *“La suma devoción y utilidad espiritual, [...], que se siguió en el último jubileo, a la nueva y santa ordenación que hizo Vuestra Beatitud de que fueran por separado a la iglesia los hombres y las mujeres, ha abierto los ojos y movido el deseo [...], de suplicar a Vuestra Santidad se digne, durante su pontificado, dejar este santo uso perpetuamente establecido, el de la separación durante las estaciones de los hombres y las mujeres, para que este tesoro espiritual, que la Sede Apostólica tan liberalmente concede en esta ciudad, no sea robado por el enemigo de la natura humana, que suele en los tiempos y lugares santos, donde se concede la remisión de los pecados cometidos, causar otros innumerables, con la ocasión de que anden juntos hombres y mujeres.”*⁸³¹

Posiblemente en los jesuitas alejados de las Misiones y en los jesuitas visitantes que contaban qué sucedía en ellas, prevalecía esta mentalidad a la que podría haber respondido la prohibición. Pero dicha actitud se diferencia de la de los jesuitas que viviendo en las Misiones y conociendo la mentalidad y la experiencia religiosa guaraníes, aceptaban la emotiva procesión tal cómo había surgido y cómo se llevaba a cabo entre los indios. De hecho, por lo que sabemos, dicha prohibición no se hizo efectiva y los jesuitas que describieron la celebración de la Resurrección jamás mencionaron el hecho. Sólo supimos del mismo por documentos del Archivo de la Compañía en Roma.

Otra posible explicación la sugiere el Dr. Sustersic: *“Las grandes manifestaciones de exuberante alegría que acompañan esos encuentros parecieran a algunos jesuitas visitantes incompatibles con la piedad cristiana. Sus quejas a Roma motivaron una prohibición [...]. Únicamente el total desconocimiento de la religiosidad y mentalidad guaraníes pudo motivar una medida tan desacertada, sólo comparable a la prohibición del consumo de la yerba mate.*

⁸³¹ SAN IGNACIO DE LOYOLA, “Carta al Sumo Pontífice Julio III, Roma 1554”, en *Cartas e Instrucciones*, en IPARRAGUIRRE, I., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, BAC, 1963, p. 857.

*Ambas órdenes de los Padres Generales, ni siquiera pudieron ser tenidas en cuenta y menos propuestas a su cumplimiento.*⁸³²

Los misioneros jesuitas supieron aceptar manifestaciones surgidas entre los guaraníes de las misiones mientras que no contradijeran al cristianismo. Los jesuitas eran concientes de la importancia de conocer su cultura y en consecuencia de la apertura y sensibilidad necesarias ante el indio.

A continuación se señala perduración de la celebración de la Resurrección de Cristo lo cual muestra el arraigo y el aprecio del guaraní por la creencia en la resurrección.

No sólo no se cumplió la prohibición señalada anteriormente, sino que además ese modo de celebración continuó realizándose durante el período jesuítico e incluso después de la expulsión de la Compañía en 1768. Los guaraníes misioneros conservaron esa costumbre incluso luego del éxodo desde sus pueblos y las transmitieron a sus herederos quienes en algunos lugares continúan actualmente recreándola año tras año.

En 1829 el viajero Jean Isidoro Aubouin deja en claro aquella perduración al describir en forma detallada la celebración de Semana Santa llevada a cabo en el pueblo de Bella Unión (actual República Oriental del Uruguay), pueblo constituido por antiguos guaraníes de las misiones orientales. La Semana Santa era el momento más importante del año en cada misión y sus antiguos pobladores hicieron de todo por conservar el modo de celebrarla: *“A pesar de los males de toda especie que agobiaban a los pobres Guaraníes, ellos olvidaron todo momentáneamente para celebrar las ceremonias de la Semana Santa. [...]”*⁸³³ J. I. Aubouin, luego de la descripción de la conmemoración de todos los momentos de la Pasión y Muerte de Jesús pasa a hacer lo mismo con la de la Resurrección. Cabe destacar que no aparece la procesión del encuentro pues posiblemente al realizarse muy de madrugada no pudo presenciarla⁸³⁴ pero no oculta el regocijo y el clima de bulliciosa alegría que rodeaban al acontecimiento de la Resurrección: *“Pronto el duelo dio lugar al regocijo. El domingo de Pascua fuimos despertados de madrugada por las salvas de la artillería, a las cuales sucedió el repique de una docena de campanas alzadas provisoriamente sobre postes, y de todos lados comenzaron las danzas y los juegos.”*⁸³⁵

Más allá de las menciones de imágenes de la Resurrección que aparecen en los Inventarios de 1768, en uno de los últimos inventarios realizados en la capilla del pueblo de San Borja de Yy cercano a Durazno (Uruguay), también constituido por guaraníes provenientes de las misiones, aparece una imagen de la Resurrección, varios años después del éxodo de su lugar de origen.⁸³⁶

Esa tradición perdura hasta la actualidad en algunos pueblos de Moxos y Chiquitos, antes mencionados. Señala Sustersic que, por ejemplo en San Rafael de Chiquitos, a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en Correientes (desde la Catedral hasta la última capilla rural se exhiben durante todo el año sus Cristos Yacentes, pero no se proponen los Resucitados para la veneración de los fieles), *“[...] el Cristo Yacente permanece guardado hasta la Semana Santa envuelto en sábanas con otras cabezas y manos de imágenes de vestir, mientras el Resucitado y la Virgen del ‘Encuentro’ están expuestos xon sus andas durante todo el año en la parte central de la iglesia”*⁸³⁷.

Esta tradición perdura también en algunos pueblos de las otrora Misiones Jesuíticas del Paraguay como el de Trinidad (Paraguay). Es más, sabemos de su perduración, incluso en un área más allá de las Misiones como es la ciudad de Asunción. En varias parroquias de dicha ciudad, como la de Trinidad y la del Santísimo Redentor se realiza cada Domingo de Pascua el *Tupasy ñuguaiti* que recuerda el encuentro de la Virgen con su Hijo Resucitado. Se utilizan,

⁸³² SUSTERSIC, Bozidar Darko, *Aceptación y rechazos de las imágenes guaraníes en las iglesias de “blancos”. Análisis e historia de una poco conocida alteridad*, 2001, obra por publicar.

⁸³³ Citado en PADRÓN FAVRE, Oscar, *Ocaso de un Pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero del Uruguay*, Montevideo, Editorial Fin de Siglo, 1996, p.119.

⁸³⁴ SUSTERSIC, Bozidar Darko, *Aceptación y...*

⁸³⁵ Citado en PADRÓN FAVRE, Oscar, *Op. Cit.*, p.120.

⁸³⁶ Citado en PADRÓN FAVRE, Oscar, *Op. Cit.*, p.233.

⁸³⁷ SUSTERSIC, BOZIDAR DARKO, *Imágenes ...*, (en prensa).

como en las Misiones, las dos imágenes que llevadas en andas se encuentran en un contexto de gran alegría, fe y devoción por parte de los fieles que acuden a la procesión.

En capillas rurales de Corrientes y Misiones, aun en zonas de influencia de los guaraníes de las misiones,⁸³⁸ el predominio de la población criolla generó un fenómeno similar al que se dio en algunos de los pueblos que otrora fueron misiones de guaraníes (Yapeyú, Santo Tomé, etc.). Las nuevas poblaciones criollas y mestizas consideraron a muchas celebraciones de las Misiones, como es el caso de la de la Resurrección, como “fiestas de indios” y no se la menciona más desde fecha no documentada. Pobladores de edad avanzada de algunos pueblos de Corrientes y Misiones a quienes hemos preguntado acerca de esa celebración no recuerdan haberlas realizado ni tener noticias de ellas. Por el contrario, los pueblos de Trinidad y Jesús en Paraguay, por ejemplo, que no tienen museos jesuíticos aún utilizan el Domingo de Pascua las imágenes de la Resurrección con su función procesional originaria. Las poblaciones con museos formales como Santiago, San Ignacio Guazú y Santa María de Fe, también en Paraguay, no usan más las imágenes del Resucitado y de la Virgen de la Resurrección con ese fin y no recuerdan la procesión. En el pueblo de Loreto, en Corrientes, se conserva en bastante buen estado una imagen de Cristo Resucitado probablemente porque una gran parte de su población desciende de los guaraníes de las Misiones y mantiene en su memoria colectiva el recuerdo de la veneración que se debe a las imágenes. Sin embargo, no se celebra la Resurrección al modo misionero. Dice Sustersic: *“Las imágenes de los Cristos Resucitados que seguramente traían los guaraníes en sus precipitadas migraciones, [...], siguieron la misma suerte que las procesiones del Domingo de Gloria y del encuentro. A pesar de formar parte esencial de la Doctrina Cristiana, [...] prevaleció más la aversión a las ‘fiestas de indios’ que el sentido escatológico de dicha celebración.”*⁸³⁹

La conservación de imágenes de las Misiones Jesuíticas del Paraguay referidas al tema de la Resurrección de Cristo y los datos que aportan las fuentes documentales acerca de las mismas y de su contexto celebratorio, revelan la gran recepción y preferencia que dicho tema tuvo entre los guaraníes.

Dicha preferencia y el original modo de exteriorizar el tema en una “representación” con imágenes novedosas y apropiadas para la ocasión, resulta un ejemplo elocuente de la participación de los Guaraníes no sólo como receptores sino como creadores de nuevas manifestaciones acordes a su mentalidad y creencias.

Este hecho diferencia al ámbito jesuítico-guaraní y a su heredero de Chiquitos y de Moxos, del resto de Hispanoamérica. Constituye, con su original celebración, un ejemplo de la participación guaraní en la conformación de nuevas manifestaciones cristianas⁸⁴⁰.

Señala B.D. Sustersic:

“Las imágenes guaraníes tenían funciones desconocidas en la sociedad de los blancos. Hemos visto que los Cristos de la columna o flagelados; los Nazarenos; los Crucifijos; los Cristos ‘del Sepulcro’ y los Resucitados tenían funciones específicas el viernes, sábado y domingo de la Semana Santa. Estas celebraciones aún hoy terminan entre los blancos el sábado a la media noche con la ‘misa de Gloria’ en la que se celebra la Pascua de Resurrección. Entre los indios de las misiones se extendían hasta el domingo con la procesión de la Resurrección. En ese séptimo día las ciudades coloniales celebraban ‘ferias’ sin contenido litúrgico, en cambio los guaraníes, mojos y chiquitos culminaban sus festejos de la Resurrección y triunfo de Cristo Ñande Jara (Cristo Nuestro Señor).”

“Esas diferencias se proyectaban también al resto del año. Entre los europeos y blancos de las colonias de ultramar y los indios de las misiones las formas de celebrar la Semana Santa reflejan y a la vez determinaban dos modos de religiosidad muy diferentes. Si nos atenemos a las imágenes de sus templos podemos concluir que los blancos veneraban durante todo el año al

⁸³⁸ SUSTERSIC, BOZIDAR DARKO, *Aceptación...*

⁸³⁹ SUSTERSIC, BOZIDAR DARKO, *Aceptación...*

⁸⁴⁰ SUSTERSIC, BOZIDAR DARKO, *Imágenes ...*, (en prensa).

Dios sufriente y muerto en el sepulcro, mientras los indios adoraban al Dios vivo y victorioso de la Resurrección."⁸⁴¹

La mentalidad guaraní logró imponerse a ciertas prohibiciones establecidas por la Compañía de Jesús desde afuera de las misiones y hacer perdurar dicha celebración y sus imágenes en el tiempo. Su persistencia acentúa el aspecto positivo de la religiosidad guaraní.

El énfasis dado al tema de la Resurrección de Cristo y su original aporte a la celebración e iconografía misioneras revelan el mecanismo de reinterpretación del cristianismo realizado en determinados aspectos por los guaraníes, en el que jugaron un papel importante sus creencias míticas en la resurrección del cuerpo y en la Tierra sin Mal.

El cristianismo de las Misiones no constituyó una simple sustitución de la religión guaraní por obra de los jesuitas sino que dio cabida a elementos cristianos reinterpretados desde la religiosidad del indio. En cierta manera, podría hablarse de la "indianización del cristianismo".⁸⁴²

A través del estudio de las creencias en la resurrección de los muertos y de la Tierra sin Mal en los escritos de los jesuitas y en los de etnografía acerca de los Guaraníes actuales, podemos concluir que la preferencia por el tema de la Resurrección de Cristo se debió a la importancia que esos conceptos ancestrales tenían dentro del marco general de creencias guaraníes. Esas creencias habían quedado fundadas en los mitos y actuaron como sustrato para la recepción del tema de la Resurrección de Cristo. ¿Por qué la idea del Infierno no tuvo gran aceptación entre los Guaraníes? Porque no poseían un concepto guaraní de condena eterna. La Resurrección de Jesús, en cambio, halló enorme eco en el pueblo guaraní que creía en la resurrección del cuerpo y esperaba ardientemente lograrla. La de Cristo aportó la certeza en la misma para todos, pues en los Guaraníes la resurrección era considerada sólo una posibilidad y para privilegio de algunos.

Esta procesión se realiza en la madrugada del Domingo de Resurrección a las 5 de la mañana, hora que la tradición dice ser la del momento en que Jesús Resucitó. Dura aproximadamente cuarenta minutos: varios hombres que representan a los apóstoles son quienes cargan las imágenes el Resucitado, la de la Virgen, vestida de blanco y la de San Juan Apóstol.

También participan de la ceremonia actores y actrices. Éstas hacen de mujeres que encuentran vacío el sepulcro; un hombre hace de ángel que guía a María hasta Jesús.

En general las imágenes son de madera tallada pero se les coloca ropa. Tienen una altura aproximada de 1,60 m. y un peso de 70 Kg, excepto la de María que sólo pesa unos 20 Kg pues en el transcurso de la procesión María corre al encuentro de Jesús.

Las imágenes son retiradas el miércoles santo de casas de familias que las tienen bajo su esmerado cuidado después de terminada la Semana Santa.

Luego de la procesión comienza sonar la música, casi siempre ejecutada por orquestas típicas; en algunas ocasiones se encarga de la musicalización la banda de la policía de la ciudad.

Luego de alguna danza típica, se da comienzo a la misa del Domingo de Pascua.

Esta procesión denominada *Tupasy Ñuguaity* se realiza en diferentes localidades del país y la gente muy a menudo se traslada grandes distancias para participar de esta celebración. En algunos lugares se realiza totalmente en guaraní.

Un informante asunceño dijo: "En otros lugares durante la Semana Santa se da mucha importancia al Viernes Santo pero para la gente de aquí la celebración del Domingo de Resurrección tiene la misma importancia".

El detalle de que las imágenes de la Resurrección son custodiadas por las familias nos da la pauta de la importancia que las mismas siguen teniendo, como en tiempos misioneros, en la devoción de los fieles.

Mucho se dijo acerca del pesimismo guaraní. A pesar de la cataclismología presente en sus mitos y de que la búsqueda de la Tierra sin Mal se relaciona con el temor a la destrucción del mundo, a través de los estudios de diferentes casos de migraciones guaraníes, el aspecto que más trasciende en la mentalidad guaraní es el positivo. Se trataba no tanto de "huir de la destrucción"

⁸⁴¹ SUSTERSIC, BOZIDAR DARKO, *Imágenes ...*, (en prensa).

⁸⁴² MARZAL, M., "Introducción", en MARZAL, M.; ALBÓ, X.; MELIÁ, B.; *Op. Cit.*, p. 20.

cuanto de “ir en búsqueda de la inmortalidad en una tierra sin males”. Cuando se hacía evidente el fracaso de muchas de las migraciones que llegaban hasta el temible mar, según lo revelan los estudios etnográficos, el guaraní, lejos de perder su creencia en la Tierra sin Mal, atribuía el fracaso a fallas en las prácticas espirituales y en la interpretación del verdadero camino, en el olvido de las tradiciones, etc., pero nunca dejaba de aspirar a ella. Aun cuando entre los guaraníes se renuncia a hallarla sin morir, porque se creen llenos de vicios, aspiran a esa tierra al menos después de la muerte.

La “utopía” de la Tierra sin Mal y la incertidumbre de la resurrección entre los Guaraníes halló una respuesta en la certeza del Paraíso cristiano y en la Resurrección de Cristo como prueba de redención. Quedaba exaltado así el concepto positivo de redención en oposición al “pesimismo” del fin del mundo tan temido por los Guaraníes. En realidad no es que en las misiones el pesimismo haya sido reemplazado por una actitud optimista, sino que las nuevas creencias positivas del cristianismo enfatizaron las creencias positivas guaraníes subyacentes, tal vez algo empalidecidas por los cataclismos anunciados en sus mitos.

Nunca la Tierra sin Mal fue una búsqueda utópica del retorno al pasado sino una mirada hacia adelante tanto que el “estar en camino” caracteriza al guaraní desde siempre. Ésto lo une más a una concepción lineal del tiempo del cristianismo hacia el Reino de Dios. Es evidente que cuando los jesuitas conocieron el mito de la Tierra sin Mal hallaron en él una excelente figura para explicarles la vida como un camino hacia el Reino de Dios y una asimilación con el Paraíso. Algunos estudiosos consideran que ciertas asimilaciones llevadas a cabo durante la evangelización en América, tenían por finalidad la justificación de la Conquista. Considero que en el caso de la asimilación Resurrección de Cristo-Tierra sin Mal dicha justificación no tiene lugar; se trata más bien, de una herramienta misional. En este caso particular de asimilación jugó un papel más preponderante el guaraní, tal es así que esta relación no se dio en otros lugares de Hispanoamérica.

Según Graciela Chamorro, el imaginario guaraní se caracteriza por el optimismo con el que asumen su propia redención⁸⁴³.

Dentro del pensamiento guaraní se encontraba un destino común: la glorificación. Antes del cristianismo se daba a través de la peregrinación de los héroes culturales de los guaraníes (los gemelos)⁸⁴⁴ con los que se fundó la muerte pero también la resurrección a partir de los huesos. Después del cristianismo, la glorificación se da con la resurrección de Jesús, garantía de lo mismo para la humanidad.

*“Tanto la Resurrección cuanto la subida de los gemelos al Padre, pueden ser interpretados como total abertura del ser humano a la propia divinidad que lo habita”*⁸⁴⁵

Debemos notar que este optimismo se manifiesta en las imágenes triunfantes de Cristo Resucitado y de la madre que esboza una sonrisa al encontrarse frente a él.

El impacto que produce el estudio de los mencionados textos míticos guaraníes se expresa claramente en las siguientes palabras: *“El sentido de lo Absoluto desarrollado en la cultura guaraní es comparable por su nivel y pureza metafísicas a las más altas concepciones monoteístas de oriente y occidente. Desde que se conocen los signos sagrados secretos de los Guaraníes, recogidos, transcritos y traducidos por León Cadogan, el asombro y una profunda admiración han hecho enmudecer a los eruditos y a quienes creían conocer la cultura guaraní. [...]”*⁸⁴⁶

Es el mismo impacto que produjo en quien, rechazando a los Guaraníes, exclamara: *“Esto es un invento de algún poeta filósofo. Esos indios rotosos y miserables no pueden tener una teología tan fina y elevada.”*⁸⁴⁷

Para concluir, transcribimos las reflexiones de B.D. Sustersic que nos parecen muy acertadas:

⁸⁴³ Ibidem

⁸⁴⁴ CADOGAN, León, *Avy Rapyta...*, Op.Cit. Cap. VIII

⁸⁴⁵ CHAMORRO, Graciela, *Op.Cit.*, p. 157.

⁸⁴⁶ AULETTA, E., SUSTERSIC, B.D., *Op. Cit.*,

⁸⁴⁷ Citado en SCHADEN, E. *Op. Cit.*, p. 8.

“El culto a los vivientes y triunfantes Resucitados, era una respuesta lógica y natural de esa religiosidad optimista ancestral, estimulada y canalizada por el Cristianismo.

Contrariamente, una mentalidad como la europea que hacía del culto de la historia casi un absoluto, basada en la emotividad de la tragedia sacra de la Pasión de Cristo, sin el contrapeso de su triunfo y Resurrección, encontraba en el suceso cósmico del Dios sufriente y muerto el paradigma de su concepto del tiempo histórico y de un espacio concebido como valle de lágrimas. La vida como búsqueda de un progreso ilimitado, la huida del dolor y la persecución del placer del hombre blanco contemporáneo no son sino las antítesis secularizadas de un común proceso dialéctico. Ese proceso y toda la eficacia de la pedagogía jesuítica y la persuasión del arte barroco puestos a su servicio (civilizador) no lograron temporizar ese eterno presente de la cultura guaraní ni doblegar «[...] el irracional y loco afecto que tienen al lugar de su nacimiento y crianza»,⁸⁴⁸ porque allí se reencontraba el guaraní con su pasado en ese su eterno presente.”

“[...] en esas diferencias entre la cultura guaraní y la occidental reside la razón principal de un hecho tan significativo como es la aceptación de los Crucifijos y Yacentes en las iglesias de los blancos y la exclusión de los Cristos Resucitados guaraníes.”

“Algunos cambios iconográficos que se observan en Sudamérica e incluso en Europa en éste comienzo del tercer milenio encontrarían antecedentes en la religiosidad de las etnias amerindias. Una señal de estos cambios es que el Viacrucis que terminaba en el ‘entierro de Jesús’ se le agrega cada vez con mayor frecuencia una estación quinceava más con la Resurrección.”

“De afirmarse esta tendencia podríamos concluir que la enseñanza de aquel indio del Guayrá al Padre Ruiz de Montoya y las sucesivas imágenes de los Resucitados esculpidos por los guaraníes misioneros para las procesiones y fiestas del domingo de Pascua siguen ofreciendo en la actualidad con su religiosidad vital y positiva nuevas alternativas a la sociedad contemporánea, convulsionada en la crisis religiosa, filosófica y moral de la postmodernidad.”⁸⁴⁹

c) La Redención y la Eucaristía: la fiesta de Corpus Christi.

En relación con todo lo expuesto anteriormente, fue importante conocer, a través de un trabajo de traducción e interpretación de Isidora Gaona Velázquez prologado por Bozidar Darko Sustersic, una Carta del Cabildo de la misión guaraní de San Nicolás al Gobernador del Río de la Plata José de Andonaegui (1753). La misma forma parte de un conjunto de siete cartas escritas en guaraní por ese Cabildo a dicho gobernador. Éste en junio de 1753 había escrito a los indígenas declarándolos rebeldes y traidores y los intimó a la guerra por no querer acatar la orden de dejar su pueblo según se lo estableciera en el Tratado de Permuta de 1750. El pueblo de San Nicolás fue el que se opuso con mayor fuerza al traslado de los pueblos. Esta carta, como expresa Sustersic, *“[...] constituye el documento más importante para conocer la religiosidad de los guaraníes cristianos de las Misiones y [...] permite acceder al modo en que ese pensamiento religioso entra en contacto, acepta y comprende la doctrina de la Encarnación y de la Redención del Evangelio, [...]”*⁸⁵⁰

El aspecto religioso que manifiesta dicha carta viene a confirmar la intuición que por las imágenes y por las celebraciones tuvimos acerca de la importancia del misterio de la Resurrección y por ende de la Redención entre los guaraníes. Con esto se descubre una interpretación original del Cristianismo en occidente, especialmente en aspectos de la nueva religión en los que podían hallar eco ciertas creencias ancestrales guaraníes. Para la religión guaraní es importante el concepto de redención y así lo dice Schaden, como señaláramos en el capítulo anterior: *“[...] es en torno de la idea de redención que gravita toda la religiosidad*

⁸⁴⁸ Joseph Cardiel a Gabriel Novat, Archivo Histórico Nacional de Madrid, Legajo 120 (3) Carpeta 178, p. 17, citado en SUSTERSIC, B.D., *Imágenes ...*, (en prensa).

⁸⁴⁹ SUSTERSIC, BOZIDAR DARKO, *Imágenes ...*, (en prensa).

⁸⁵⁰ GAONA VELÁZQUEZ, Isidora, “Presencia ...

guaraní [...]”⁸⁵¹

En la carta se manifiesta la importancia dada por el guaraní a la Eucaristía. Intentaremos señalar a través de su profundo contenido religioso un hilo conductor entre el énfasis dado por los guaraníes a la Resurrección de Cristo y la importancia otorgada a la Eucaristía tal como se manifiesta en varios de sus párrafos. El estudio de las celebraciones del Domingo de Pascua y Corpus Christi permite establecer semejanzas entre ellas en lo que respecta a la alegría de las danzas y de la música y también por la presencia de elementos originales aportados por los guaraníes.

Intentar comprender la relación entre la Resurrección y la Eucaristía permitirá captar más profundamente lo expresado por los cabildantes de San Nicolás.

El Padre José Cardiel en su *Carta Relación* de 1747, describe con riqueza de detalles la celebración de Corpus llevada a cabo en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes:

“La del Corpus se hace adornando toda la plaza de arcos triunfales [...] por donde ha de pasar el Señor, y 4 Altares a las 4 esquinas en que ha de pasar el Santísimo, adornados con todos los ornamentos que se encuentran en la Iglesia. [...] todo está lleno de hermosos y olorosos ramos y flores, y de buen número de Loros con otra variedad de hermosos pájaros, y Monas de varias especies, y otros animales silvestres, que dan especial gracejo a los arcos, con sus cantos y visajes. Llenan también todo esto con las alhajas de sus casas, que ellos estiman por ricas y preciosas; [...]

*“[...] El Cura no entra a la dirección de esta función: déjala toda a su devoción, que es mucha. [...], tan sin rastro de vanidad, y tan sin tropel ni alboroto, con tan religioso silencio, que confieso no haberme hallado jamás en fiesta alguna de éstas, que no sintiese mi dureza una especial devoción.”*⁸⁵²

Cardiel se refiere a la misma procesión en otra obra de su autoría de 1771:

“33. Esta se hace con notable solemnidad y devoción. Días antes van indios á los campos y montes, á 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 á los lados hay el mismo adorno. Estos arcos y lados los adornan con muchos loros, y pájaros de varios colores, y otros varios pájaros, á que añaden á trechos monos, y venados, y otros animales bien amarrados. Los sacristanes, á los cuatro ángulos, adornan cuatro capillas con sus chapiteles muy aderezados, con muchos frontales y otras alhajas de la iglesia. Están prevenidos los músicos y danzantes, muy ensayados en su facultad. Después de la misa, sale el Preste con su custodia (que es vistosa y rica), al sonoro y devoto estruendo de cuantos instrumentos hay en el pueblo: violines, arpas, bajones, clarines, tambores, tamboriles y flautas. Van siempre dos acólitos con ricos roquetes y sotanas, incensando con dos incensarios de plata, y otros con una vistosa cestilla llena de flores, echándolas por toda la procesión á los pies del sacerdote.”

“34. Al llegar á la primera capilla, pone la custodia en el altar: inciensan, cantan los músicos alguna devota letrilla y el versículo: y el Preste su oración. Luego se sienta delante de la capilla en una rica silla de las tres que sirven para las vísperas solemnes, que por lo común son de terciopelo carmesí con galones de oro: y los Cabildantes y Cabos con sus vestidos de gala, en los asientos correspondientes. Salen las danzas. Ocho, diez ó más danzan alguna de las más devotas danzas delante del SSmo., ya de Angeles, ya de naciones. Diré tal cual. Salen vestidos diez de asiáticos con cazoletas de incienso de su tierra, y en ellas un grano grande como una nuez en cada una para que dure toda la danza. Puestos de hilera, comienzan á incensar al Señor, con reverencias hasta el suelo, al uso de su tierra: y al mismo tiempo cantan LAUDA SION SALVATOREM: y con bellísimas voces, que casi todos son tiples. Esto lo cantan despacio, al compás de la incensación. Repiten todos más apriesa, danzando y cantando, y prosiguen dos ó tres mudanzas. Cantan segunda vez dos de ellos QUANTUM POTES TANTUM

⁸⁵¹ SCHADEN, Egon, *Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní*, Asunción, Universidad Católica, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 28, 1998, p. 173.

⁸⁵² CARDIEL, José, *Carta-Relación (1747)*, en FURLONG, G., *José Cardiel, S.J. y su Carta-Relación (1747)*, Bs. As., Librería del Plata, 1953, p. 167.

AUDE etc., incensando y cantando con pausa, y repiten todos LAUDA SION SALVA OREM etc.: danzan y cantan más apriesa. Con este orden van cantando todo el sagrado himno. Al fin van de dos en dos sucesivamente al altar, con muchas vueltas y genuflexiones, y dejan allí delante en orden todas sus cazoletas con sus pebetes.”

“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 á su país ó región. Pónense en fila delante del Señor: y con gran gravedad cantan el SACRIS SOLEMNIIS. Acabados estos primeros versos, danzan algunas mudanzas con majestad de Reyes. Parán, y vuelven á cantar los segundos, y vuelven á danzar sus mudanzas. Al fin van los dos primeros al Santísimo con grandes reverencias: danzan, y allí ofrecen la corona, y vuelven por el mismo orden de vueltas á sus compañeros. Estos van del mismo modo, y ofrecen del mismo modo. Después de alguna mudanza, vuelven los primeros, y ofrecen los cetros: y después de otra, arrancan á un tiempo el corazón y con él en la mano, con festivas vueltas y reverencias le ofrecen á aquel Señor, dejando allí corona, cetro y corazón. ¿Qué dirán á esto los cristianos viejos, que con tanta profanidad y aun peligro de sus almas usan sus danzas?”

“36. Prosiguen desde esta primera capilla á la segunda: y allí se hace lo mismo con sus letrinas, motetes y danzas: y lo mismo en la tercera y cuarta: y como la gente va con tanto silencio y devoción (cosa que usan en todas las procesiones, y de que se admiran y edifican mucho los españoles virtuosos), y sobre todo, va la música repitiendo el TANTUM ERGO: y es tanto el estrépito de las campanas, clarines, clarinetes y demás instrumentos de boca y de cuerdas, tambores, tamboriles, cajas, flautas, que parece cosa de la gloria. Acabada la procesión, reparte el Padre á los más necesitados gran multitud de mandiocas y batatas, tortas de maíz y otros comestibles, que pusieron en los adornos de la procesión: y después se van á prevenir su convite, que este día es grande.”⁸⁵³

Las danzas, los cantos, por ejemplo, son al modo español, pero abundan los elementos propios del lugar como los pájaros, monos y flores; el modo de hacer reverencia al Santísimo inclínandose hasta el suelo según el modo guaraní.

El Padre Juan de Escandón en su *Carta a Burriel* (1760) hace referencia a la devoción de los guaraníes de las Misiones por el Santísimo Sacramento:

“Entre año también confiesan y comulgan con frecuencia, principalmente en las solemnidades de Nstro. Señor Jesucristo de su Santísima Madre y Santos de su especial devoción: y para comulgar en estos días se empeizan a confesar tres o cuatro días antes de la fiesta, [...]. En estos días y en los del cumplimiento de Iglesia, todos comulgan después de la misa, y después se quedan allí a dar gracias: para lo cual tienen escrita una oración bien larga y no menos devota, la cual van leyendo en voz alta uno y repitiéndola en el mismo tono. [...]”

“[...], a los enfermos habituales impedidos, se les lleva como acá, la Comunión en público, el domingo después de Pascua. Para lo cual se les va a confesar a sus casas el día antes. Y para que comulguen, se dispone que todos juntos los pongan en una capilla, o aposento grande que parezca este fin, con toda decencia se adereza enfrente de la puerta de la Iglesia, entre la cual y la dicha capilla media toda la plaza, por medio de la cual se les lleva la Comunión con más devoción que magnificencia, y con asistencia de mucha gente que va acompañando al Señor, para con quien en este Sacramento muestran siempre una particular devoción, especialmente en sus graves enfermedades, en las que no sosiegan hasta que consiguen que se les administre este Santísimo Sacramento, instando por él, casi por impertinencia, antes de que sea tiempo de administrarlo por viático.”⁸⁵⁴

El Padre Escandón también describe la procesión de Corpus Christi:

“Su procesión del Corpus puede infundir devoción y ternura a cualquiera. Tres o cuatro días antes se alza la mano de todo otro trabajo, y se emplean los hombres en adornar la plaza,

⁸⁵³CARDIEL, José, *Breve Relación*, pp. 113-114.

⁸⁵⁴ESCANDÓN, Juan de, “Carta a Burriel”, en FURLONG, G, *Juan de Escandón y su Carta a Burriel* (1760), Bs. As., Theoria, 1965, pp. 98-99

que en cualquier pueblo es tan grande o mayor que esta de Madrid. Pero ¿con qué adornos? Con ramas de árboles, de que forman una bien ancha calle, alrededor de toda la plaza, y a uno y otro lado ponen lo más precioso que tienen en sus casa que todo es de una pobreza, pero todo lo sacan para adorno del camino, que ha de llevar al Señor. Hasta sus sacos de maíz, legumbres y otros bastimentos que tienen para su sustento, los ponen por donde ha de pasar su Majestad para que lo bendiga son su presencia. A las cuatro esquina de la plaza forman cuatro alteres, nada ricos pero muy aseados y bastamente vistozos y decentes para poner allí al Señor, cuando allí llegue. Cuantos pájaros y animales particulares cogen, aquéllos días en el campo, los llevan vivos o muertos a la plaza para ponerlos en su ramada y aun al pie de cuatro altares.”

“En llegado el día y tiempo de la procesión que empieza después de Misa, sale de la Iglesia todo el pueblo, con la misma separación y orden en que estaban, primero las muchachas y mujeres y luego los muchachos y hombres, y todos con mucho silencio y compostura por toda la estación, hasta dar vuelta a toda la plaza. Al fin de esta procesión lleva el sacerdote al Señor en la custodia, la que en llegando a cada uno de los altares, que ya están prevenidos con luces, la coloca en él por un buen rato, en el cual canta la música y bailan los danzantes; para los cual van éstos vestidos y calzados a la española y sin ponderación ninguna, lo hacen tan bien como lo hicieran los más diestros danzantes acá en España. Delante del Señor van dos niños bien aderezados y galanes, echando flores por todo el camino. Más ¡que flores! Muy pocas de las naturales porque hay de estas poquitas en aquel tiempo para una procesión tan larga y así las flores que esparcen son todas o las más, no naturales sino artificiales y hechas a fuerza de fuego de una cierta especie de maíz blanco, que allí llaman abati pororó, cuyos granos puestos a tostar revientan y se abren en una especie de flor, algo semejante a nuestros jazmines y éstas son las flores que van esparciendo por delante del Señor, desde que sale del presbiterio y por toda la estación hasta que vuelve a él.”⁸⁵⁵

Aquí el P. Escandón también hace referencia a un elemento aportado por los guaraníes: el maíz blanco puesto a tostar para obtener el pochoclo usado en la ornamentación de la celebración.

Por influencia e imitación de las Misiones del Paraguay en las Misiones Jesuíticas de Chiquitos y de Moxos también se celebraba, de modo similar, la procesión de Corpus Christi. Así lo relata el Padre José Spillmann:

“[...] Cuando los misioneros refirieron a los Chiquitos cómo los indios del Paraguay celebraban la fiesta del Corpus, los Chiquitos no quisieron quedarse atrás en dar honor al Salvador en el Santísimo Sacramento, y convinieron en celebrar alternativamente la fiesta cada año en una de las aldeas. De esta suerte podría celebrarse con más magnificencia, y ser al mismo tiempo una fiesta popular en la cual se reunieran una vez al año todos los Chiquitos con sus misioneros. [...]”⁸⁵⁶

Nuevamente aparecen los arcos de triunfo y altares adornados con flores y animales.

“[...] antes del amanecer, [...] el ruido en las calles era cada vez más intenso. Sin dar gritos, pero con el alegre murmullo de una gran multitud que corría presurosa a la alegre fiesta, los indios [...] se reunían [...]. Los caudillos de las aldeas [...] distribuían entre la multitud banderitas de varios tamaños, cruces, escudos y signos de todo género, [...] con que dar testimonio de su alegría, [...]”

“[...] la música había de contribuir a la mayor solemnidad de la carrera triunfal de Salvador. [...] en el momento en que el Santísimo Sacramento bajó del altar, [...] los tambores y trompetas empezaron a tocar la marcha triunfal, y los gritos de júbilo salieron de todas las filas. [...] honraban al Salvador estas expansiones de júbilo de un pueblo inocente, tanto en sus cánticos como oraciones; el angustioso rugido del puma, [...] y el salvaje grito de los [...] papagayos sujetos a los arcos de triunfo, aumentaban la alegría de los indios”⁸⁵⁷.

⁸⁵⁵ ESCANDÓN, J. de, Op. Cit. Pp. 99/100

⁸⁵⁶ SPILLMANN, José, *La fiesta del Corpus de los indios Chiquitos*, Bs. As., Editorial Herder, 1953, p. 83.

⁸⁵⁷ SPILLMANN, José, Op. Cit., p. 95.

Al igual que en las Misiones de guaraníes se realizaban danzas sagradas de origen español pero el adorno de los danzantes era propio del lugar: alas de insectos, pieles de jaguar, coronas de plumas, etc.⁸⁵⁸

Todo el desarrollo de la procesión de Corpus Christi entre los guaraníes y su directa influencia sobre los Chiquitos señala la importancia que aquéllos otorgaban al Santísimo Sacramento. Pero es más claro aún, y señala de modo más profundo la devoción de los mismos por la Eucaristía, un dato que muestra dicha devoción más allá de la procesión y solemnidad de la fiesta de Corpus. Ante la orden de abandonar sus pueblos por resolución de Tratado de Permuta de 1750, los guaraníes hicieron alusión a su apego devoto a la Eucaristía y recurren a ella como causa para apelar y quedarse en esa tierra en la que han comprendido la redención por la muerte de Cristo y la entrega de su cuerpo y su sangre y donde cada día meditan sobre ello: “[...], 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.”

“En estas cosas meditamos cada día al arrodillarnos, al humillarnos, hacernos pequeños ante Él, en el Cielo, en la Gran Casa de Dios donde está el Santísimo Sacramento y en donde rendimos culto, donde pedimos por cada una de nuestras necesidades y en el creemos plenamente.”⁸⁵⁹

En forma semejante a los guaraníes, tal vez por influencia de las Misiones del Paraguay se percibe en los Chiquitos el valor dado a la fiesta de Corpus; es notable que en ocasión de acercarse el momento de la expulsión de los jesuitas, los indios Chiquitos tomaran importantes resoluciones como, por ejemplo, oponerse por la fuerza a la expulsión de los misioneros, y sin embargo la aplazaran hasta después de la fiesta de Corpus “[...] a fin de que no se impidiera la procesión”⁸⁶⁰, con lo cual se expresa la importancia dada a la misma al punto de sobreponerla a las valerosas decisiones políticas de los Chiquitos.

Relata Spillmann que ante la negativa de los jesuitas a rebelarse contra la expulsión, los indios propusieron irse con los padres a los bosques de oriente, frente a lo cual señalaron los padres: “—Pero ¿quién nos proveerá de vino en los bosques de oriente? [...] Ya sabéis que sin vino no podemos celebrar la Santa Misa, y que sin celebrar la Misa no podemos administrar el Pan de los ángeles, ni el Salvador habitaría entre nosotros bajo la forma de la sagrada hostia, ni podría ser llevado en triunfo por nuestras aldeas, [...] ¿qué es mejor, que os quedéis en los bosques sin nuestro Salvador, o que viváis sin nosotros?”.⁸⁶¹

Aquí se ve a los jesuitas recurrir, para convencerlos, a la importancia dada por los indios a la Eucaristía:

“Así deberéis decir al gran caudillo de Lima, que sólo nos dejaréis partir si él os envía otros Padres que en nuestro lugar conviertan el vino en el cuerpo y sangre del Salvador, [...]”⁸⁶²

Volviendo al ámbito de las misiones del Paraguay, en la Carta del Cabildo de San Nicolás, como dice Sustersic⁸⁶³, se descubre el alma religiosa de los guaraníes. La profundidad teológica es tal que en pocas páginas se percibe un avanzar por los misterios de la Encarnación, la Pasión, la Muerte, la Redención y la Eucaristía, todos estrechamente vinculados entre sí. Primero se refieren a la Encarnación: “Él que es amor y que nos tiene misericordia hizo bajar a esta tierra donde nos creó, al hijo de Dios Padre. [...]”. Se prosigue con la Pasión y Muerte de Cristo haciendo explícita la Redención que por ellas se obtuvo: “[...] se ofreció así mismo, dando su santa vida en compensación por todos los pecados; sufrimientos y dolores y por último cargándolos sobre sí mismo los llevó a la Cruz.” Finalmente se hace presente el misterio de la Eucaristía: “[...] como recompensa por este nuestro empeño Jesucristo se sustituyó a sí mismo, entregándonos su Santo Cuerpo”.

⁸⁵⁸ SPILLMANN, José, Op. Cit., p. 93.

⁸⁵⁹ GAONA VELÁZQUEZ, Isidora, Op. Cit.

⁸⁶⁰ SPILLMANN, J., Op. Cit., p. 88.

⁸⁶¹ SPILLMANN, J., Op. Cit., p. 106.

⁸⁶² SPILLMANN, J., Op. Cit., p. 106.

⁸⁶³ GAONA VELÁZQUEZ, Isidora, Op. Cit.

Es en torno a la Eucaristía que el pueblo guaraní se siente unido en comunidad. De hecho, cerca del final de la Carta los guaraníes señalan: “Desde un principio, Nuestro Señor Jesucristo nos congregó como discípulos, a nosotros y a nuestro pobre cuerpo que es polvo, que algún día caerá en la tierra nuevamente. [...]”, en alusión a la muerte del cuerpo y su conversión en tierra nuevamente, concepto que se relaciona teológicamente con los conceptos de la Resurrección y la Eucaristía. A continuación, en dos párrafos se resumen nuevamente los misterios de la Redención y el de la Eucaristía: “[...] nos cansamos mucho haciendo nuestra iglesia grande y capaz donde nos reunimos todos. Allí está presente Jesucristo Nuestro Señor, así 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”.

“[...] A nosotros como pobres criaturas tuyas nos es difícil abarcar el que para redimirnos en la Cruz su cuerpo santo fue alzado, y es muy valioso que los comprendamos verdaderamente. Por todo esto es que vivamos aquí solamente, te pedimos, Señor Gobernador.”⁸⁶⁴

Aunque la Carta del Cabildo de San Nicolás no hace una referencia explícita al tema de la Resurrección de Cristo, se refiere a los misterios teológicos relacionados con la resurrección que, de esta manera estarían reforzando nuestra hipótesis acerca del énfasis inusitado colocado por los guaraníes en el aspecto más positivo del Cristianismo. Nos referimos a los misterios de la Encarnación de Cristo, al de la Redención y en especial al misterio eucarístico.

Aunque la celebración de Corpus Christi no es única de las Misiones Jesuíticas, sí lo son la alegría y el fervor que ella provocaba en los indios y también el original aporte indígena en el adorno del camino procesional con pochoclo, flores, animales y objetos personales. En la devoción y celebración de la Eucaristía en las Misiones Jesuíticas también se destacaban los sagrarios de los templos realizados espléndidamente como es el caso del sagrario del pueblo de San Juan Bautista, y las ricas custodias utilizadas para la procesión de Corpus Christi. Todos estos elementos hallan mayor comprensión en complemento con la importancia dada a la Resurrección de Cristo, determinando un hilo conductor entre los misterios de la Encarnación, Resurrección y Eucaristía.

La devoción de los guaraníes por la Eucaristía es más comprensible si consideramos que la explicación que sobre ella daban los jesuitas reafirmaba la certeza de la Resurrección de Cristo y con ésta la de los hombres. En el triunfo de la resurrección hallaba eco la idea de una vida inmortal en la Tierra sin Mal. El concepto transmitido por los jesuitas en su catequesis es el que ya aparecía en las primeras comunidades apostólicas: la Eucaristía es el principio de la resurrección de la carne. Como decía San Ireneo: “[...] también nuestros cuerpos, cuando reciben la Eucaristía, dejan de ser corruptibles, porque adquieren la esperanza de la resurrección para siempre”.⁸⁶⁵ O sea, la Eucaristía se muestra como causa de la resurrección final de la carne. La teología de la Eucaristía señala que los cuerpos nutridos por ella, enterrados bajo tierra y descompuestos, a su tiempo resurgirán, ya que el Verbo de Dios les dona su resurrección y reviste de inmortalidad al mortal.

A partir de lo expresado por San Agustín sobre la Eucaristía, Santo Tomás de Aquino escribe:

“[...] El Verbo resucita las almas, pero el Verbo hecho carne vivifica los cuerpos. En este sacramento no está solamente el Verbo con su divinidad, sino también en unidad con su carne. Por eso es causa de la resurrección no sólo de las almas, sino también de los cuerpos”.⁸⁶⁶

Esta concepción tiene su origen en las mismas palabras de Jesús: “El que come mi carne y bebe mi sangre tiene Vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día.” (Jn. 6, 54)

Esto da a la Eucaristía el carácter de un banquete que tendrá plena realización después de la resurrección. Por otra parte puede plantearse que posiblemente el culto a los huesos que los

⁸⁶⁴ GAONA VELÁZQUEZ, Isidora, *Op. Cit.*

⁸⁶⁵ IRENEO, *Contra las herejías IV*, 18, 5, Textos Eucarísticos Primitivos, Madrid, BAC, 1952, p. 76

⁸⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, In Jo 6, 55, 1. VII, 973

guaraníes rendían a sus muertos habría hallado eco en la idea de que los cuerpos de los muertos cristianos, en este caso los guaraníes de las misiones alimentados con la Eucaristía, contribuían (transformados en polvo, en tierra) a formar “cielos y tierras nuevas” (¿tal vez la Tierra sin Mal?). Nos llama la atención lo que en su momento el Padre Ladislao Orosz expresaba al referirse al daño que produciría a los guaraníes el tener que dejar su pueblo: “[...] *se les hacía no sólo dejar ganados y sementeras sino a sus muertos*”.⁸⁶⁷ El apego a los muertos se relacionaría con su creencia en la resurrección.

La Eucaristía es el sacramento de la verdadera presencia de Cristo resucitado en la tierra; es la prolongación de la Encarnación. Comer el pan y el vino convertidos en cuerpo y sangre de Cristo, es celebrar la Pascua, revivirla. La Eucaristía es sacramento de comunión con Cristo muerto y resucitado y comulgar es participar ya desde ahora de su vida gloriosa.

En las Misiones Jesuíticas el culto a la Eucaristía entre los guaraníes se dio, más que como una adoración de la presencia de Cristo, como una participación en el banquete eucarístico, en la fiesta de la Resurrección, en la alegría de la Redención. De hecho las celebraciones de Corpus y de Resurrección se hallaban entre las fiestas más importantes y eran indudablemente las de mayor alegría. Fue en ellas donde se dio el aporte celebratorio más original por parte de los guaraníes.

d) El demonio: las imágenes de San Miguel que 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, [...]*”⁸⁶⁸ 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 ése 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 pimienta y cosas semejantes, y dura hasta hoy aquí este escrúpulo, aunque sea de cosas tan menudas como éstas, que realmente causan confusión*”.⁸⁶⁹

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*”.⁸⁷⁰

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 demoníacos y de espíritus malignos omnipresentes, imprevisibles pero siempre acechantes.

⁸⁶⁷ Citado en GAONA VELÁZQUEZ, Isidora, *Op. Cit.*

⁸⁶⁸ 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

⁸⁶⁹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritua...*, Cap. XIX, pp. 106-107

⁸⁷⁰ RUIZ DE MONTOYA, A, *La Conquista Espiritual ...*, Cap. XVII, p. 98

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, [...]*”⁸⁷¹

Según Nimuendajú, después de ellos aparecieron los tigres primigenios: *Yaguareté 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, [...]*”⁸⁷²

En cambio *Yaguarový*, 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 Ruiz de 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 mitológicos⁸⁷³. 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 lugares⁸⁷⁴. Las almas deben pasar por encima de él sin despertarlo⁸⁷⁵; 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, [...]*”⁸⁷⁶. 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*”⁸⁷⁷. 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. [...]*”⁸⁷⁸. Según los *Mbyá-guaraní* en la selva también viven los *avá poapy*, monstruos malignos y antropófagos de forma humana con garfios; o el *éira yaguá*, monstruo cubierto de una coraza escamosa que lo protege de las flechas pero que posee un único punto vulnerable: la boca del estómago.

⁸⁷¹ 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.

⁸⁷² NIMUENDAJÚ-ÚNKEL, Curt, *Op. Cit.*, p. 70.

⁸⁷³ 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.

⁸⁷⁴ NIMUENDAJÚ-ÚNKEL, Curt, *Op. Cit.*, pp. 71-73.

⁸⁷⁵ NIMUENDAJÚ-ÚNKEL, Curt, *Op. Cit.*, p. 59.

⁸⁷⁶ 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

⁸⁷⁷ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritual...*, p. 90

⁸⁷⁸ SUSNIK, Branislava, *Op. Cit.*, p. 41-42

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’ [...]*”⁸⁷⁹ 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.”⁸⁸⁰

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 el demonio y sobre sí mismos”⁸⁸¹, 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 ensobberberse Lucifer, claman AL ARMA. Tocaban 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.”⁸⁸²

En la descripción se destaca la figura de San Miguel que es presentado como guerrero-

⁸⁷⁹ SUSNIK, Branislava, *Op. Cit.*, p.58.

⁸⁸⁰ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritual...*, Cap. XXXIII, p. 149

⁸⁸¹ “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.

⁸⁸² CARDIEL, J. S.J., *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación Ediciones Theoria, 1994, p. 105

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”*.⁸⁸³

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 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”.⁸⁸⁴

La imaginería jesuítica testimonia esta lucha especialmente en las esculturas de bulto de San Miguel venciendo al demonio.

⁸⁸³ 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.

⁸⁸⁴ SUSTERSIC, B., “Tres corrientes estilísticas en la escultura jesuítica - guaraní. El ejemplo iconográfico de los ángeles guerreros - músicos”, en *Estudios e Investigaciones*, n° 6, Bs. As, Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio Payró”, FFYL, UBA, 1996, p. 31.

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 tallado 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 [...]*”⁸⁸⁵

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 preósitos 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 [...]”⁸⁸⁶

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. Recordemos la visión de Martín del Barco Centenera dio acerca de la importancia que la guerra tenía para los guaraníes par amantener intacta su identidad como pueblo.⁸⁸⁷

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

⁸⁸⁵ CARDIEL, José, *Breve relación...*, Cap. VII, parágr. 23, p.109.

⁸⁸⁶ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Sílex del Divino Amor*, Lima-Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1991, pp. 20-21.

⁸⁸⁷ BARCO CENTENERA, Martín del, *Op. Cit.*, pp. 234-235.

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”.⁸⁸⁸ 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 militar⁸⁸⁹. Así como, según señala Sustersic, la incorporación de elementos extraños a la cultura 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 lo que me referí anteriormente.

Según Métraux⁸⁹⁰, 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 conducir y 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

⁸⁸⁸ 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 n° 3, 1999, Cap. III, p. 43.

⁸⁸⁹ SUSTERSIC, B. D., *Templos jesuíticos-guaraníes...* p. 44.

⁸⁹⁰ MÉTRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*, Paris, Editions Gallimard, 1967, p. 13.

de las almas a la misma. Además los Pañ-guaraníes, según Susnik⁸⁹¹, 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.⁸⁹²

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 XVIII⁸⁹³. 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 advocación⁸⁹⁴ de lo que resultó que la misma ocupa el 37% dentro de su grupo.

Las imágenes de San Miguel son 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), como ser híbrido (cuerpo de hombre y cola de serpiente o dragón) o antropomórfico. 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. Hay un ejemplar de San Miguel venciendo al demonio que se halla en el Museo Jesuítico del pueblo de San Miguel (Brasil) en el cual el diablo es una representación antropomórfica especial: alude a un bandeirante pues incluso el demonio lleva la bandera de aquellos paulistas esclavistas. Aquí se hace evidente la identificación del mal con los enemigos de las misiones.

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, [...]*”⁸⁹⁵) 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. [...]*”⁸⁹⁶. Aquí se ve el uso del negro como símbolo de la parte inferior o pasional de la naturaleza humana⁸⁹⁷. 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 cada 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

⁸⁹¹ SUSNIK, Branislava, *Op. Cit.*, p. 98.

⁸⁹² 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).

⁸⁹³ 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*, n° 6, Bs.As., Inst. de Teoría e Historia del Arte “Julio Payró”, FFYL, UBA, 1996, pp. 23-42

⁸⁹⁴ AFFANNI, Flavia, “Participación indígena ...”, pp. 29-33

⁸⁹⁵ “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.

⁸⁹⁶ RUIZ DE MONTOYA, A., *La Conquista Espiritual ...*, Cap. 62, p. 188.

⁸⁹⁷ MARTINI, M., *Op. Cit.*, pp. 337-338.

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”.⁸⁹⁸ 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 a manos 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.

e) El Infierno.

La concepción del Infierno, desconocida entre las creencias originarias guaraníes, les fue transmitida especialmente en forma oral, a través de los sermones, los ejemplos y la catequesis. En estas manifestaciones, a su vez influyó la “composición de lugar” para meditar sobre el Infierno que aparece en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio muy conocidos y practicados por los jesuitas de las Misiones. Así escribe 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° puncto. El primer puncto 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.

[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 abrasan 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, [...].”⁸⁹⁹

Se sabe en forma indirecta por fuentes documentales, que los sermones sobre el Infierno pronunciados en las Misiones ante los indios lo describían en forma semejante a lo escrito en los *Ejercicios Espirituales*: como un lugar horrible con tremendos sufrimientos. Según esquemas

⁸⁹⁸ SUSTERSIC, B.D., “Imaginería y patrimonio...”, p. 162.

⁸⁹⁹ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales...*, parág. 65-71, p. 214

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, eternamente⁹⁰⁰.

En su *Catecismo* Ruiz de Montoya escribió sobre el Infierno y sus palabras se transmitían oralmente y 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.”*⁹⁰¹

En todos los modos de transmitir la concepción del Infierno se recurrió a figuras retóricas, especialmente metáforas, hipérbolos (en las descripciones de los diablos y de los tormentos), sinécdoque (por ejemplo, el fuego por todo el Infierno), etcétera.

Escribe Mónica Martini:

*“[...] la imagen completa del diablo, sus asechanzas y 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.”*⁹⁰²

Son numerosos los testimonios especialmente de los primeros tiempos de las Misiones, que señalan el rechazo 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 [...]”*⁹⁰³.

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, [...]”*⁹⁰⁴

En este párrafo se observan distintos modos de manifestar su rechazo al Infierno: señalando que no les importa ir al mismo; que tampoco les interesa ir al cielo o directamente diciendo que no existe el Infierno. En las tres actitudes se vislumbra la poca internalización que hicieron de dicho concepto.

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, [...]”*⁹⁰⁵

⁹⁰⁰ HUELIN, Enrique, *40 esquemas de pláticas, sermones y Conferencias Misionales*, Quito, Editorial Tirso de Molina, 1958, pp. 105-107

⁹⁰¹ RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní*, tomo IV Leipzig, Platzmann, 1876 (Catecismo).

⁹⁰² MARTINI, M; *Op. Cit.*, p. 356

⁹⁰³ “5° Carta Anua del P. Diego de Torre desde Córdoba, 1613”, LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...* Tomo XIX..., p.324

⁹⁰⁴ “10° Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, 1617”, LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 144

⁹⁰⁵ Ruiz de Montoya, A, *Conquista...*, Cap. XXX, citado también por MARTINI, M; *Op. Cit.*, p. 355

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. [...]”*⁹⁰⁶

Montoya transcribe el relato de una resucitada:

*“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, estiércol y fealdad, allá es todo tan hermoso, allá todo es hermosura, todo belleza y riqueza.”*⁹⁰⁷

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.”

*“De allí (dijo) me llevó a ver la gloria de los bienaventurados, vi a Dios en un asiento y trono hermosísimo rodeado de infinitos bienaventurados. Preguntéle cómo era Dios, qué forma tenía. No se (dijo) como es, ni su grandeza la podré decir, porque ni palabras hay con qué decirlo, ni cosa en esta vida con que hacer comparación, sólo con el fuego diré algo: era un resplandeciente ser infinitamente más que el fuego, no quema, alegra y regocija el alma su vista.”*⁹⁰⁸

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, [...]”*⁹⁰⁹

Cardiel, en el siglo XVIII, señala la poca preocupación que generaba en los guaraníes la idea del juicio de Dios y del Infierno: “[...]. Por más que fatigue el confesor en poner delante de los ojos con todo fervor y energía a un pecador en el juicio de Dios y el infierno, está tan sereno el indio como si estuviera en una suave conversación: por lo cual no sacamos en los Sermones santo Cristo ni otros espectáculos que tanto mueven aun a los más rústicos europeos. [...]”⁹¹⁰

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 y hasta rechazo de dicha concepción, se debió, como señala Martini a que el guaraní respecto del Infierno “[...] no hallaba en rigor, equivalente más o menos válido en su mitología.”⁹¹¹

Los guaraníes poseían una concepción de la vida más positiva, que en cierta manera se relacionaba con la esperanza y la búsqueda 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.

⁹⁰⁶ “6° Carta Anua del P. Diego de Torres desde Córdoba, 1614”, LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 461

⁹⁰⁷ RUIZ DE MONTOYA, A., *La Conquista...*, Cap. XL., p. 180

⁹⁰⁸ *Ibidem*, Cap. XLI, pp. 183-184

⁹⁰⁹ RUIZ DE MONTOYA, A., *La Conquista...*, Cap. 41., p. 186

⁹¹⁰ CARDIEL, José S.J., *Carta Relación...*, II, parág.29, p. 28

⁹¹¹ MARTINI, M., *Op. Cit.*, p. 355

Queremos destacar que esta visión del Infierno no es exclusiva de las primeras décadas ni sólo del siglo XVII. Continúa también en el siglo XVIII como reflejo de una invariante de su mentalidad. Esa poca interiorización del Infierno se manifiesta en el escaso número de obras artísticas a él referidas. No hay correlato entre la abundancia del tema que se daba en las manifestaciones orales de los jesuitas y las obras artísticas. Son pocas las manifestaciones artísticas que hacen referencia al Infierno. 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 cobre⁹¹². 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 [...]”*⁹¹³.

Del pueblo de San Juan Bautista, Sepp hace dos referencias a obras relativas 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”*⁹¹⁴. Los Inventarios de 1768 del mismo pueblo mencionan una pintura del Infierno⁹¹⁵ 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 [...]”*⁹¹⁶.

No hallamos hasta el momento ningún dato referido a relieves o esculturas de bulto con esa temática.

f) 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 que es 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.⁹¹⁷ 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. Como dice Émile Mâle⁹¹⁸ los protestantes que habían rechazado la virtud de las indulgencias fueron por lo tanto llevados a negar 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. De todas las negaciones del protestantismo ésta era la más inhumana según los católicos, pues se negaba a los seres queridos las oraciones en sufragio por ellos. Se chocaba con uno de los sentimientos más profundos de la naturaleza humana y la Iglesia decidió defenderlo. Estableció enseguida la necesidad del Purgatorio y la virtud de las indulgencias. Los protestantes afirmaban que Cristo había pagado

⁹¹² FURLONG, G., *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Posadas, 1978, pp.586-587

⁹¹³ *Ibidem*, p. 587

⁹¹⁴ SEPP, Antonio; *Continuación de las labores apostólicas*, Bs. As, EUDEBA, 1973, Cap. XXXI, p. 257

⁹¹⁵ A.G.N., Temp... Testimonio... ff. 7-8

⁹¹⁶ SEPP, Antonio, *Continuación de las labores apostólicas*, Bs. As, EUDEBA, 1973, Cap. XXXI, p. 257

⁹¹⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Bs.As., Editorial Claretiana, 1993, p. 274

⁹¹⁸ MÂLE, Emile, *Le 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

por nosotros; los teólogos de la Contrarreforma que la Iglesia también creía en ello pero 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.⁹¹⁹ La Salvación era una colaboración entre Cristo y el cristiano. Como los fieles no siempre vivían así, había surgido la necesidad del Purgatorio. Al atacar las indulgencias los protestantes demostraron no haber comprendido los vínculos que unían la Iglesia militante de la Tierra, la Iglesia sufriente del Purgatorio y la triunfante del cielo. El amor era el ligamen de los tres mundos. Las oraciones de los vivos aliviaban 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. Las indulgencias que la Iglesia aplicó a las almas del Purgatorio no eran otra cosa que los méritos superabundantes de Cristo y los santos. Se podía rezar, por un lado y merecer, por el otro en una íntima unión entre los vivos y los muertos que forman la Iglesia. Las virtudes de los santos y sus sacrificios actúan sobre las almas de los que sufren.

Toda esta doctrina fue expuesta a través de la palabra oral y de la palabra escrita. Como agrega Mâle, al arte le fue difícil expresar esta alta teología; se buscaron formas simples, conmovedoras y comprensibles para todos.⁹²⁰

Las representaciones del Purgatorio comenzaron a darse a fin de la Edad Media, en las vísperas mismas de la Reforma pero en forma apenas sugeridas. Ese tema entró verdaderamente en el arte en los últimos años del siglo XVI en el tiempo de las grandes controversias religiosas⁹²¹: una de las más antiguas representaciones se encuentra en la Iglesia jesuítica del Gesù en Roma (en la Capilla de los Ángeles) y consiste en una pintura realizada por Federico Zuccaro.

Según Mâle⁹²² era natural encontrar esa escena en dicha iglesia jesuítica pues la Compañía de Jesús había defendido 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 sermonística y de obras escritas por autores de la Compañía como el italiano Roberto Bellarmino y los españoles⁹²³ Moncada, B. Pérez, Martín de Roa, Luis de la Puente y Nieremberg (*De la devoción con las ánimas del Purgatorio y lo mucho que interesa quien ofrece por ellas la satisfacción de sus obras sin reservadas para sí, 1632*). Cabe destacar que las obras de estos autores son mencionadas en las nóminas de libros que se hallaban en las Misiones de Guaraníes según se lee en los Inventarios de Temporalidades de cada pueblo.

Hay muchos testimonios del énfasis que los jesuitas dieron al tema del Purgatorio en las Misiones de Guaraníes 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 [...]"*⁹²⁴

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:

"[...] tocase 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

⁹¹⁹ MÂLE, E, *Op. Cit.*, p.59

⁹²⁰ MÂLE, E, *Op. Cit.*, p.60

⁹²¹ MÂLE, E, *Op. Cit.*, p.60

⁹²² MÂLE, E, *Op. Cit.*, p.61

⁹²³ DÍAZ, José Simón, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, 1975.

⁹²⁴ "6° Carta Anua del P. Diego de Torre, desde Córdoba, 1614" en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XIX..., p. 467

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 mesma 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, habiendolo 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 hallaron nada, pienso que ha querido Nuestro Señor darnos a entender se salvan muchas de éstas reducciones [...].⁹²⁵

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. Ruiz de Montoya señala 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 cruelísimos 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”.⁹²⁶

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 *Altar de las ánimas del Purgatorio*⁹²⁷ 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”.⁹²⁸

Otra aparición del tema se da en la peana de una imagen de Santa María de Fe que hoy se halla en la iglesia del actual pueblo misionero homónimo en Paraguay⁹²⁹ y en la peana de la Virgen del Socorro⁹³⁰ 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 más allá de la del Altar de las ánimas del pueblo de Trinidad y la pintura del pueblo de S.J. Bautista, 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 (nótese en este hecho la importancia dada a la doctrina) es de suponer que en cada una de ellas había obras de arte (pinturas, relieves, etcétera) referentes al Purgatorio como sucedía con otras capillas como la de San Isidro, San Miguel,

⁹²⁵ “10° Carta del P. Provincial Pedro de Oñate,, 1614” en LEONHARDT, S.J., Carlos, (Comp.), *Cartas Anuas...*, Tomo XX..., p. 151

⁹²⁶ RUIZ DE MONTOYA, A, *La conquista...*, Cap. XLIII, p. 188

⁹²⁷ 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, CAIA, FFyL, UBA., 1993, pp. 371-379

⁹²⁸ A.G.N..., 22-6-3, 1768, ff.5-6

⁹²⁹ 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*, Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró”, Bs. As, FFyL, UBA., 1996, pp.106-109

⁹³⁰ 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*, Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró”, Bs. As, F.F.Y.L., U.B.A (C.D. Rom 1998)

etcétera, donde la iconografía de las obras de arte que allí se colocaban en su mayoría correspondían a la advocación de la capilla.

En un futuro profundizaremos el estudio acerca de cuál era el destino de las almas en las creencias guaraníes y si hubo cierta noción de almas que penan y por lo cual el tema del Purgatorio cristiano pudiera haber tenido la aceptación y difusión que tuvo en las Misiones.

Explica Graciela Chamorro cuál es la representación del mundo para el grupo guaraní de los kaiová y en dicha explicación se refiere a una especie de purgatorio:

*"[...] Los kaiová representan al mundo, que sugiere una concepción horizontal del universo. La morada de las divinidades se localiza en las orillas de la plataforma terrestre y la morada de los seres humanos queda en el centro. [...] El espacio intermedio, a su vez, es una especie de purgatorio por estar ocupado por almas (má etiró) que no pudieron entrar al paraíso y por una entidad tutelar de tales 'almas'. (tupa Arasa)."*⁹³¹

g) San Isidro Labrador

La abundancia de esculturas de San Isidro en las misiones se relaciona con la importancia que se le dio a las tareas agrícolas que constituían una actividad económica fundamental y ocupaba a los indios durante seis horas del día. Dichos trabajos se identificaban con la imagen de San Isidro, patrono de los labradores, por el cual los indios tenían una devoción muy especial: *"Las procesiones con la imagen, hasta el lugar de las tareas, su entronización y la música acompañante eran medios para que una tarea utilitaria alcanzara un orden ritual. [...]"*⁹³²

Como señala el Prof. Héctor Schenone, San Isidro Labrador *"[...] viste la ropa de un labrador pero no la medieval sino la del siglo XVII, cuando fue canonizado, pues es en ese komento cuando su iconografía quedo fija definitivamente. [...]"*⁹³³ Su tributo es una hoz o una azada.

Varias fuentes directas relatan la función ritual de la imagen de San Isidro Labrador durante la época jesuítica. El Padre Escandón describe la procesión de dicho santo: *"[...] se les reparte a los muchachos el tal desayuno, [...]. Y entonces al son de tamborillos se juntan otra vez todos los que ya son capaces de trabajar, y los que tienen oficio se van a sus oficinas [...], y los demás al son del mismo tambor van, como en procesión, a su trabajo de campo, llevando consigo algún santo en sus andas, que por lo común es San Isidro Labrador, con quien los pobres indios tienen particular devoción en todos aquellos pueblos, y en llegando al sitio del trabajo, ponen a su santo en un sitio decente, [...], y trabajan [...] hasta cerca de media tarde. Semejantemente las muchachas por otro lado con la Virgen, u otra imagencita, en procesión salen, trabajan y comen con sus Herequarás unos y otros. [...]"*⁹³⁴

El P. Cardiel hizo referencia a esa procesión de la cual no se prescindía ni siquiera en días de lluvia: *"Después cargan con la comida de medio día, [...] instrumentos para otros trabajos, y una pequeña estatua de San Isidro Labrador en sus andas, con su caja para resguardo cuando llueve. [...]"*⁹³⁵ Dicha presencia a pesar de la lluvia hace suponer que no se concebía tal tarea sin la imagen cuyas funciones eran presidirla y protegerla.

Su imagen también salía en procesión el día de la fiesta de San Isidro y también cuando las plantaciones atravesaban un mal momento, dado que en cierto modo se la consideraba milagrosa. Por otra parte, en las plantaciones o en sus cercanías había capillas bajo la advocación de este santo para que dicha cercanía protegiera sus cultivos.

La devoción por San Isidro Labrador fue traída a estas tierras desde España pero su amplia difusión en las misiones y el uso de su imagen ritualizando la tarea agrícola (a veces junto a la de su esposa Santa María de la Cabeza), podrían hacer suponer que se debió a una concepción ancestral por la cual el guaraní sentía un estrecho y profundo lazo con su tierra. A diferencia de

⁹³¹ CHAMORRO, Graciela, *Teología...*, p. 170

⁹³² SUSTERSIC, B.D., "Problemas metodológicos del arte jesuítico-guaraní", en *Estudios e Investigaciones*, Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio Payró", N° 7, FFYL-UBA, Bs.As., 1997, p.16

⁹³³ SCHENONE, H. *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, Volumen II, Bs.As., Fundación Tarea, 1992, p. 475.

⁹³⁴ ESCANDON, J., "Carta a Burriel, 1760", en FURLONG, S.J., G., *Juan de Escandón y Su Carta a Burriel, 1760*. Ed. Theoría, Bs.As., 1965, p. 92.

⁹³⁵ CARDIEL, J., *Breve Relación...*, parág. 19, pág. 107.

otros indígenas que tienen una concepción de la tierra como “madre”, seno de fertilidad y pechos de abundancia, los guaraníes consideran a la tierra como “[...] un cuerpo cubierto de piel y pelos, revestido de adornos. A juzgar por ciertas expresiones idiomáticas, el guaraní tiene de la tierra una percepción visual y plástica, casi auditiva. [...]”⁹³⁶

El guaraní ha pensado su verdadera tierra en términos de luz y voz, donde hablan las aves, los insectos, las aguas y los árboles. “En esta tierra buena que el guaraní, [...] ha procurado incansablemente para en ella cultivar y vivir”⁹³⁷

Se sabe a través de la parcialidad mbyá actual que para el pueblo guaraní el fundamento de la tierra no es la naturaleza en sí, “[...] sino el acto religioso que le da principio y la conserva”.

“La tierra recibe, pues, su hermosa plenitud de su fundamento religioso, basado a su vez en un acto litúrgico realizado por Nuestro Primer Padre. La conservación del mundo consistía consecuentemente en mantener viva y actual esa liturgia.[...]. Dejar de rezar y descuidar el ritual es como quitarle a la tierra su propio soporte, provocando su inestabilidad y su inminente destrucción.”⁹³⁸

La tierra guaraní se ordena y “cosmiza” con relación a un canto y una fiesta y en época jesuítica, se cosmizaba en parte a través del ritual cuyo centro era la imagen llevada en procesión que luego presidía el trabajo de los campos.

h) Santa Bárbara

Otra imagen predilecta es la de Santa Bárbara, patrona de las tormentas, del rayo y de los artilleros. Habría adquirido gran difusión en la región guaraní por ser una zona tropical de frecuentes y fuertes tormentas. “[...] tutelando las tormentas y los rayos, también tenía incidencia sobre las lluvias imprescindibles para la agricultura”⁹³⁹. En Santa Bárbara se acogieron antiguas divinidades relacionadas con dicho fenómeno natural. Su presencia en las procesiones desempeñaba funciones protectoras o propiciatorias.

En general, las imágenes de Santa Bárbara, con la exageración de su atributo iconográfico (torre) destacan esa función protectora casi mágica. Así lo expresa Sustersic: la “[...] exageración de los atributos, como la torre de Santa Bárbara, [...] responden a la misma exigencia de destacar los signos del poder simbólico-mágico-visual.”⁹⁴⁰

10.2 Aspecto estilístico

En lo relativo al estilo de las imágenes se observa la influencia de la oralidad guaraní, especialmente en tres características: la composición, el uso de la madera como material casi exclusivo y la metáfora del oro en el dorado de las superficies.

Así como la oralidad ejercida por los jesuitas de las diversas maneras antes señaladas y utilizando elementos retóricos influyeron en la escultura misionera como por ejemplo en la organización de los retablos, del mismo modo deseo señalar que también la oralidad guaraní tuvo su influencia sobre el estilo y la composición de la misma. La oralidad guaraní ejerció dicha influencia especialmente con el uso de ciertas figuras pertenecientes a lo que podría denominarse en cierto modo “retórica guaraní”.

Graciela Chamorro, en una obra muy interesante⁹⁴¹, comparó textos de cantos indígenas de un grupo guaraní actual con algunos textos catequéticos de los siglos XVI, XVII y XVIII en los cuales se tuvo contacto con el cristianismo, intentando hallar, por un lado, las repercusiones de la catequesis cristiana en la palabra guaraní, y por otro, la resistencia que el grupo fue capaz de

⁹³⁶ MELIÁ, Basrtomeu, *El guaraní, experiencia religiosa...*, p. 65

⁹³⁷ *Ibidem*, p. 66

⁹³⁸ MELIÁ, B., *El Guaraní: experiencia religiosa*. CEADUC-CEPAG, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 13, Asunción, 1991, p.67.

⁹³⁹ GONZALEZ, Ricardo, *Absorción selectiva...*

⁹⁴⁰ SUSTERSIC, B.D., *Imaginería...*, p. 160

⁹⁴¹ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu Ñe'engatu. Palabras que la historia no podría olvidar*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 25, 1995.

efectuar en el campo lingüístico.

Me interesó en especial la primera parte de su estudio, porque al comparar dichas manifestaciones de vertientes diferentes, la autora va descubriendo la presencia de figuras retóricas en el discursar de los cantos. El etnógrafo Schaden⁹⁴² considera que los textos de los cantos de varios grupos guaraníes son imitaciones de cantos y letanías del culto católico a lo cual Graciela Chamorro se opone diciendo: “[...] como si la estructura letánica, las repeticiones y los paralelismos fuesen exclusivas de la piedad y oratura católicas. [...], el estudio de la oralidad mostró que estructuras semejantes a este género de la creatividad humana, pueden hallarse entre las culturas más antípodas que nunca tuvieron contacto o dependencia entre sí”.⁹⁴³

Graciela Chamorro analizó los cantos kaiová (parcialidad guaraní) contemporáneos para establecer relaciones entre la palabra guaraní y el lenguaje cristiano. Tomó como punto de partida los discursos de forma fija de cantos y rezos de las dos fiestas más importantes de esa parcialidad guaraní: la del maíz (*ava tikyry*) y la de iniciación de los niños (*Kunumi pepy*).⁹⁴⁴

Luego de la presentación de los textos, Chamorro analiza la presencia de figuras del lenguaje, que aunque no sean así identificadas por los guaraníes, se hallan presentes en sus cantos. Nombra y explica detalladamente cada una de las que aparecen. Nosotros nos limitaremos a mencionarlas y aclararlas brevemente:

- Repetición: de frases y palabras (epíforas, epanáfora, epanalepsis)

La repetición ocurre “[...] en los moldes de acumulación y enumeración”.⁹⁴⁵ La epífora se observa en la repetición de estribillos en todos los textos.

A pesar de la repetición, según Chamorro, los cantos no son sólo una repetición estática e infinita.

- Paréntesis: trazos de pensamiento intercalados en una parte del discurso para dar fluencia, énfasis o continuidad a las expresiones pero manteniendo un sentido aparte.

- Elisión, apócope, elipsis: son omisiones de diferentes clases, de vocales, sílabas o economía del discurso por omisión de palabras que se subentienden respectivamente.

- Sinécdoque y metáfora: la primera es tomar la parte de un todo como representación del todo: por ejemplo, la mencionada *mbaraka* (maraca) como representación de la divinidad porque apunta a una manifestación sabida del Ser: el sonar. La metáfora es una comparación que se realiza en sentido figurado, del plano concreto al abstracto.

Chamorro⁹⁴⁶ señala que muchas sinécdoques pueden ser interpretadas como metáforas y viceversa. La *mbaraka*, cuyo adorno es llamado flor (la mano florece cuando lleva *mbaraka* y entonces resplandece) y cuyo sonido es el hablar, también representa a Tupá o a otra divinidad de la cual es metáfora. Cuando metáfora y sinécdoque se confunden se puede decir que la segunda es la forma retórica de la primera.

- Paralelismo: correspondencia formal entre dos frases o procesos diferentes que se repiten o complementan y la concordancia o desdoblamiento de contenido en construcciones gramaticales simétricas.⁹⁴⁷

- Repetición, sonoridad y métrica: también hay repetición en los cantos en cuanto a la fónica (rima) y al movimiento (reaparición periódica de un patrón rítmico). También hay abundancia de anáforas que producen acumulación. La repetición garantiza el predominio de la regularidad métrica.

“Este carácter rimado y medido de los cantos se relaciona, seguramente, con la

⁹⁴² SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 28, Universidad Católica, 1998.

⁹⁴³ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu* ..., pp. 209-210.

⁹⁴⁴ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu* ..., Cap. 5, pp. 135-142.

⁹⁴⁵ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu* ..., p. 143.

⁹⁴⁶ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu* ..., p. 145.

⁹⁴⁷ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu* ..., p. 145.

*fiesta, con la danza, con el movimiento [...].*⁹⁴⁸

De una fiesta a otra las repeticiones permanecen pero hay partes que cambian.

Calvet dice una frase que podría adecuarse a la realización de la imaginería jesuítico-guaraní, la cual, más allá de los diferentes períodos⁹⁴⁹ por los que atravesó es siempre reconocible como misionera:

*“El recurso de las ‘fórmulas’ repetitivas que le da al texto oral su aspecto particular no implica el desempeño pasivo de ‘quien dice el texto’, pues cada acto de proferir es al mismo tiempo una reacción y una retransmisión dentro de un texto oral. Esta variante individual, que puede ser estilística, puede también ser contextual, adaptada a tal evento o a tal auditorio.”*⁹⁵⁰

El ritmo facilita la repetición para el que dice los cantos; para el público, la comprensión.

Es muy conocido que en las Misiones los niños repetían dos veces por día el catecismo con las mismas fórmulas: *“La repetición también ocurría en forma de sermones y pláticas doctrinales que explicaban el catecismo dominical o diariamente”*.⁹⁵¹ La oralidad guaraní influyó en cierta manera con sus ritmos y repeticiones en el modo de aprendizaje de la doctrina cristiana.

Chamorro señala que analizando los textos en guaraní que traducen oraciones cristianas (por ejemplo, el Padrenuestro o el Ave María) se concluye que no se estructuraban sobre la repetición como en los cantos guaraníes. Los rezos se repetían pero no eran estrictamente repeticiones. Al traducirlas al guaraní no se hizo según la estructura del lenguaje religioso guaraní. Por lo tanto los cantos kaiová no se asemejan a los rezos de las misiones pero sí a las letanías católicas (invocaciones breves de súplica). Hay himnos letánicos esencialmente guaraníes que resumen la doctrina del grupo, con repeticiones del tipo anáfora y variación en base a repetición (por sinonimias, paralelismos y metáforas). La repetición de fórmulas es propia de la tradición oral⁹⁵².

Según Chamorro, que el texto de los cantos indígenas se asemeje en su estructura al de las letanías no significa que haya habido una dependencia histórica entre una y otra pues aun entre grupos y culturas que no se han contactado puede haber ese tipo de semejanzas y a continuación agrega: *“Si los cantos kaiová fuesen una parodia de antiguas letanías cristianas, tendríamos que preguntar por qué fue asimilado exactamente este género de la mística misionera. Como respuesta tendríamos que aceptar, necesariamente, la hipótesis de que fue retenido aquello para el cual el grupo disponía de prerequisites. O sea, fueron asimilados los rezos en cuyo origen, transmisión y conservación la tradición oral y la celebración juegan un importante papel. En ese sentido puede decirse que si en el principio la repetición del movimiento rigió la repetición de las palabras, hoy la repetición de las palabras rige la repetición del movimiento”*.⁹⁵³

La repetición de frases, palabras y sílabas de los cantos generaron paralelismos, sinécdoques, que junto con aposición, estilo salmódico de melodías y ritmo letánico llevan al que participa de la fiesta a un clima místico.⁹⁵⁴

En síntesis, la mentalidad del pueblo guaraní que se trasluce en antiguos cánticos aún vivos en la parcialidad guaraní *kaiová* del Brasil a través de figuras como repeticiones, simetrías, sinécdoque, etcétera, pudo también influir, paralelamente a la influencia de la oralidad jesuítica y su retórica, en la conformación de las características de la imaginería de las misiones.

Más allá de las concepciones, temas y modelos aportados por los jesuitas al arte misionero, también jugó un papel importante la oralidad guaraní. Los modos de expresión, los procesos de pensamiento y otros componentes de su cultura oral hicieron su aporte para el surgimiento de un arte jesuítico-guaraní.

La influencia de ciertos recursos de la “retórica” que caracterizan a la oralidad guaraní

⁹⁴⁸ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu ...*, p. 147.

⁹⁴⁹ SUSTERSIC, B.D., “Imaginería y patrimonio...”, Cap. V, pp. 164-181

⁹⁵⁰ CALVET, Louis-Jean, *La tradition orale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1984, citado en CHAMORRO, G., *Op. Cit.*, p.147.

⁹⁵¹ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu ...*, p. 149.

⁹⁵² CHAMORRO, Graciela, *Kurusu ...*, pp. 160-161.

⁹⁵³ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu ...*, p. 162.

⁹⁵⁴ CHAMORRO, Graciela, *Kurusu ...*, pp. 198-199.

mencionados por Graciela Chamorro (repeticiones, paralelismos, sinécdoque, énfasis, simetría, metáfora) se hace visible en algunos rasgos de la concepción formal de las imágenes.

Si buscamos esas características en la imaginaria misionera inevitablemente nos adentraremos en el terreno de la problemática del estilo “jesuítico-guaraní” sobre el cual no profundizaremos en este trabajo, pero al que es necesario hacer una breve referencia y de lo cual señalaremos sólo algunos ejemplos.

El Dr. Sustersic es quien más ha trabajado la problemática del estilo del arte de las Misiones en múltiples publicaciones que arrojan nuevos aportes a un área poco estudiada y poblada de prejuicios y condicionamientos. Pudo establecer una periodización del arte jesuítico-guaraní *“Teniendo en cuenta las características constantes de la mentalidad guaraní y comparando las fechas de los sucesivos grupos o expediciones de jesuitas que llegaban de Europa, [...]”*⁹⁵⁵ A partir de una obra documentada del Hno. Brasanelli, la imagen de madera tallada y policromada de San Francisco de Borja, actualmente en San Borja (Brasil), Sustersic pudo identificar su estilo y, a partir del mismo comenzó a resolver el problema estilístico en la escultura misionera⁹⁵⁶. Me refiero a dicha periodización en el capítulo dedicado al estado de la cuestión. Me parece importante transcribir algunas apreciaciones del mismo investigador acerca de las imágenes misioneras:

“El arte, al buscar signos e imágenes para el rostro de esa fuerza cósmica, recurre a un complejo repertorio de recursos plásticos (figurativos y formales) para desencadenar esa misma experiencia de asombro en la conciencia del espectador. Tupá y los demás seres superiores (ángeles y santos), deben por lo tanto estar investidos y rodeados de lo sorprendente, pues éste es el ámbito y el modo en que ellos se manifiestan”.

“Al igual que el pai o el chamán (médico, hechicero o sacerdote), que con sus extraños ritos, mímicas y danzas logra cautivar y asombrar a sus oyentes y liberar mediante la sugestión sus energías psíquicas, el artista indio explora en la psicología humana los resortes de la admiración y del asombro para revestir de poder visual sus criaturas plásticas.”

*“Pero aún cuando el artista guaraní copie modelos traídos por los jesuitas transforma su significado naturalista-barroco en variantes de asombro y poder. Lo más notable es que los mismos escultores europeos que trabajaron algún tiempo en las misiones asumieron gradualmente estas características.”*⁹⁵⁷

A continuación presentamos algunos ejemplos de la posible influencia de las características de los elementos de la oralidad guaraní mencionada por Chamorro en la escultura de las misiones. Los recursos de repetición y paralelismo se reconocen en el modo de concebir como líneas verticales paralelas y generalmente simétricas los pliegues de las túnicas en las figuras-horcones del segundo período correspondiente a la periodización del Dr. Sustersic⁹⁵⁸.

El uso de la parte por el todo (*sinécdoque*) puede verse, por ejemplo, en imágenes como la del Señor de la Columna. En algunas esculturas con esta iconografía la columna resulta muy pequeña y de extraña interpretación; más pequeña que la utilizada en España por Gregorio Fernández para las imágenes homónimas que los jesuitas habían propuesto como modelo. En muchos ejemplos son sólo una parte de toda la columna, o un balaustre o una simple alusión a la misma.

Así como en muchos de los cantos y danzas guaraníes se utilizan diferentes momentos de énfasis lo mismo se da en algunas imágenes misioneras a través de la exageración de los atributos o de los pliegues movidos al viento como es el caso de los Cristos Resucitados. Dicho énfasis colocado en atributos o pliegues contribuye a aumentar el gesto triunfal y su carácter casi mágico. Así lo expresa Sustersic: *“La general exageración de los atributos, como la torre de Santa Bárbara, la espada de San Pablo o de la Dolorosa, la casulla de San Borja, los cordones*

⁹⁵⁵ SUSTERSIC, B.D., “Imaginaria y patrimonio mueble”..., p. 164

⁹⁵⁶ SUSTERSIC, B.D., *Estilo y características de la imaginaria misionera. Introducción a un concepto de estilo jesuítico-guaraní*, ponencia presentada en Seminario de Escultura Jesuítica, Bs.As., Embajada de España, 1998.

⁹⁵⁷ SUSTERSIC, B.D., “Imaginaria y patrimonio mueble”..., pp. 159-160

⁹⁵⁸ SUSTERSIC, B.D., “Imaginaria y patrimonio mueble”..., pp. 168-170

franciscanos, responden a la misma exigencia de destacar los signos del poder simbólico-mágico-visual.”⁹⁵⁹

Un ejemplo elocuente de la mentalidad guaraní es el friso de los ángeles músicos ubicados en el presbiterio del templo de la misión de Trinidad⁹⁶⁰. Posee un total de cincuenta figuras con las que se traducen los recursos utilizados en los cánticos y danzas como la simetría (cada sector tiene a la Virgen como centro de simetría. Los dos que convergen en la pechina sud-este la representaban con el niño en un pesebre; las cuatro restantes como Inmaculada en sus dos versiones, como la Purísima o como la Mujer del Génesis y Apocalipsis aplastando la serpiente enroscada en una luna invertida⁹⁶¹); las repeticiones (justamente se da en el caso anterior, y en el aspecto general de la sucesión de ángeles músicos aunque cada uno tiene una particularidad que lo hace diferente del resto); alternancia y oposición (algunas figuras de frente, otras de perfil); algunas pocas asimetrías también contribuyen a crear ritmos. Visualmente esos ritmos están señalados por los ángeles con maracas: “*Sus movimientos se inspiran en la música, pero a su vez ellos cumplen la función de unificar la ejecución de los diferentes instrumentistas [...]*”⁹⁶²

El recurso de la metáfora guaraní podría verse en el uso del material más frecuente en la imaginería: la madera, la cual para el guaraní tenía una connotación sagrada. Los guaraníes de las misiones se “apropiaron” de la imagen cristiana y la incluyeron en su identidad de pueblo. Una, y tan sólo una de las posibles explicaciones de cómo se articuló la inclusión de la imagen cristiana entre los guaraníes se hallaría en relación al material con que estaban hechas. Sabemos tanto por las imágenes que sobreviven en museos, iglesias y colecciones particulares como por el testimonio de fuentes documentales, especialmente los Inventarios de Temporalidades de 1768, que en su mayoría eran de madera, de bulto completo, talladas y policromadas. Las de vestir o candelero representaban un porcentaje mucho menor; los Inventarios de algunas misiones ni siquiera las mencionan y otros lo hacen en forma indirecta a través de la referencia a sus vestimentas. El Tte. Gobernador de Misiones, Gonzalo de Doblas, en la penúltima década del siglo XVIII se refiere explícitamente a la abundancia de las imágenes de bulto con relación a las de vestir y se manifiesta contrario a esa situación: “*Lo mismo digo de los bustos de Jesús Nazareno, en los varios pasos de su pasión, el de la Virgen y otros Santos que sacan en las procesiones de Semana Santa: todos éstos son unos trozos de madera mal labrados y peor pintados, sin ningún adorno en sus cuerpos ni en las andas en los que los colocan, siendo éstas una especie de parigüelas mal formadas y parece que debían haber puesto en esto más que en otra cosa su esmero: pues [...] la representación de estos pasos [...] nos trae a la memoria la obra de nuestra [...], y pudieran haber empleado parte de las ricas telas que emplearon en los ornamentos, en vestidos decentes de estas imágenes y otros adornos de ellas.*”⁹⁶³

Esta característica diferencia a las misiones de guaraníes respecto de la situación del resto de Hispanoamérica colonial donde las imágenes de vestir estaban muy difundidas al igual que las realizadas en maguay y tela estucados. En esa preferencia material que se dio en la escultura misionera seguramente influyó la presencia de esculturas españolas de madera policromada y la gran disponibilidad de madera en la selva misionera. Pero creemos que quizá la explicación más contundente de dicha preferencia sería la concepción guaraní acerca del cedro, árbol con cuya madera se realizó la mayor parte de la imaginería. Sabemos por estudios de etnología que para los guaraníes actuales el cedro es el árbol del que fluye la palabra (“*el árbol de alma dócil*”)⁹⁶⁴. Las imágenes, a través de la madera, se convierten en palabra, en seres parlantes. Son abundantes las fuentes documentales, especialmente de la primera mitad del siglo XVII, en las que aparecen relatos de sucesos en los que los indios oyen hablar o actuar a las imágenes. Planteamos la hipótesis de que la misma concepción acerca del árbol en los guaraníes actuales se hallaría en los

⁹⁵⁹ Ibidem, p. 160

⁹⁶⁰ Este friso fue muy estudiado por el Dr. Sustersic en varias publicaciones que aparecen en la bibliografía.

⁹⁶¹ SUSTERSIC, B.D., “La iglesia barroca de Trinidad y su friso de ángeles músicos (o la búsqueda de una estética del arte americano)”, en V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes, CAIA, FFyL, UBA, p. 384

⁹⁶² SUSTERSIC, B.D., Templos jesuítico-guaraníes, Bs.As., FFyL, UBA, 1999, III parte, Cap. XIII, p. 201

⁹⁶³ DOBLAS, Gonzalo de, “Memorias sobre las 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. Bs.As. Editorial Plus Ultra, Tomo V, 1970, pp. 100-101.

⁹⁶⁴ CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta...*, Cap. IX, p. 147.

guaraníes de época jesuítica y que a ella se debiera en parte la atracción, aceptación y veneración que en aquéllos generó la imagen de madera. Aun siendo imágenes de representación cristiana, en dicho material los guaraníes encontrarían una mayor afinidad con cierta fuerza totémica ancestral otorgada al árbol. El Dr. Sustersic considera que en las misiones se prefirió la escultura de bulto completo a las imágenes-simulacros vestidas con tela natural por el rechazo del trampantojo y, a través de la organización rítmica de los pliegues tallados, “[...] por una búsqueda de un arte que poseyera y expresara potencia mágica antes que realismo [...]”.⁹⁶⁵

Esto último se hace tangible no sólo por el material preferido en las misiones sino también por la forma que al mismo se le imprimió. Durante todo el desarrollo del arte jesuítico-guaraní se manifestó una íntima relación con la forma y el volumen del árbol. Dicha relación se hizo muy evidente en la concepción de las esculturas-horcones del siglo XVII de acentuada verticalidad y de forma casi cilíndrica surcada por pliegues también verticales,⁹⁶⁶ que no se desvaneció totalmente ni siquiera con la influencia del barroco italiano llegado a las misiones a fines de dicho siglo. La frontalidad, verticalidad y volumetría de la escultura misionera siempre dejó más o menos intenso el recuerdo del árbol del que emergió.

En muchas imágenes y retablos se dio también la metáfora del oro, del color dorado como metáfora de lo eterno. El mismo ya en la tradición judeo-cristiana y en la neoplatónica con Plotino tenía ese significado. La lingüística guaraní nos acerca a una concepción semejante que explicaría en parte la aceptación y devoción por las imágenes y retablos dorados. Este elemento artístico que manifestaría una síntesis de lo guaraní con lo cristiano, puede ser inferido a partir de la lingüística guaraní. Cuando en el capítulo “La Primera Tierra” de *Ayvu Rapyta* de León Cadogan se usa la palabra *Pindovy*, el autor la traduce como “palmera eterna”. Cadogan aclara en las notas⁹⁶⁷: *Pindovy. Pindo ovy*, “palmera azul”; las palmeras eternas, milagrosas, indestructibles. *Ju* en textos mbyá-guaraní tiene casi el mismo significado que *ovy*. El origen del empleo de estas palabras para traducir el concepto de eterno, milagroso es el siguiente: los *mburuvicha* o caciques más avezados en las antiguas tradiciones enseñan que las vestimentas de los dioses son de color amarillo claro: *ju*, color del sol; y *ovy*, azul claro, color del cielo despejado. Por consiguiente estos colores se consideran sagrados y emblemáticos de la divinidad; siendo indestructibles, eternos, como lo son el sol y el cielo, son empleados para traducir dichos conceptos. Estas consideraciones lingüísticas pueden plantear una hipótesis: así como el amarillo claro, color del sol (dorado) era considerado divino por la cultura guaraní, lo mismo sucedería ante la abundancia de dorado en los retablos, imágenes, tabernáculos y otros elementos que se hallaban en los templos de los pueblos. La adhesión que esto generaba en los indios, tal vez se debiera en parte al sustrato guaraní de considerar dicho color como sagrado y emblemático de la divinidad. El dorado de los Resucitados, por ejemplo, estaría reforzando en la mentalidad de los guaraníes la idea de vida eterna.

Todos los recursos anteriormente mencionados contribuyen a un hieratismo totémico sin precedentes europeos. En las imágenes jesuíticas que se conservan se percibe una estrecha relación entre su atribución de poderes milagrosos y mágicos, y la forma de representación que adoptaron. En ellas hay una presencia y actitud casi totémicas que se registra en su tendencia a la frontalidad, simetría, geometrización de las formas, volumetría y cierta exageración de los atributos que muchas veces llevan consigo, todo muy relacionado con la mentalidad que la gestó en su mayoría.

⁹⁶⁵ SUSTERSIC, B.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, Bs.As., Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1996, p. 35.

⁹⁶⁶ SUSTERSIC, B.D., “Imaginería y patrimonio mueble...” pp. 158-161.

⁹⁶⁷ CADOGAN, León, *Op. Cit.*, Cap. IX, p.60.

10.3 Análisis de imágenes misioneras como testimonio del carácter diferente y específico de la cultura y religiosidad guaraníes.

Se rastreó la presencia de imágenes procedentes de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes que se hallan en iglesias, capillas, museos, e incluso en casas particulares, y se comenzó a confeccionar un inventario razonado.

Seleccionamos veinte obras, de algunas de las iconografías más reiteradas mencionadas en el estudio estadístico.

Para la confección de la ficha de inventario de cada imagen se tuvo en cuenta los tres puntos de vista antes mencionados: análisis iconográfico, análisis estilístico y determinación del uso y espacio originarios de la imagen.

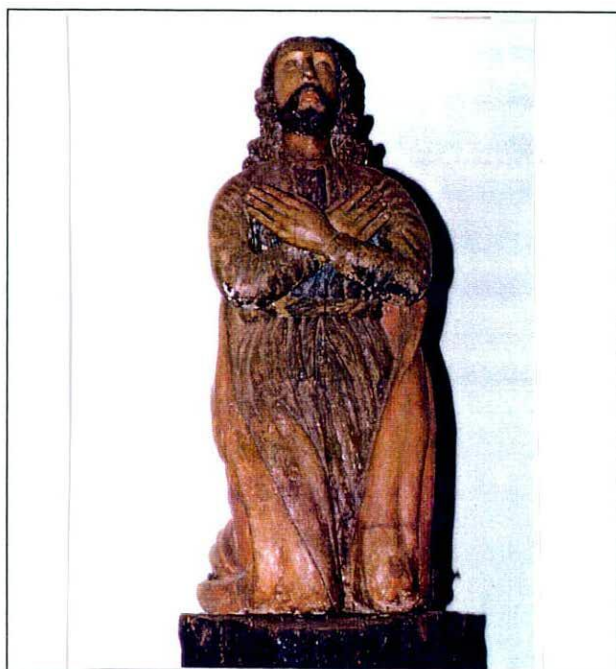
Para la determinación de la posible época en que la imagen fue creada se tuvo en cuenta la periodización de la imagería jesuítico-guaraní propuesta por el Dr. B.D. Sustersic⁹⁶⁸.

⁹⁶⁸ SUSTERSIC, B.D., *Imagería...*

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN

01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santiago
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico de Santiago
05 Sala Sala II, del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato



22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input checked="" type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
color	<input type="checkbox"/> contacto	<input type="checkbox"/> Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input checked="" type="checkbox"/>
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998			

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones
<input type="checkbox"/> Federal <input type="checkbox"/> Provincial/Estatat <input type="checkbox"/> Municipal
<input type="checkbox"/> Ninguna
24 Condiciones de Seguridad
<input type="checkbox"/> Buena <input type="checkbox"/> Razonable <input type="checkbox"/> Mala
23 Estado de Conservación
<input type="checkbox"/> Excelente <input type="checkbox"/> Bueno <input checked="" type="checkbox"/> Regular
<input type="checkbox"/> Malo <input type="checkbox"/> Pésimo

IDENTIFICACIÓN

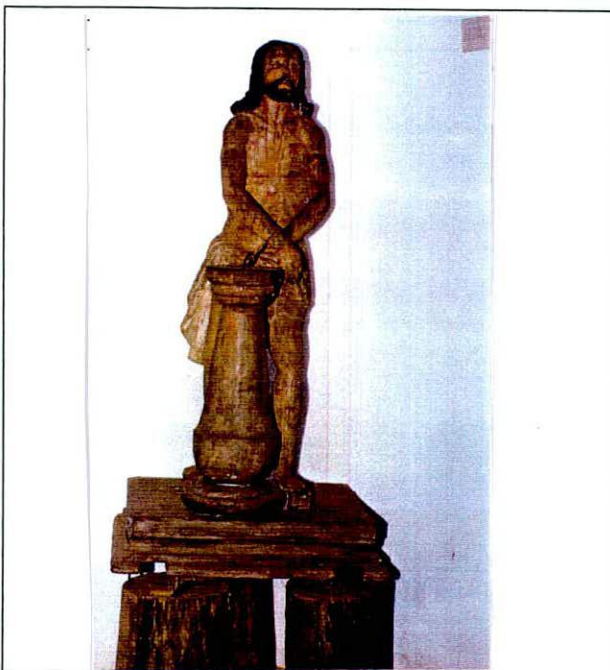
08 Título / Tema Jesús en el Huerto de los Olivos. Cielo de la Pasión.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época siglo XVII. 2do. período del arte misionero (1650-1690)	17 Procedencia Paso de la Pasión. Pertenecía al equipamiento de imágenes procesionales utilizadas para la celebración de Semana Santa en el pueblo de Santiago.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada y policromada.	

19 Marcas / Inscripciones /leyendas	
20 Dimensiones	
altura: 85 cm	ancho máximo: 33 cm
largo	profundidad
diámetro	peso
circunferencia	
21 Descripción	
Es una imagen de bulto completo. Actualmente carece de base. Es procesional pues se halla bien acabada en todas sus partes. Es de tamaño menor que el natural pero de canon clásico (la cabeza siete veces en el cuerpo). Se presenta de rodillas con los pies separados entre sí por el manto rojo que cae por la espalda hasta el suelo. Esta posición orante es reforzada con la de los brazos que coloca en cruz sobre el pecho; el izquierdo se halla sobre el derecho. Los dedos de las manos se hallan extendidos. Eleva ligeramente la cabeza y dirige su mirada hacia el cielo en actitud de súplica. Tiene los ojos abiertos; sus cejas son muy angulosas y constituyen el límite de dos profundas oquedades dentro de las cuales se hallan los grandes y almendrados ojos. Presenta una nariz larga muy recta y angulosa. La boca se halla ligeramente entreabierta. Posee cabello largo y ondeado, el cual cae sobre sus hombros y espalda, donde se corta muy rectamente. Como es habitual, lleva barba corta y bigote. El cabello y la barba han sido tratados de modo bastante realista. Su mirada es triste y seria, pero no hay grito. Tampoco hay patetismo en el resto del cuerpo dado que su posición es serena. Viste una túnica de color oscuro cuya pintura hoy se halla muy deteriorada; lo cubre desde el cuello hasta los pies y se halla ceñida por un cordón en la cintura tallado en la misma madera. Por encima de la túnica, y arrancando desde los hombros, un manto rojo cae por la espalda hasta llegar al suelo; a la altura de la cintura comienza a colocarse también adelante. De su frente y de sus manos cae sudor de sangre pero no en abundancia. Esta imagen fue realizada para ser observada desde distintos puntos de vista. Sin embargo, seguramente el frontal fuera y es el preferencial.	

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santiago
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico de Santiago
05 Sala Sala II, del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Señor de la Columna. Ciclo de la Pasión	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Posiblemente, segunda mitad del siglo XVII. 2do. período del arte misionero (1650-1690).	17 Procedencia Paso de la Pasión destinado a la procesión del Viernes Santo en el pueblo de Santiago. Paso de la Pasión destinado a la procesión del Viernes Santo en el pueblo de Santiago.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas madera tallada y policromada	



22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input checked="" type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
color	<input type="checkbox"/> contacto	Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input checked="" type="checkbox"/>
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998			

19 Marcas / Inscripciones / leyendas
20 Dimensiones altura (sin base) 111 cm. Altura de la base: 13,5 cm ancho base: 65 cm largo profundidad base: 63 cm diámetro peso circunferencia
21 Descripción Es una imagen de bulto completo de tamaño menor que el natural y de canon algo menor que el normal: la cabeza entra seis veces en el cuerpo. Posee una amplia base que comparten Cristo y la columna. Ése a su vez coloca cada pie sobre una especie de pequeño taco. Es una imagen procesional: debajo de la base sobre la cual se apoya se observa unos arcos de hierro por donde se pasaban las dos varas gracias a las cuales la base se convertía en andas y la imagen podía ser transportada durante la procesión de los pasos de la Pasión. En consecuencia es una escultura que fue pensada para ser observada desde diferentes puntos de vista. Se presenta de pie, con la espalda curvada hacia adelante y los brazos también llevados hacia la misma dirección. Tiene las piernas separadas, la izquierda más adelante que la otra; la derecha está más flexionada para permitir la inclinación de su cuerpo hacia la columna. Sus brazos se hallan flexionados; el brazo derecho se ubica sobre el izquierdo en forma cruzada y a la altura de las muñecas. Ambos quedan atados entre sí y a la argolla que se halla en la superficie superior plana de la columna. Vista desde su lado izquierdo, la figura da la sensación de que tiende a caerse hacia atrás pero que no lo hace por la atadura de sus brazos a la columna. En sus piernas se ve el esfuerzo por no caer. En cambio, desde el lado contrario, esa sensación queda muy aligerada. Vista de frente, la imagen da una impresión de mayor estatismo y estabilidad. Por lo tanto presenta diferentes e interesantes puntos de vista y eso se halla en relación con el hecho de que era una imagen procesional. Presenta la cabeza mirando hacia el frente y ligeramente hacia arriba. Su rostro expresa tristeza y dolor especialmente a través de la posición de las cejas. La boca se encuentra cerrada. Sus ojos presentan una mirada perdida. Su nariz es recta y angulosa. El cabello, largo y ondulado, cae sobre los hombros y espalda; se presenta barbado. Cristo lleva un paño de pureza sostenido a su derecha según la iconografía tradicional del mismo. En su cuerpo se observa bastante sangre, que se distribuye en el rostro, cuello y llagas del pecho, espalda y piernas y también en la columna. Es posible que la policromía de la sangre no sea la original pero tal vez se ha realizado sobre lugares que daban señas de haberla tenido. A pesar del rostro triste de Cristo y de la presencia de la

PROTECCIÓN	
23 Protección Legal. Observaciones	
<input type="checkbox"/> Federal	<input type="checkbox"/> Provincial/Estatat <input type="checkbox"/> Municipal
<input type="checkbox"/> Ninguna	
24 Condiciones de Seguridad	
<input type="checkbox"/> Buena	<input type="checkbox"/> Razonable <input type="checkbox"/> Mala
23 Estado de Conservación	
<input type="checkbox"/> Excelente	<input type="checkbox"/> Bueno <input checked="" type="checkbox"/> Regular
<input type="checkbox"/> Malo	<input type="checkbox"/> Pésimo

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santiago
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico de Santiago.
05 Sala Sala II, del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Virgen al pie de la cruz. Ciclo de la Pasión.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Posiblemente, fines del siglo XVII.	17 Procedencia Retablo de la Pasión perteneciente a la antigua iglesia de Santiago, Paraguay. Nicho central, formaba parte del Calvario.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada y policromada.	



19 Marcas / Inscripciones /leyendas	
20 Dimensiones altura: 103 cm. largo diámetro circunferencia	ancho máximo: (a la altura de las manos) 62 cm profundidad peso
21 Descripción Es una imagen de bulto completo. En el retablo al cual pertenecía no se hallaba aislada como hoy, sino constituyendo junto a Cristo y a San Juan la escena del Calvario. Posiblemente pertenezca al tipo de imagen concebida para estar exclusivamente en un retablo; no se tiene noticia si ella salía en procesión en ocasión de Semana Santa cuando se realizaban los pasos de la Pasión. Se presenta de pie, ligeramente inclinada hacia adelante y hacia su izquierda, o sea en el contexto original del centro del Retablo de la Pasión, hacia Cristo Crucificado. También inclina levemente la cabeza hacia ese mismo lado. No presenta las manos unidas en actitud orante o con una mano en el pecho como era más común en los Calvarios españoles. Aquí presenta los brazos extendidos hacia ambos lados del cuerpo, con las manos abiertas y hacia afuera en un gesto muy expresivo. Son manos muy finas, delicadas, de dedos alargados. En el rostro se destacan sus ojos alargados, una boca pequeña y cerrada y cejas y nariz angulosas. La figura no expresa patetismo exacerbado, sino un dolor sereno. Su rostro también es sereno pero expresa la tristeza por el movimiento de las cejas que se juntan y por la mirada perdida. No hay grito. Los brazos extendidos y el gesto de las manos también expresan su dolor, pero sin exageraciones. Viste una túnica oscura que la cubre desde el cuello hasta los pies. Por encima de ella y desde la cabeza cae un manto también oscuro. Ambos caen en abundantes pliegues en los cuales se destacan las líneas rectas y verticales; las oblicuas se encuentran especialmente en la parte del manto que pasa de la parte posterior de la figura hacia adelante para ubicarse por encima del brazo izquierdo. Por la parte inferior de la figura podríamos decir que casi es una figura-columna. Las figuras-columna eran características de la escultura misionera del siglo XVII. Sin embargo, la torsión que se adivina en el cuerpo debajo de las ropas rompe el estatismo característico de aquéllas. De su vestimenta sólo asoman el rostro, el cuello y las manos. Como la mayoría de las vírgenes, aparece con la cabeza cubierta. En este caso no se ve nada del cabello. De la túnica no asoman los pies. Una parte del manto pasa por debajo del brazo derecho, cruza el frente y pasa a colocarse por encima del brazo izquierdo, cayendo luego por la izquierda de la figura. Por debajo de este movimiento de pliegues se ve una especie de banda de color más claro que cruza el pecho en diagonal desde el hombro derecho hasta la izquierda de la cintura. La túnica se encuentra ceñida con un cinto tallado en el bloque mismo del cuerpo. Bajo los paños no se adivina demasiado su anatomía: sólo ciertos pliegues de la túnica sugieren la posición de las piernas. Hay un gran sentido de lo volumétrico como puede apreciarse en la túnica y en la forma de la cabeza y en el cuello, ambos redondeados y de superficie lisa. El canon utilizado es el normal: la cabeza entra siete veces en el cuerpo.	

22 Documentación Fotográfica / Localización
Fotos ByN color cromo
 contacto Negativo ByN

color
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones
 Federal Provincial/Estatal Municipal
 Ninguna

24 Condiciones de Seguridad
 Buena Razonable Mala

25 Estado de Conservación
 Excelente Bueno Regular
 Malo Pésimo

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santiago
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico de Santiago.
05 Sala Sala II, del Misterio Pascual.
06 Teléfono
07 Responsable inmediato



22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input checked="" type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
	<input type="checkbox"/> contacto	Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input checked="" type="checkbox"/>
color			
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998			

PROTECCIÓN
23 Protección Legal. Observaciones
<input type="checkbox"/> Federal <input type="checkbox"/> Provincial/Estatal <input type="checkbox"/> Municipal
<input type="checkbox"/> Ninguna
24 Condiciones de Seguridad
<input type="checkbox"/> Buena <input type="checkbox"/> Razonable <input type="checkbox"/> Mala
23 Estado de Conservación
<input type="checkbox"/> Excelente <input type="checkbox"/> Bueno <input type="checkbox"/> Regular
<input checked="" type="checkbox"/> Malo <input type="checkbox"/> Pésimo

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema La Piedad. Ciclo de la Pasión.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Fines del siglo XVII. 2do. período del arte misionero (1650-1690)	17 Procedencia Antigua iglesia de Santiago (Paraguay). Se ubicaba sobre un altar delante del Retablo de la Pasión (a la derecha) y formaba parte de la lectura que se hacía de él.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas madera tallada y policromada.	

19 Marcas / Inscripciones /leyendas
20 Dimensiones
altura; 110 cm ancho máximo: 68 cm
largo profundidad
diámetro peso
circunferencia
21 Descripción
Es un grupo escultórico constituido por las figuras de la Virgen que sostiene a la de Cristo muerto entre sus brazos. Posee un tamaño menor que el natural. Se trata de un grupo de bulto completo pero la parte posterior tiene un tratamiento muy simple, posiblemente porque sólo estaba destinada ala altar delante del Retablo de la Pasión y no a las procesiones. Ambas figuras se presentan de cuerpo entero. La Virgen se halla sentada, con la cabeza inclinada hacia su hombro derecho y hacia abajo para contemplar a su hijo muerto acostado sobre sus piernas. Parece sostenerlo como si fuera muy ligero pues solamente lo hace con su brazo derecho: la mano correspondiente aparece por debajo del torso de Cristo. El brazo izquierdo no parece hacer fuerza para sostenerlo; es apoyado sobre el paño de pureza de Cristo y de aquí lo toma la mano izquierda de la Virgen, lugar desde el cual evidentemente no podría sujetar realmente a su hijo. El rostro de la Virgen parece el de una mujer de edad madura. Su frente es angulosa, su nariz prominente. Se señalan las líneas de los pómulos a partir de la nariz. Presenta la boca y los ojos cerrados. Su rostro se muestra pensativo y triste pero sin muestras de dolor exacerbado; en ella prevalece la serenidad. Viste una túnica oscura con abundantes pliegues. Lleva toca (o grignon) blanca y desde la cabeza a los pies la cubre un manto marrón. Esa vestimenta es la típica de las viudas españolas con su característica toca. De su volumétrico manto sólo asoma el rostro y las manos. El resto de su anatomía queda oculta bajo los pliegues. Entre ellos se perciben sutilmente las rodillas. En la toca los pliegues son definidos por líneas curvas con los extremos hacia arriba. En el pecho aquéllos se describen por líneas verticales. En la parte correspondiente a las piernas se observan pliegues de líneas verticales que se ondean al llegar al suelo y también de líneas curvas que indican la presencia de las rodillas en las piernas flexionadas. En el brazo izquierdo de la Madre los pliegues casi horizontales señalan la caída del paño de la manga y el volumen del brazo. El manto no presenta un tratamiento semejante de plegado de paños; resulta una superficie más simple. Esta Piedad constituye una figura envolvente: la Virgen con su amplio manto envuelve a su hijo encerrándolo dentro del contorno delimitado por aquél. Jesús se ubica con la cabeza a la izquierda del espectador y los pies hacia la derecha. Su cuerpo describe un notable arco hacia abajo. Su brazo derecho cae perpendicularmente al piso; el izquierdo acentúa el arco anteriormente indicado y se apoya sobre el paño de

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santiago
03 Dirección
04 Propiedad Museo de Jesuítico de Santiago
05 Sala Sala II, del Misterio Pascual, dentro de un catafalco (ver ficha aparte)
06 Teléfono
07 Responsable inmediato



22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input checked="" type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
	<input type="checkbox"/> contacto	Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input checked="" type="checkbox"/>
color			
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998			

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones		
<input type="checkbox"/> Federal	<input type="checkbox"/> Provincial/Estatal	<input type="checkbox"/> Municipal
<input type="checkbox"/> Ninguna		
24 Condiciones de Seguridad		
<input type="checkbox"/> Buena	<input type="checkbox"/> Razonable	<input type="checkbox"/> Mala
23 Estado de Conservación		
<input type="checkbox"/> Excelente	<input type="checkbox"/> Bueno	<input type="checkbox"/> Regular
<input type="checkbox"/> Malo	<input type="checkbox"/> Pésimo	

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Cristo Yacente. Ciclo de la Pasión	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo. Tipo de yacente de brazos articulados	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Segunda mitad del siglo XVII. 2do. período del arte misionero (1650-1690)	17 Procedencia Imagen utilizada con doble función en la celebración de Semana Santa en el pueblo de Santiago. En primer lugar funcionaba como Crucificado el Viernes Santo. Ese mismo día después de la ceremonia del Descendimiento, pasaba a des-empeñarse como Cristo yacente dentro de su catafalco en el cual se lo llevaba en procesión llamada del Santo Sepulcro. En éste era velado hasta el amanecer del Domingo de Pascua.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada y policromada. Cuero	

19 Marcas / Inscripciones / Leyendas
20 Dimensiones
altura ancho
largo: 169 cm profundidad
diámetro peso
circunferencia
21 Descripción
<p>Es una imagen de bulto completo que se halla dentro de su féretro o catafalco (ver ficha aparte) de madera tallada y policromada. Es un Cristo Yacente exento, o sea que conforma una escultura independiente del féretro, de la almohada, sábana, etc. Es de tamaño natural. Su canon es el de siete veces la cabeza en el cuerpo. Corresponde al tipo de Yacentes de brazos articulados que indica su doble función: primero como Crucificado y luego como Yacente en su catafalco. Tiene los brazos ligeramente arqueados y a ambos lados de su cuerpo en correspondencia a su función de Crucificado. La articulación se realiza con trozos de cuero. Las manos de Cristo presentan las marcas de los clavos y tienen mucha expresión: parecen tener un último gesto de vida.</p> <p>Sus piernas evidencian ser también las de un crucificado: no aparecen separadas y estiradas como las de los Yacentes no articulados, sino con las piernas flexionadas y con el pie derecho sobre el izquierdo según el tipo iconográfico del Crucificado de tres clavos. Su caja torácica es estrecha y ligeramente achatada. El rostro es alargado; se halla limitado por una unidad constituida por el cabello, las patillas y la barba indicados por trazos estilizados y esquemáticos y en un conjunto prolijo alejado del realismo. Los cabellos son largos pero se hallan hacia atrás. Tiene los ojos cerrados y abultados; nariz larga, fina, recta y delicada. La misma se continúa en finas cejas que al juntarse más de lo normal en un rostro, contribuyen a manifestar la expresión de padecimiento de Cristo. La cabeza y el abultamiento de los ojos acusan una visión geométrica de los volúmenes escultóricos. La boca delgada y pequeña se halla entreabierta para expresar su sufrimiento, aunque no el grito. No se ven dientes como en ciertas esculturas españolas. Las orejas se unen a la cabeza de un modo un poco tosco (su espesor es más grande de lo normal en un cuerpo humano). De su frente caen gotas de sangre; lo mismo sucede en las orejas. Sobre la cabeza lleva una corona de largas espinas de época reciente. Lo cubre solamente un paño de pureza anudado a su derecha, igual que en los Crucificados. Este Cristo Yacente expresa un dolor sereno, aunque más intenso que en otros ejemplos de las Misiones. Inclina la cabeza hacia su derecha en expresión de muerte como sucede en los crucificados. El sufrimiento se manifiesta en el rostro, en los escasos toques de sangre en la cabeza, en brazos, piernas y torso. Es de las rodillas de donde más mana. Otro elemento que señala ese sufrimiento es el modo en que el escultor marcó las venas en relieve.</p>

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Misiones
02 Localidad San Ignacio Guazú
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico Diocesano de San Ignacio Guazú
05 Sala II, Sala del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

08 Título / Tema Cristo Yacente / Ciclo de la Pasión	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo escultura de bulto completo	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época penúltima década del siglo XVII según la periodización del arte de las Misiones Jesuíticas realizada por el Dr. B.D.Sustersic (Ver Referencias Bibliográficas).	17 Procedencia imagen procesional utilizada para la procesión del Santo Sepulcro durante el Viernes Santo en el pueblo de San Ignacio Guazú.
12 Autor Maestro de San Ignacio, según el Dr. Sustersic (ver punto 33)	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas madera tallada y policromada	

19 Marcas / Inscripciones /leyendas	
20 Dimensiones	
altura	ancho
largo 139 cm	profundidad
diámetro	peso
circunferencia	

21 Descripción Es una imagen de bulto completo perfectamente acabada por todos sus lados. Ningún lado fue tratado de modo preferencial pues no era una imagen concebida para un nicho o un altar como sucedía con muchos Yacentes españoles, sino que fue creada para cumplir con funciones procesionales. Perteneció al tipo de Yacentes de brazos no articulados, realizados exclusivamente para esa función, para ser expuestos en la procesión del Santo Sepulcro realizada en las Misiones Jesuíticas durante el Viernes Santo dentro de un catafalco de madera donde permanecía y era velado hasta el amanecer del Domingo de Pascua. Es una imagen exenta: no está tallada en bloque con sábanas y almohadón como en muchos Yacentes españoles. En este caso esos elementos eran verdaderos. Cristo muerto se halla acostado, con los antebrazos a los costados del torso y los brazos flexionados colocados sobre el vientre. La mano derecha se apoya sobre el brazo izquierdo y tiene los dedos flexionados; la otra, algo más extendidos. Presenta las piernas ligeramente flexionadas y separadas. Manos y pies muestran las heridas dejadas por los clavos. Observada desde cualquiera de sus laterales, en el perfil del cuerpo se aprecia una curva descrita por la cabeza y el torso, y a continuación otra curva que va desde la cintura hasta la antepierna y luego una recta descrita por la pierna. Su cabeza se halla derecha, sin la inclinación que poseen los Yacentes que cumplen también la función de Crucificados según la iconografía utilizada por estos últimos. Tiene los ojos cerrados y con los párpados abultados; sus cejas están relajadas. Su nariz es prominente, delgada y angulosa. Presenta la boca levemente entreabierta. Tiene barba corta y bigotes delgados y separados de ella. El cabello le llega hasta los hombros y cae en suaves ondas ordenadas y simétricas. El torso muestra un tratamiento muy sintético del esternón y las costillas. Los brazos presentan las venas muy marcadas que semejan grafismos. Ni en el rostro ni en el cuerpo hay muestras de dolor extremo sino serenidad majestuosa. No hay excesos de sangre; lo que queda hoy de ella son pequeñas manchas. Lo cubre un paño de pureza anudado a su derecha con una especie de moño. El paño está muy alejado de la caída de un paño real en alguien que está acostado pues se mantiene rígido en sus partes posterior y laterales, donde se produce un movimiento ondulante en la culminación de la tela. Los pliegues son estereotipados y sintéticos, señalados por surcos oblicuos o verticales.



22 Documentación Fotográfica / Localización
Fotos ByN color cromo
 contacto Negativo ByN

color
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones
 Federal Provincial/Estatal Municipal
 Ninguna

24 Condiciones de Seguridad
 Buena Razonable Mala

25 Estado de Conservación
 Excelente Bueno Regular
 Malo Pésimo

IDENTIFICACIÓN

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN

01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santiago
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico de Santiago.
05 Sala Sala II, del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato



22 Documentación Fotográfica / Localización

Fotos ByN color cromo
 contacto Negativo ByN

color

Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones
 Federal Provincial/Estatal Municipal

Ninguna

24 Condiciones de Seguridad
 Buena Razonable Mala

23 Estado de Conservación
 Excelente Bueno Regular

Malo Pésimo

IDENTIFICACIÓN

08 Título / Tema Cristo Resucitado. Ciclo de la Resurrección.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época fines del siglo XVII	17 Procedencia Pueblo de Santiago, tenía funciones procesionales que eran desempeñadas durante la mañana del Domingo de Pascua cuando, acompañada por los hombres, salía de la iglesia y emprendía el recorrido de la plaza del pueblo para encontrarse con la imagen de la Virgen de la Resurrección. Ésta, a su vez, era acompañada por las mujeres en un recorrido por el otro lado de plaza. Luego ambas eran conducidas hasta el templo para la celebración de la Misa de Resurrección. Fuera de Semana Santa la imagen se ubicaba delante y del lado izquierdo del Retablo de la Pasión de la antigua iglesia de Santiago. No formaba parte del retablo en sentido estricto, pero aun así se incluía en la lectura iconográfica total del mismo.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas madera tallada, policromada y dorada.	

19 Marcas / Inscripciones / leyendas

20 Dimensiones
 altura: 126 cm. ancho
 largo profundidad
 diámetro peso
 circunferencia

21 Descripción
 Es una escultura de bulto completo. Se halla acabada en todas sus partes. Se ubica sobre una base de superficie cuadrada (ochavada). A su vez los pies de Jesús se apoyan sobre dos tacos de madera. Cristo se encuentra de pie, con la pierna derecha ligeramente flexionada y adelantada; la izquierda, más flexionada y echada hacia atrás. Ambas sugieren un andar de movimiento grácil, casi un vuelo, sensación que es acentuada por el hecho de que los pies de Jesús no se hallan apoyados firmemente sobre la base sino sobre dos pequeños tacos. Tiene el brazo derecho flexionado y levantado formando un ángulo obtuso. Extiende el otro brazo hacia su izquierda y hacia adelante describiendo un suave arco. La mano derecha apuntando hacia arriba señala una instancia superior. La posición de la izquierda indica que posiblemente la imagen haya tenido un estandarte sostenido por un asta o una cruz. La apertura de los brazos se relaciona con el momento de encuentro entre Cristo Resucitado y su Madre. A su vez tal posición de los brazos acentúa el sugerido movimiento grácil de Cristo. Presenta la cabeza ligeramente vuelta hacia su derecha y hacia arriba. El rostro es alargado y delgado. Dirige la mirada hacia adelante y ligeramente hacia arriba. Su nariz es recta y continúa la línea de las delgadas cejas. Presenta la boca entreabierta. Las orejas se asoman entre el cabello. La barba es abundante pero corta; el cabello largo y ondeado está echado hacia atrás y cae sobre los hombros y la espalda. En el cuerpo permanece la herida del costado. En el rostro, no se observan huellas de sufrimiento de la Pasión. Su expresión es serena y se percibe un esbozo de sonrisa. Para la figura se utilizó el canon clásico. Es muy delgado; de anatomía correcta pero de tamaño menor al natural. No lleva un paño de pureza como se ve en algunos Resucitados, sino un amplio manto que baja en diagonal desde el hombro izquierdo hacia el torso, cubriéndolo en parte, y da la vuelta sobre la pierna derecha; cruza toda la espalda y por atrás se expande hacia su izquierda, y hacia abajo, y también en vuelo hacia arriba e izquierda. En esta parte parece que el manto se doblara hacia atrás. Su vuelo sobrepasa la altura de la cabeza y lo asemeja a un ala. En él se articulan abundantes pliegues. Se destaca el dorado del manto que destaca el triunfalismo de Cristo. El manto posiblemente tuvo partes de color rojo lo cual se deduce de una línea de ese color en el pliegue superior que lo separa del pecho y en el inferior donde el manto cubre las piernas. Predominan las líneas curvas

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santiago
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico de Santiago
05 Sala Sala II, del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Virgen de la Resurrección. Ciclo de la Resurrección	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Posiblemente segunda mitad del siglo XVII. 2do. período del arte misionero (1650-1690)	17 Procedencia Posiblemente se utilizara para la procesión del Encuentro entre Cristo Resucitado y la Virgen el que se realizaba al amanecer del Domingo de Pascua en el pueblo de Santiago.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada y policromada	



19 Marcas / Inscripciones / leyendas	
20 Dimensiones altura: 109 cm largo diámetro circunferencia	ancho máximo: 39 cm profundidad peso
21 Descripción Se presenta de pie sobre una peana semiesférica azul con tres cabezas aladas de angelitos. La Parte posterior del manto no presenta el trabajo de pliegues que se muestra en la parte anterior. El cabello, en cambio, está tan trabajado atrás como adelante. El corte posterior de la peana sugiere la pertenencia de esta imagen a un nicho. Tiene los pies separados: el izquierdo más adelantado que el otro. Presenta los brazos extendidos hacia adelante con las manos abiertas, los dedos ligeramente flexionados y las palmas enfrentadas entre sí. Está en posición de recibir a su hijo. Coloca el brazo izquierdo algo más adelantado que el otro en correspondencia con el pie del mismo lado. Su cabeza erguida se dirige hacia el frente. La presenta descubierta y el cabello largo cae sobre sus hombros y espalda. Dirige su mirada hacia adelante y ligeramente hacia arriba. Su boca es pequeña, se halla cerrada y con una expresión seria y de asombro. Lleva una larga túnica de color claro que le deja descubierta el cuello y debajo de la cual asoman los pies. La tiene ceñida en la cintura con un cinto tallado en el mismo bloque de madera del cuerpo. La parte que cubre las piernas constituye un volumen cilíndrico. Por encima de la túnica lleva un manto que cae hasta la mitad del pecho, por la espalda y por encima de la falda. Culmina con un movimiento ondulante que determina una diagonal. Los colores que ostentan actualmente son el verde, rojo y dorado. Presenta pliegues sugeridos por líneas rectas y curvas. La escultura es bastante estática y frontal.	

22 Documentación Fotográfica / Localización

Fotos ByN color cromo
 contacto Negativo ByN color

Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998.

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones
 Federal Provincial/Estatal Municipal
 Ninguna

24 Condiciones de Seguridad
 Buena Razonable Mala

23 Estado de Conservación
 Excelente Bueno Regular
 Malo Pésimo

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad San Ignacio Guazú
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico Diocesano de San Ignacio Guazú.
05 Sala II - Sala del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Cristo Resucitado. Ciclo de la Resurrección.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Siglo XVIII	17 Procedencia Imagen procesional destinada a la celebración del Domingo de Resurrección en especial a la procesión del encuentro de Cristo Resucitado con la Virgen de la Resurrección, realizada en el pueblo de San Ignacio Guazú al amanecer de ese día.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada y policromada.	



19 Marcas / Inscripciones / leyendas	
20 Dimensiones altura: 137 cm largo diámetro circunferencia	ancho profundidad peso
21 Descripción Es una imagen de bulto completo y de cuerpo entero. La figura de Cristo se ubica sobre una peana semiesférica (de 43 cm. de diámetro) que alude a nubes. Cristo se halla de pie, con la pierna izquierda algo más tensa y el pie correspondiente hacia adelante; la pierna derecha se encuentra ligeramente flexionada y echada hacia atrás. El pie apunta ligeramente hacia su derecha, con lo cual la figura da la sensación de avanzar. Presenta el brazo izquierdo flexionado y dirigido hacia adelante; la mano correspondiente tiene los dedos flexionados y separados entre sí. Es muy particular la forma del meñique apuntando hacia abajo. Su brazo derecho lo presenta flexionado y levantado, con la mano apuntando hacia arriba y los dedos curvados y separados entre sí. Sus brazos se hallan en actitud de estar recibiendo a alguien (Virgen de la Resurrección) pero el derecho también señala una instancia superior. Posiblemente sostuviera con la mano izquierda el portaestandarte de los Cristos Resucitados, hoy inexistentes. Tiene la cabeza erguida, mirando hacia el frente. Su rostro es delgado y alargado. Tiene los ojos muy abiertos, en expresión de sorpresa; las delgadas cejas se continúan en la recta, delgada y angulosa nariz. Presenta la boca entreabierta. Tiene ca-bello largo y ondeado que cae sobre los hombros y la espalda. Posee un delgado bigote que se une con una barba corta que deja libre el cuello. En el rostro ya no quedan huellas del sufrimiento previo de la Pasión. Se destaca la presencia en la cabeza de un surco hoy vacío que en su momento albergaría a una aureola de Cristo Triunfante. Hoy la misma ha desaparecido, pero Maeder y Gutiérrez mencionan en su inventario de 1970 (Ver REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS) una corona de madera desmontable. En el cuerpo se puede observar algo de sangre en la herida del costado y muy poca en manos y pies, que si bien es poli-cromía posterior pudo haber seguido huellas de policromía original. La particularidad de este Resucitado es que no lleva un gran manto al verlo como se observa en Cristos en imágenes homónimas de otras Misiones Jesuíticas. Lo cubre solamente un breve paño de pureza con pliegues; no tiene nudo pero sí una caída de la tela a cada lado. La imagen no tiene un punto de vista único. Si bien tiene uno que es preferencial (frontal), la imagen puede ser recorrida a su alrededor y ser observada desde diferentes puntos de vista ofreciendo visiones	

22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
	<input type="checkbox"/> contacto	Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input checked="" type="checkbox"/>
color			
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998			

PROTECCIÓN	
23 Protección Legal.	Observaciones
<input type="checkbox"/> Federal	<input type="checkbox"/> Provincial/Estatal
<input type="checkbox"/> Municipal	
<input type="checkbox"/> Ninguna	
24 Condiciones de Seguridad	
<input type="checkbox"/> Buena	<input type="checkbox"/> Razonable
<input type="checkbox"/> Mala	
25 Estado de Conservación	
<input type="checkbox"/> Excelente	<input type="checkbox"/> Bueno
<input checked="" type="checkbox"/> Regular	
<input type="checkbox"/> Malo	<input type="checkbox"/> Pésimo

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad San Ignacio Guazú
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico Diocesano de San Ignacio Guazú.
05 Sala II - Sala del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Virgen de la Resurrección. Ciclo de la Resurrección	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Siglo XVIII	17 Procedencia Imagen utilizada para la procesión del encuentro entre Cristo Resucitado y su madre, que se realizaba al amanecer del Domingo de Resurrección en el pueblo de San Ignacio Guazú.
12 Autor Desconocido	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas	



19 Marcas / Inscripciones / leyendas	
20 Dimensiones	
altura: 142 cm	ancho: 68 cm
largo	profundidad
diámetro base : 44,5 cm	peso
21 Descripción	
<p>Es una imagen de bulto completo, terminada en todas sus partes pues tenía uso procesional. La figura se halla sobre una peana de madera de forma casi semiesférica. Es la Virgen de la Resurrección que correspondería al Cristo Resucitado que se encuentra en la misma sala del museo. Su medida así lo indicaría pues se halla en proporción a la de ese Cristo. En el museo las dos imágenes se enfrentan como avanzando hacia un esperado encuentro. La Virgen se halla de pie; parece estar avanzando pues tiene el pie izquierdo más adelantado y el derecho dirigido hacia ese lado; a ambos se los ve aparecer por debajo de la túnica. Bajo el manto se adivina la rodilla y la posición oblicua de la pierna con lo cual se señala la posición de avanzar en la figura. Tiene ambos brazos pegados al cuerpo y luego los antebrazos se dirigen hacia el frente y hacia ambos costados. Presenta las palmas de las manos hacia el frente con los dedos extendidos y separados en un gesto de recibimiento. La posición de los brazos es un poco rígida pero logra expresar la actitud de salir al encuentro del hijo. Su cabeza se halla erguida, dirigida al frente. El rostro es muy expresivo; logra manifestar la alegría de la Resurrección de Cristo y de su encuentro con él, a quien dirige su mirada. Tiene grandes ojos almendrados; las cejas son delgadas y sus líneas se continúan en una recta nariz. La boca se halla ligeramente abierta, como a punto de expresar con palabras el gozo del encuentro con Cristo Resucitado. Se esboza una sonrisa. Su rostro es redondeado. El cabello queda casi totalmente oculto bajo el manto; sólo se ven dos mechones, uno a cada lado del rostro. Lleva una túnica que le cubre desde la terminación del cuello hasta los pies. Es de color claro con flores de color rojo, azul y dorado. Le ciñe la cintura un cordón con un moño dorado en el centro. Un manto con trabajo de estofado y colores rojo y azul con flores doradas cae desde la cabeza, le cubre toda la parte posterior hasta los pies. Una parte pasa por debajo de su brazo derecho, cubre el abdomen y pasa por arriba del brazo izquierdo hasta el hombro del mismo lado desde donde cae nuevamente hacia atrás. La túnica es rica en pliegues rectos y verticales que se ven sobre el pecho y cerca de los pies; en su extremo inferior el ruedo se va ondeando; en el pecho los pliegues son indicados con surcos profundos. En el manto los pliegues describen líneas curvas con extremos hacia arriba a la altura del abdomen; sobre las piernas los pliegues son descritos como líneas oblicuas de su izquierda a su derecha y son muy angulosos. El extremo inferior del manto, con la culminación de los pliegues describe una línea ondulante que parece acompañar el andar de la Virgen. Dos pliegues curvos y paralelos en el manto se ubican desde la rodilla derecha hacia abajo y hacia ese lado señalan la posición oblicua de la pierna diestra. La Virgen no tiene un punto de vista único; puede ser recorrida y observada desde distintos puntos de vista. Lógicamente esta posibilidad de visiones se relaciona con la función procesional de la imagen. Sin embargo, los puntos de vista más interesantes son los que permiten apreciar el gesto de recepción de la figura y su expresivo rostro. El canon de la figura es inferior al normal: la cabeza entra seis veces en el cuerpo.</p>	

22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
	<input type="checkbox"/> contacto	Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input type="checkbox"/>
color			
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998			

PROTECCIÓN			
23 Protección Legal. Observaciones			
<input type="checkbox"/> Federal	<input type="checkbox"/> Provincial/Estatal	<input type="checkbox"/> Municipal	
<input type="checkbox"/> Ninguna			
24 Condiciones de Seguridad			
<input type="checkbox"/> Buena	<input type="checkbox"/> Razonable	<input type="checkbox"/> Mala	
25 Estado de Conservación			
<input type="checkbox"/> Excelente	<input checked="" type="checkbox"/> Bueno	<input type="checkbox"/> Regular	
<input type="checkbox"/> Malo	<input type="checkbox"/> Pésimo		

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santa María de Fe
03 Dirección
04 Propiedad Iglesia actual de Santa María de Fe.
05 Sala Testero de la nave lateral derecha.
06 Teléfono
07 Responsable



22 Documentación Fotográfica / Localización
 Fotos ByN color cromo
 contacto Negativo ByN color
 Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones
 Federal Provincial/Estatal Municipal
 Ninguna

24 Condiciones de Seguridad
 Buena Razonable Mala

25 Estado de Conservación
 Excelente Bueno Regular
 Malo Pésimo

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Cristo Resucitado. Ciclo de la Resurrección.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Segunda mitad del siglo XVII. 2do. período del arte misionero (1650-1690)	17 Procedencia Parece haber pertenecido a un altar de la sacristía del templo de Santa María de Fe (ver Inventario de Temporalidades punto 33)
12 Autor Desconocido (el mismo que el Santiago Matamoros de la iglesia de Santiago, según el Dr. Sustersic "Imaginería y ..." -ver punto 33)	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada y policromada	

19 Marcas / Inscripciones / leyendas

20 Dimensiones
 altura: 147 cm hasta mano izq. ; 131 cm. hasta la cabeza
 ancho máximo: 66 cm
 largo profundidad
 diámetro peso
 circunferencia

21 Descripción
 Es una imagen de bulto completo. Su parte posterior se halla menos trabajada que el resto. Se representa de pie sobre una extraña peana en la que se distinguen dos partes: una más alta, donde Cristo apoya su pie izquierdo y una más baja y ancha sobre la cual coloca el derecho. Esto hace que Cristo tenga las piernas bien separadas y la izquierda flexionada y más alta, lo cual le otorga cierto movimiento a su posición. Tiene el brazo derecho hacia adelante y flexionado, sosteniendo con fuerza una cruz de largo travesaño vertical que no es originaria de la imagen. El brazo izquierdo lo tiene flexionado y levantado, con la mano mostrando la palma hacia el frente y los dedos extendidos. El torso desnudo de Cristo no presenta un estudio de los detalles anatómicos: su superficie es muy lisa y solamente unos suaves surcos hacen alusión a las costillas, músculos pectorales y abdominales. Es una figura delgada. En su cuerpo no se ven grandes huellas del sufrimiento de la Pasión; sólo la llaga del costado y muy sutilmente señalada. Tiene la cabeza erguida y dirigida hacia el frente. Sus ojos son almendrados, característica que se reitera en otras imágenes del pueblo de Santa María de Fe. Su mirada es penetrante y se dirige al frente. Tiene la boca cerrada; su rostro tiene una expresión seria. La nariz es recta y está muy deteriorada. Las cejas son delgadas. Tiene los pómulos salientes y la cara ligeramente achatada. Lleva el cabello largo que se curva sobre los hombros y se ondula en los extremos. Debajo del cabello asoman las orejas. Tiene bigotes y unida a ellos una barba corta que permite ver el cuello. Cristo viste un manto rojo que es sostenido por el brazo izquierdo desde el cual cae y cubre la parte delantera de su cuerpo desde la cintura hasta la rodillas. Desde el hombro izquierdo cae en diagonal por la espalda y va hacia adelante para cubrir la pierna derecha. Desde atrás y hacia su izquierda una parte del manto flamea al viento. Los bordes presentan grandes ondas cuya intención es sugerir ese movimiento. En conjunto resulta un paño concebido en forma planimétrica. La imagen tiene un punto de vista preferencial que es el frontal, pues seguramente fue realizada para un altar. La escultura tiene cierto movimiento y dinamismo, cuyos indicadores son el manto con pliegues y ondas que indican su vuelo al viento; la oblicua señalada por la cruz, la posición de las piernas de las cuales una está adelantada y la posición de los brazos que indica una posición transitoria. Sin embargo todo, aún ese movimiento es muy hierático. El canon utilizado es el normal: la cabeza entra siete veces

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN

01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad San Ignacio Guazú
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico Diocesano de San Ignacio Guazú.
05 Sala II, Sala del Misterio Pascual
06 Teléfono
07 Responsable inmediato



22 Documentación Fotográfica / Localización

Fotos ByN color cromo
 contacto Negativo ByN color

Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998.

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones
<input type="checkbox"/> Federal <input type="checkbox"/> Provincial/Estatal <input type="checkbox"/> Municipal
<input type="checkbox"/> Ninguna
24 Condiciones de Seguridad
<input type="checkbox"/> Buena <input type="checkbox"/> Razonable <input type="checkbox"/> Mala
23 Estado de Conservación
<input type="checkbox"/> Excelente <input type="checkbox"/> Bueno <input checked="" type="checkbox"/> Regular
<input type="checkbox"/> Malo <input type="checkbox"/> Pésimo

IDENTIFICACIÓN

08 Título / Tema San Miguel Arcángel.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Penúltima década del siglo XVII. Segundo periodo del arte misionero (1650-1690).	17 Procedencia Imagen procesional que se ubicaba en el Altar mayor del templo de San Ignacio Guazú (según fotografía de principios del siglo XX).
12 Autor "Maestro de San Ignacio", según el Dr. Sustersic (ver punto 33).	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada y policromada. Faja y botas de tela pegada.	

19 Marcas / Inscripciones /leyendas

20 Dimensiones	
altura: 75 cm	ancho
largo	profundidad
diámetro	peso
circunferencia	

21 Descripción
Es una escultura de bulto completo con base cuadrangular. Se halla de pie, en posición frontal, con las piernas separadas y en la misma línea. Los brazos se hallan flexionados; tanto éstos entre sí como las alas se ubican simétricamente. Inclina la cabeza hacia su hombro izquierdo. El cabello le cae sobre los hombros, y lleva casco separado. En su rostro se esboza una sonrisa.

Viste ropa de guerrero: lleva una túnica corta (de color claro con flores pintadas) y recortada en la parte delantera lo cual permite ver las piernas de volúmenes casi geométricos y cubiertas con botas que dejan los dedos al descubierto. Encima de la túnica se coloca una especie de casaca de tono rojo aún más corta que la túnica y ceñida en la cintura. Sobre el pecho cruza una banda desde el hombro derecho hasta el lado opuesto en la cintura. En ambas ropas los pliegues son paralelos y muy rígidos.

Refiriéndose a esta escultura y a otras tallas consideradas del mismo escultor por el Dr. Sustersic éste escribe:
 "[...] el tratamiento de los paños y especialmente el de sus cortas túnicas es único y exclusivo de estas tallas. Consiste éste en el ahuecamiento de sus interiores, con lo que se intenta reproducir el fino espesor de las telas. Pero ellas no caen como una materia textil corriente sino que forman como un amplio y estriado cilindro o semicono, que por delante se ciñe a las piernas y por detrás expande su hueco y rígido ruedo de un modo no natural e ilógico para el razonamiento de una mentalidad europea."
 "Esa cabeza inclinada es el tema de un sugestivo 'contraposto' con las alas y los brazos rigidamente simétricos [...]. Sus dos piernas cilíndricas y también simétricas son como columnas que sostienen un cosmos significativo. Su forma de tótem rígido se estremae solamente con aquella inclinación de la cabeza y una sonrisa enigmática que da vida a un juego de formas geométricas casi puras. Ellas sugieren un tórax, un cuello y una cabeza cubierta con un extraño y sorprendente casco, que sin duda ha tenido grandes y bellas plumas." (SUSTERSIC, B.: "Tres corrientes...", pp. 26-27, ver punto 33).

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad San Ignacio Guazú
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico Diocesano de San Ignacio Guazú.
05 Sala I, Sala de la Creación.
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema San Miguel Arcángel venciendo al demonio.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Penúltima década del siglo XVII. Segundo período del arte misionero (1650-1690)	17 Procedencia San Ignacio Guazú
12 Autor "Maestro de San Ignacio "(según el Dr. Sustersic, ver punto 33).	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada, dorada y policromada.	



19 Marcas / Inscripciones / leyendas	
20 Dimensiones	
altura: 150 cm	ancho
largo	profundidad
diámetro	peso
circunferencia	
21 Descripción	
<p>Es una imagen de bulto completo. San Miguel se encuentra de pie sobre el demonio caído, en posición frontal y con la cabeza inclinada hacia su hombro izquierdo. Tiene las piernas separadas, sin flexionar y prácticamente en la misma línea, lo cual otorga rigidez a la figura. Ambos brazos se encuentran flexionados: el derecho levantado sostiene esgrime la lanza (no originaria) contra el demonio; el izquierdo, casi en ángulo recto parece haber sostenido el atributo de la balanza (hoy inexistente).</p> <p>La cabeza es casi un cuerpo geométrico derivado de la forma ovalada del rostro. Éste se caracteriza por los ojos rasgados, una nariz recta y casi prismática y la boca entreabierta, con un esbozo de sonrisa. Lleva vestimenta militar que consiste en una suerte de casaca de escote cuadrado que se compone de pliegues verticales, sobre una túnica corta abierta adelante que deja ver las piernas (según modelo que se repiten en pinturas y grabados del siglo XVI); una banda que cruza el pecho desde el hombro izquierdo (donde se ve un gran moño) hasta la cintura en la que se anuda a su derecha con un gran moño; una faja en la cintura también anudada pero del otro lado; botas y ligas con cabecitas de ángeles.</p> <p>Refiriéndose a esta escultura y a otras tallas consideradas del mismo escultor por el Dr. Sustersic éste escribe:</p> <p>"[...] el tratamiento de los paños y especialmente el de sus cortas túnicas es único y exclusivo de estas tallas. Consiste éste en el ahuecamiento de sus interiores, con lo que se intenta reproducir el fino espesor de las telas. Pero ellas no caen como una materia textil corriente sino que forman como un amplio y estriado cilindro o semicono, que por delante se ciñe a las piernas y por detrás expande su hueco y rígido ruedo de un modo no natural e ilógico para el razonamiento de una mentalidad europea."</p> <p>"La banda que cruza el pecho y sus sobredimensionados moños constituyen el equilibrio necesario de la gran diagonal descendente del brazo, lanza y cabeza del demonio. Es a sabiduría compositiva persigue un equilibrio y estabilidad formales totalmente ajenos al espíritu barroco de la época en que fue ejecutada [...]"(SUSTERSIC, B.: "Tres corrientes...", pp. 26-27, ver punto 33).</p> <p>El Demonio Está acostado y se compone por una cabeza, torso y cola (cortada y desaparecida). Sus brazos son desproporcionados a su cuerpo, más cortos; los dos se hallan flexionados: con el derecho trata de asir y detener la lanza de San Miguel. En la cabeza los rasgos son muy enfáticos, casi expresionistas: los ojos son muy grandes y rasgados, las cejas prominentes, las arrugas muy profundas, la nariz grande y aguileña, las orejas grandes. El cabello</p>	

22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
	<input type="checkbox"/> contacto	Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input type="checkbox"/>
color			
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998.			

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones			
<input type="checkbox"/> Federal	<input type="checkbox"/> Provincial/Estatal	<input type="checkbox"/> Municipal	
<input type="checkbox"/> Ninguna			
24 Condiciones de Seguridad			
<input type="checkbox"/> Buena	<input type="checkbox"/> Razonable	<input type="checkbox"/> Mala	
23 Estado de Conservación			
<input type="checkbox"/> Excelente	<input type="checkbox"/> Bueno	<input checked="" type="checkbox"/> Regular	
<input type="checkbox"/> Malo	<input type="checkbox"/> Pésimo		

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad Santa María de Fe
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico de Santa María de Fe.
05 Sala Sala IV
06 Teléfono
07 Responsable inmediato



22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
	<input type="checkbox"/> contacto	Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input type="checkbox"/> color
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998.			

PROTECCIÓN
23 Protección Legal. Observaciones
<input type="checkbox"/> Federal <input type="checkbox"/> Provincial/Estatal <input type="checkbox"/> Municipal
<input type="checkbox"/> Ninguna
24 Condiciones de Seguridad
<input type="checkbox"/> Buena <input type="checkbox"/> Razonable <input type="checkbox"/> Mala
23 Estado de Conservación
<input type="checkbox"/> Excelente <input checked="" type="checkbox"/> Bueno <input type="checkbox"/> Regular
<input type="checkbox"/> Malo <input type="checkbox"/> Pésimo

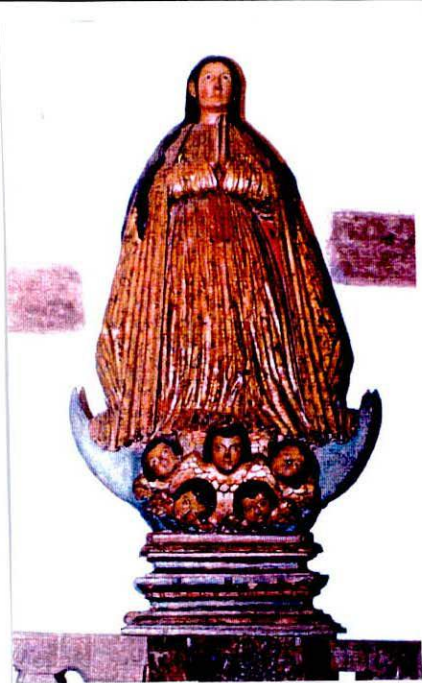
IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema San Miguel Arcángel venciendo al dragón-serpiente.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época c. 1720, segundo período del arte misionero (1690-1730).	17 Procedencia Posiblemente de un retablo del Pueblo de Santa María de Fe.
12 Autor Atribuido a José Brasanelli y ayudantes (quizás en su peana), por el Dr. Sustersic (ver punto 33).	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada y policromada.	

19 Marcas / Inscripciones / leyendas
20 Dimensiones
altura: 140 cm ancho
largo profundidad
diámetro peso
circunferencia
21 Descripción
Es una imagen de bulto completo. La figura del santo se halla sobre una peana constituida por una especie de cúmulo de volúmenes redondeados que aluden a nubes. De allí emerge un dragón-serpiente, cuya cola es un altorrelieve adosado a la peana y la cabeza una talla de bulto completo que se ubica en la parte superior derecha de la peana. Presenta la boca abierta mostrando dientes y lengua en ataque y posee cuernos.
El arcángel se halla de pie y frontalmente sobre la peana. La pierna izquierda se presenta en posición vertical y de frente. La derecha la flexiona y coloca de perfil, hacia su derecha y más elevada. El pie derecho presenta el talón levantado. La cabeza se encuentra algo girada hacia su izquierda. Tiene el brazo izquierdo flexionado y hacia adelante para sostener su atributo característico, la balanza para pesar las almas, hoy inexistente. El brazo derecho se halla también flexionado y más levantado que el otro sosteniendo la espada en posición diagonal hacia el demonio.
Tiene una cabellera abundante en bucles que cae sobre los hombros y semeja una peluca.
Lleva vestimenta de guerrero con abundancia de pliegues no realistas y sandalias del tipo romanas con ornamentación floral en el frente. Presenta alas en posición frontal.
"Los paños de la capa dibujan pliegues rígidos que se quiebran formando extrañas figuras geométricas en los que predominan ángulos y líneas rectas sobre las curvas.[...]. Esos pliegues no realistas [...] recuerdan algunas soluciones de Bernini, [...]."
"El rostro de San Miguel exhibe características únicas. La forma de óvalo y los ojos algo oblicuos pudieron tener relación con ejemplos de la anatomía guaraní. No así la pequeña boca y nariz respingada que proviene, [...], de recuerdos de los rostros de ángeles berninianos. [...]."
"Los bucles [...] adquieren proporciones sobredimensionadas: [...] recuerdan las grandes pelucas de los bustos-retratos de Bernini. [...] han sido interpretados como un símbolo más del 'status' y del poder del Ángel, el que adopta además una postura frontal muy significativa. No se trata [...] de la representación, al modo barroco, de una acción sino del retrato de un personaje celestial, revestido de todos sus atributos de magia, asombro y poder."
(SUSTERSIC,B.: "Tres corrientes...", pp.32-33, ver punto 33)

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad San Ignacio Guazú
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico Diocesano de San Ignacio Guazú.
05 Sala III - Sala de la Iglesia
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Inmaculada Concepción.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época Segunda mitad siglo XVII, 2do. período del arte misionero (1650-1690).	17 Procedencia Pueblo de San Ignacio Guazú
12 Autor "Maestro de San Ignacio", según el Dr. Sustersic (ver punto 33).	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada, dorada y policromada.	



19 Marcas / Inscripciones / leyendas	
20 Dimensiones altura: 154 cm largo diámetro circunferencia	ancho: 78 cm profundidad peso
21 Descripción Posee base de forma cuadrangular compuesta por varias molduras. Sobre ella se ubica una peana semiesférica compuesta por un cúmulo de volúmenes casi esféricos que aluden a nubes, delante de las cuales se ubican cinco cabezas de angelitos simétricamente dispuestos: dos abajo y tres arriba. De la peana emerge el cuarto creciente de la luna con las puntas hacia arriba. La Virgen se halla de pie y muy erguida. Flexiona ambos brazos en ángulo recto y junta las manos que apuntan hacia el cielo y tienen la particularidad de tener un tratamiento muy planimétrico en las palmas. Lleva la cabeza descubierta; tiene el cabello largo dividido en dos al medio que cae por la espalda y sobre los hombros y llega más allá de la cintura. Lo hace en mechones suavemente ondulados y deja ver las orejas. La cabeza es casi un volumen geométrico. Posee ojos grandes y rasgados; la nariz es muy recta; la boca es pequeña y se encuentra cerrada. Dirige su mirada al cielo. La cubre una túnica hasta los pies, ceñida en la cintura con un lazo. Por encima de aquella lleva un manto rígido, casi triangular y dispuesto en forma simétrica. Entre la túnica y el manto hay un notable ahuecamiento del bloque de madera. Ambas vestimentas poseen pliegues acanalados, verticales y paralelos que sólo cambian de dirección para ubicarse sobre el cuarto creciente de la luna. La rigidez, frontalidad y simetría de la imagen le dan carácter hierático. El canon de la figura es menor al clásico: la cabeza entra seis veces en el cuerpo.	

22 Documentación Fotográfica / Localización
Fotos ByN color cromo
 contacto Negativo ByN

color
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998.

PROTECCIÓN

23 Protección Legal. Observaciones
 Federal Provincial/Estatal Municipal
 Ninguna

24 Condiciones de Seguridad
 Buena Razonable Mala

23 Estado de Conservación
 Excelente Bueno Regular
 Malo Pésimo

INVENTARIO DE IMAGINERÍA MISIONERA

LOCALIZACIÓN
01 País / Provincia o Departamento Paraguay / Dpto. Misiones
02 Localidad San Ignacio Guazú
03 Dirección
04 Propiedad Museo Jesuítico Diocesano de San Ignacio Guazú.
05 Sala Capilla
06 Teléfono
07 Responsable inmediato

IDENTIFICACIÓN	
08 Título / Tema Niño Jesús Alcalde.	14 Número
09 Especie Imaginería	15 N° de Inventario
10 Tipo Escultura de bulto completo.	16 Origen Misiones Jesuíticas del Paraguay
11 Época 1700-1730, tercer período del arte misionero.	17 Procedencia Pueblo de San Ignacio Guazú
12 Autor Atribuido a José Brasanelli, según B.D.Sustersic (Ver 33).	18 Modo de adquisición
13 Materiales / Técnicas Madera tallada, dorada y policromada	



22 Documentación Fotográfica / Localización			
Fotos	<input type="checkbox"/> ByN	<input type="checkbox"/> color	<input type="checkbox"/> cromo
	<input type="checkbox"/> contacto	Negativo	<input type="checkbox"/> ByN <input type="checkbox"/> color
Fotógrafo / Fecha: Flavia AFFANNI, Feb. 1998.			

19 Marcas / Inscripciones /leyendas	
20 Dimensiones	
altura: 110 cm	ancho
largo	profundidad
diámetro	peso
21 Descripción	
Es una escultura de bulto completo.	
Cristo se halla de pie, sobre una peana en forma de cúmulo o conjunto de nubes. El cuerpo se coloca de frente, pero tiene la cabeza levemente girada hacia su derecha. Tiene los pies separados y abiertos en direcciones opuestas.	
Con la mano derecha bendice y con la otra toma y sostiene una cruz. Su cabeza tiene las características de una peluca del siglo XVIII. Los abundantes bucles caen asimétricamente sobre los hombros y espalda.	
La cabeza es un volumen geométrico derivado del óvalo. Presenta cejas delgadas y nariz aguda y respingada; mejillas llenas y una sonrisa en la pequeña boca.	
Lo cubre una túnica que va desde debajo del cuello hasta abajo, desde donde asoman los pies desnudos. Ella se halla ceñida en la cintura con un cinto que se ata con un moño en el centro. Por encima de la túnica lleva un manto que cae por la espalda y se coloca de un lado por encima del brazo izquierdo, y por el otro pasa debajo del brazo derecho y se ubica sobre las piernas en una caída en diagonal. Los pliegues que por allí se encuentran marcan la flexión y la rodilla de la pierna derecha. Hay un esmerado y rico trabajo de los mismos. Estos no son realistas; son rígidos, acartonados, angulosos y quebrados; se destacan las líneas rectas sobre las curvas.	

PROTECCIÓN	
23 Protección Legal.	Observaciones
<input type="checkbox"/> Federal	<input type="checkbox"/> Provincial/Estatat
<input type="checkbox"/> Municipal	
<input type="checkbox"/> Ninguna	
24 Condiciones de Seguridad	
<input type="checkbox"/> Buena	<input type="checkbox"/> Razonable
<input type="checkbox"/> Mala	
23 Estado de Conservación	
<input type="checkbox"/> Excelente	<input type="checkbox"/> Bueno
<input type="checkbox"/> Regular	
<input checked="" type="checkbox"/> Malo	<input type="checkbox"/> Pésimo

Capítulo 11 CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se pudo constatar que el acercamiento más profundo a una experiencia tan original y única como fueron las Misiones Jesuíticas de Guaraníes se logra solamente a través del testimonio de sus manifestaciones artísticas. De hecho, son ellas las que hoy, aun en ruinas en el caso de la arquitectura, o fuera de su contexto originario, en el caso de las imágenes, siguen expresando algo diferente y fascinante que no se encuentra ni en el arte europeo ni en el arte colonial hispanoamericano de la época.

El arte misionero logró plasmar en sí una continuidad de la mentalidad y religiosidad guaraníes gracias a la activa participación del indígena que el jesuita aceptó e incluso muchas veces alentó, aun contrariando con ello sus gustos estéticos y su cultura europea.

La mentalidad, mitos y creencias guaraníes no fueron trasladados literalmente al arte, que es esencialmente de temática cristiana, pero sí se reflejan en la iconografía (en cuanto a la mayor o menor preferencia por ciertos temas), en lo estilístico (en cuanto a características formales que expresan una mentalidad guaraní) y en lo funcional (la inexistencia de diferenciación entre lo sagrado y lo profano que se daba en la cultura guaraní continuó expresándose a través de la ritualización de la vida cotidiana en las Misiones, las fiestas guaraníes ancestrales en la que se hacía presente la reciprocidad se continuaron en las celebraciones misioneras comunitarias).

Las imágenes constituyeron un eslabón fundamental entre la originaria religiosidad guaraní, basada esencialmente en la creencia en un Dios Creador, y la religión cristiana traída por los jesuitas. El guaraní las aceptó y, en cierta manera, se apropió de ellas imprimiéndoles su mentalidad. Es interesante lo que manifiesta el Padre Escandón respecto de la veneración de las mismas por parte de los guaraníes de las Misiones:

“No parece sino que es innata en aquella buena gente la piedad y veneración a todas las cosas sagradas, [...]. A las imágenes de los santos, pero especialmente las de Cristo y su Madre Santísima les tienen un particular respeto. A la cruz se lo tienen tal, que nunca quemarán madero, de que haya estado compuesta alguna cruz de las muchas que tienen en sus pueblos, en los caminos y campos, [...].”⁹⁶⁹

Graciela Chamorro en *Teología Guaraní* señala que en las misiones “cristianizarse”, convertirse era “humanizarse”, era sacar de sí mismo el ser indígena, cambiar de vida y de costumbres, sacar la forma de ser indígena y sustituirla por otra.⁹⁷⁰ Chamorro toma como ejemplo de lo indicado el caso de Ignacio Piraicí que fue citado anteriormente:

“El ejemplo en el cual se cristalizó más esta mentalidad fue en el líder guaraní Ignacio Piraicí. En él se realizó en forma perfecta el ideal del indígena convertido que los misioneros soñaban.”⁹⁷¹

Chamorro ve en la religiosidad de Piraicí una ruptura con sus creencias ancestrales. No logra ver, como lo señala Sustersic que una ruptura cultural podría ser aceptada en los niños, pero que en un hombre maduro, como fue este cacique, era casi imposible. De hecho fue él el que señaló a Ruiz de Montoya el camino místico de “la memoria constante de la presencia de Dios”. Camino que Ignacio conocía en su “gentilidad” antes de conocer a los jesuitas. La misma mística que transmitía Ignacio Piraicí a Montoya, o muy semejante, es la que transmitía a Leon Cadogan un mbya-guaraní en éxtasis frente a las cosas sagradas; la misma que los guaraníes emigrados de los siete pueblos manifestaban frente a sus imágenes que llevaron consigo como los mayores tesoros de sus misiones.⁹⁷²

La religiosidad del guaraní-misionero fue el fruto del aporte de conceptos y rituales cristianos por parte de los jesuitas los cuales se apoyaron sobre un sustrato de religiosidad y creencias ancestrales guaraníes. El cristianismo fue captado en sus elementos más esenciales y con gran

⁹⁶⁹ ESCANDÓN, J., *Op. Cit.*, p. 105.

⁹⁷⁰ CHAMORRO, Graciela, *Teología Guaraní...*, p. 225.

⁹⁷¹ CHAMORRO, Graciela, *Teología Guaraní...*, p. 225.

⁹⁷² SUSTERSIC, B.D., obra inédita.

profundidad. Al mismo tiempo, muchos aspectos de la religión ancestral guaraní se vieron enfatizados por el cristianismo y hallaron en él un cauce que arraigó en el guaraní y perduró en el tiempo aun después de la expulsión de los jesuitas e incluso luego del éxodo de los guaraníes cuando sus pueblos fueron incendiados por paraguayos, brasileños y también por los correntinos como fue el caso de Asunción de Cambay y San Roquito arrasados por el gobernador Ferré.

La importancia del estudio del arte misionero reside en que en él se expresa una nueva cultura que no es una simple sumatoria de elementos de distinta procedencia sino que es el resultado de una síntesis de intercambios y participación. Dicha importancia también se debe a que el arte se constituyó no solamente en el símbolo de la identidad del guaraní-misionero sino en la vida misma de su cultura.

Un símbolo de esa religiosidad guaraní-misionera que perdura son las imágenes que los guaraníes se llevaron consigo y por las cuales hicieron todo lo posible e imposible para conservarlas y mantener viva su devoción como se señala en la conclusión de este trabajo.

Fue gracias a ese celo por conservarlas que un número considerable de ellas ha sobrevivido hasta el presente a pesar de los avatares sufridos por las otrora florecientes Misiones Jesuíticas. Ellas representaban su identidad de guaraníes-misioneros que era la esencia de su ser.

Luego de la expulsión de los jesuitas de la Provincia del Paraguay, los guaraníes de las Misiones siguieron más aferrados a sus imágenes y a su utilización y presencia en todas sus celebraciones.

Los testimonios de las autoridades españolas o de los viajeros de aquella época post jesuítica dan fe de la continuidad de las celebraciones típicamente misioneras e ineludiblemente se hace referencia a las imágenes que en aquéllas participaban, Como si esas imágenes con características mágico-simbólicas tuvieran el poder de revivir y hacer regresar esos pueblos a su antiguo esplendor.

Después del alejamiento de las Misiones de Guaraníes por parte de los jesuitas en 1768, las mismas atravesaron diversas circunstancias históricas que finalmente acabaron con su existencia material pero no con la espiritual. El espíritu de las misiones se conservó después de la expulsión y aun en circunstancias trágicas para los guaraníes que debieron abandonar sus amadas tierras.

Pasamos por alto el relato detallado de los acontecimientos históricos, pero es importante destacar algunos hechos que muestran la identidad del pueblo guaraní-misionero a través de sus imágenes.

La Revolución de Mayo de 1810 no produjo la esperada libertad de los pueblos misioneros, por el contrario, sus territorios pasaron a ser objeto de las ambiciones de los nuevos estados y sus pobladores comenzaron a ser vistos como apetecible mano de obra por sus notables características. En este contexto histórico, deseo señalar dos circunstancias en las cuales se pone de manifiesto la identidad cultural del guaraní-misionero la cual se hace palpable a través de las expresiones artístico-religiosas. Me refiero, en primer lugar, a la ocupación de la ciudad de Corrientes por los soldados de Andresito Guacurarí y, en segundo lugar, al éxodo de los pueblos orientales hacia el Uruguay en 1828.

En 1815 Artigas creó la Liga de los Pueblos Libres. Designó primero como delegado y luego como gobernador de la Provincia de Misiones al guaraní Andresito Guacurarí. Éste formó un ejército de guaraníes misioneros con el objetivo de luchar contra los unitarios de Corrientes, los paraguayos y los portugueses que desde 1802 ocupaban las siete Misiones orientales.

Escribe Sustersic acerca de la ocupación de la ciudad de Corrientes:

“Una documentación particularmente significativa proviene de Corrientes, cuando Andresito Guacurarí como gobernador del distrito se estableció en la capital junto con los guaraníes que lo acompañaban, Los relatos tendenciosos y discriminatorios de los criollos hablan de salvajes indios que formando un malón arrasaron Corrientes. Pero dos inglesas que residían entonces en Corrientes presenciaron el comportamiento de los guaraníes y su jefe Andresito como vencedores de los unitarios y como ejército de ocupación y gobierno de esa

*capital correntina nos dejaron un relato más imparcial y objetivo. Se trata de las hermanas Anne y Jane Postlethwaite que escribieron como un diario personal de esa ocupación.*⁹⁷³

Dentro del relato de dichas inglesas, Sustersic se detiene en la representación de un misterio por parte de los guaraníes realizado para calmar los ánimos y contribuir a la fraternidad entre correntinos y ocupantes. El siguiente es el texto citado por Sustersic:

"[...] Andresito [...], organizó dos o tres fiestas para las cuales invitó a todos los vecinos principales, estas fiestas consistían en unas representaciones de carácter religioso o dramas en que se desempeñaban los mismos indios a quienes se las habían enseñado los jesuitas. Uno de estos dramas era 'La tentación de San Ignacio', en cuyo desarrollo figuraban algunas danzas con que se presentaban palabras como Encarnación. Cada personaje formaba una letra de la palabra. El general se sintió muy ofendido y mortificado por la inasistencia de los correntinos y preguntó por qué no habían concurrido. Se le respondió –con mala intención – que los correntinos decían:

*-¿Quién puede darse el trabajo de ir a bailes de indios?"*⁹⁷⁴

Los soldados guaraníes que participaron de la representación utilizaron vestidos con alas de ángeles y otros se vistieron de santos. Aunque en el texto no se mencionan imágenes, los trajes de ángeles y santos seguramente invocaban las vestimentas de sus santos de madera.

Cabe destacar que la mención de la representación teatral en Corrientes tiene lugar a poco de indicar las hermanas Postlethwaite el desprecio que los correntinos sentían por los guaraníes allí presentes. Es de suponer que Andresito, frente a tal hostilidad, quisiera mostrar quiénes eran ellos en verdad, cuál era su verdadera identidad como pueblo y lo hizo recurriendo a una manifestación artístico-religiosa de época de los jesuitas, proveniente de sus amadas misiones.

En el segundo hecho histórico al que me refiero aparece explícitamente la mención de las imágenes pertenecientes a los guaraníes misioneros. Se trata del éxodo de los guaraníes de las siete misiones orientales hacia la actual República Oriental del Uruguay en 1828.

Fructuoso Rivera se había convertido en el protector de las Misiones; deseaba reivindicar los derechos de los guaraníes de las misiones a vivir en libertad y a gozar de sus territorios y de sus bienes; intentó su recuperación económica y la restauración de su derecho a participar de las decisiones político-administrativas de las Misiones. Lamentablemente, un acuerdo entre las Provincias Unidas y el Imperio del Brasil determinó que las siete misiones orientales pasaran a formar parte del territorio de Brasil.

Las autoridades de los pueblos misioneros nucleados en los cabildos, decidieron huir de esos territorios bajo la conducción de Rivera, quien durante su gobierno había demostrado concretamente su deseo de devolverles su dignidad y esplendor. Participaron del éxodo los siete pueblos (San Miguel, San Borja, San Juan, Santo Ángel, San Luis, San Nicolás y San Lorenzo) con sus familias guaraníes y también los no guaraníes que poblaban ese territorio.

Los pueblos cargaron todo lo que pudieron en las carretas. Dice Oscar Padrón Favre:

*"[...] Particular empeño pusieron en cargar las imágenes religiosas, objetos varios de culto y las campanas. [...]"*⁹⁷⁵

Agrega Padrón Favre:

*"Esos objetos sagrados tenían un profundo valor simbólico para los indígenas. Constituían el eslabón más concreto que los unía espiritualmente con la perdida 'edad de oro' en la civilización guaraní-misionera, a la que aspiraban poder volver algún día."*⁹⁷⁶

El éxodo que reunió a unas 6000 personas, comenzó los últimos días de diciembre de 1828. Junto con los siete pueblos orientales emigraron varios occidentales (Yapeyú, La Cruz,

⁹⁷³ SUSTERSIC, *Imágenes...*, en preparación, p. 150

⁹⁷⁴ SUSTERSIC, *Imágenes...*, en preparación, p. 160

⁹⁷⁵ PADRÓN FAVRE, Oscar, *Ocaso de un pueblo indio, Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*, Montevideo, Ed. Fin de Siglo, 1996, p.73.

⁹⁷⁶ PADRÓN FAVRE, Oscar, *Op. Cit.*, p. 75

Corpus y Santo Tomé) que desde hacía años tenían asilo en las misiones orientales. También se agregaron contingentes de misioneros occidentales liderados, por ejemplo, por Francisco Javier Siti.

Las misiones occidentales habían sido ocupados por Corrientes. La idea era trasladarse al Estado Oriental y desde allí gestionar ante Corrientes la devolución del territorio misionero.

Un testigo del éxodo, Manuel Pueyrredón, lo describió más como una procesión que como una huida:

*“Cada reducción o tribu marchaba como en procesión presidida de los ancianos que llevaba los santos principales. El pueblo conducía multitud de santitos. A la cabeza de aquéllas iba la música. Cada tribu tenía la suya, compuesta de violines. Los músicos son también cantores.”*⁹⁷⁷

Es notable la similitud de lo descrito por Manuel Pueyrredón con las procesiones misioneras a las que me referí en el capítulo anterior, en las cuales las imágenes iban precedidas o acompañadas por instrumentos y cantores que constituían el escenario intangible de los elementos tangibles que eran las imágenes.

Una vez en territorio de la actual República Oriental del Uruguay, los que emigraron fundaron Santa Rosa del Cuareim o Bella Unión. Señala Sustersic:

*“[...] Sin duda, para los guaraníes, Bella Unión simbolizaba la concreción de su ideal de establecerse en una tierra de paz y concordia con la población blanca del Uruguay. Probablemente, también Rivera creyó poder colaborar con ese sueño guaraní de lograr su mítica Tierra sin Mal. Lamentablemente, entre los blancos se difundía cada vez más la mentalidad y la ideología de la Ilustración. La intolerancia con la religión y la discriminación con una raza presumiblemente inferior era la respuesta constante con la que se topaban los guaraníes en Brasil, Corrientes, Paraguay y también en [...] Uruguay. En esa emigración y en la fundación de este pueblo se ponen de manifiesto los sentimientos de los guaraníes misioneros por sus imágenes que de otro modo difícilmente hubieran trascendido.”*⁹⁷⁸

Basándose en un documento escrito por los jefes de los siete pueblos a Fructuoso Rivera que es transcrito en la obra de Padrón Favre⁹⁷⁹, Sustersic destaca que es llamativo el hecho de que en Bella Unión los indios se hubieran preocupado por construir las correspondientes capillas tutelares para cobijar a las imágenes de sus patronos antes que construir las casas para sus familias y cuarteles para los soldados. Este hecho remarca aún más que las raíces, el fundamento de esos pueblos estaba en su religiosidad la que alcanzaba visibilidad en sus amadas imágenes. Los guaraníes de Bella Unión sufrieron numerosas ataques y finalmente tuvieron que dispersarse en 1831. Los que permanecieron junto a Rivera fundaron en 1832 tres poblaciones: San Borja de Yi, San Servando y San Fructuoso (hoy Tacuarembó).

Otro ejemplo de la importancia dada a las imágenes como estandarte de identidad guaraní-misionero aún fuera del ámbito propio de las misiones, se produjo justamente en San Borja de Yi. Es el caso mencionado por Padrón Favre y destacado, a partir de este autor, por el Dr. Sustersic. Ambos se refieren a la Mayordoma Luisa Tiraparé, viuda del antiguo corregidor de ese pueblo y famosa por su liderazgo. Éste, según Padrón Favre y cuya idea es compartida por Sustersic, se debió a que se trataba de quien custodiaba las imágenes misioneras, esenciales para ese pueblo, ya que su cargo era el de mayordoma de lo que hacía las veces de iglesia: un oratorio con imágenes que funcionaba en su casa. Allí se llevaba a cabo el culto cristiano y ella era quien dirigía las oraciones en guaraní y los antiguos rituales de origen misionero.

Escribe Padrón Favre:

⁹⁷⁷ PADRÓN FAVRE, Oscar, *Op. Cit.*, p. 87

⁹⁷⁸ SUSTERSIC, *Imágenes...*, en preparación p. 162

⁹⁷⁹ PADRÓN FAVRE, Oscar, *Op. Cit.*, p. 1231

“Ese lugar, muy próximo a Durazno, se transformó en el punto de reunión y culto de los remanentes guaraní-misioneros que quedaban en la zona, continuando Luisa Tiraparé en su papel de Mayordoma. Acertadamente una crónica de las primeras décadas de este siglo señalaban como «vestal máxima» de la comunidad, quien en sus conversaciones mezcla de castellano y guaraní relataba las historias de los sufrimientos padecidos por la población misionera.”⁹⁸⁰

En lo referente a Corrientes, hasta hoy es posible observar la persistencia de algunas devociones en tomo a imágenes jesuíticas. Allí se habían refugiado los guaraníes de la costa del Paraná, que huían de los paraguayos, y los de la costa del Uruguay, que escapaban de las racias y saqueos del Brigadier Chagas de Brasil. Nos referimos sobre todo a los pueblos que se fundaron en los refugios detrás de la Laguna del Iberá, que originariamente pertenecían a las Misiones. En los actuales pueblos de Loreto, Ituzaingó, Itá-Ibaté, San Miguel, Berón de Astrada, se halla imaginería jesuítica y población que descende de guaraníes misioneros. También sobrevive la imaginería de ese origen en los lugares que antiguamente fueron Misiones Jesuíticas de Guaraníes como Yapeyú, Santo Tomé, La Cruz y San Carlos de las cuales quedan sólo unos pocos vestigios pues fueron destruidas por las tropas brasileñas bajo las órdenes de Chagas.

En Corrientes (aunque no se conservan celebraciones como la de la Resurrección de Cristo como sí sucede en algunos pueblos del Paraguay o en Moxos y Chiquitos) aquella antigua religiosidad de los guaraníes-misioneros en cierta manera se conserva a través de sus imágenes. Éstas siguen siendo también en algunos de esos pueblos de Corrientes símbolo de su identidad y a la vez de orgullo como pueblo misionero.

En el pueblo de Yapeyú al que acudí para estudiar las imágenes misioneras que se conservan en su museo me sucedió un hecho que ilustra la devoción por aquellas antiguas imágenes. Como el museo se hallaba cerrado y sin cartel indicador de horario, acudí a la Municipalidad para informarme del mismo. Allí me recibió un señor muy amable que estaba en la puerta conversando con un vecino. Cuando me acerqué a preguntar por el museo y supo que yo deseaba ver las imágenes me dijo humildemente que él era el Intendente y que si bien ese día y otros más el museo estaría cerrado, lo abriría para mí porque la “tarea valiosa” que tenía que hacer lo merecía. Él mismo fue a la casa del encargado del museo para pedirle que lo abriera. El encargado lo hizo gustoso y no dejaba de preguntar sobre mi trabajo, ávido de saber más sobre “sus imágenes”. Luego de realizado parte del trabajo volví a la Municipalidad a agradecer la gentileza al Intendente y ante mi sorpresa me invitó, junto a mi familia, que me acompañaba, a conocer algo “valioso” de su casa. Nos recibió su esposa, de origen guaraní, y luego de saludarnos con una enorme calidez, como si me conociera de siempre, me llevó a una habitación donde albergaba una vitrina con numerosos santos y “santitos”. Me dijo que eran de tiempos antiguos, heredados de su familia, antiguos guaraníes-misioneros. Con profunda devoción sacó algunos para que yo pudiera apreciarlos de cerca. Luego de esto, recitó varias poesías en guaraní para mi familia y, finalmente, me regaló una punta de flecha de origen guaraní como símbolo de aprecio.

Anécdotas semejantes me ocurrieron en torno al enorme amor, devoción y avidez de saber más sobre sus valiosas imágenes en otros pueblos de la Provincia de Corrientes como La Cruz, Santo Tomé, San Carlos, San Miguel Loreto y San Roque.

Toda esta religiosidad que se hizo visible en la devoción por las imágenes, es una nota distintiva de los guaraníes de las misiones y de sus descendientes a pesar de las trágicas circunstancias que debieron atravesar.

La profunda religiosidad guaraní fue trasladada a la religiosidad cristiana guaraní-misionera, y ésta se plasmó en las imágenes las que a través de su iconografía, estilo y funcionalidad revelan un cristianismo diferente.

Ese cristianismo diferente los consolidó como pueblo y los distinguió del cristianismo de los criollos con los que luego tuvieron contacto después del exilio. Es esa religiosidad guaraní,

⁹⁸⁰ PADRÓN FAVRE, Oscar, *Op. Cit.*, p. 295.

ese cristianismo “indianizado”, lo que causó rechazo en la población blanca. Su religiosidad fue de las características más importantes que diferenciaron a esos indígenas pero, como dice Padrón Favre, también tenían otras características que los diferenciaba de otras poblaciones indígenas en el siglo XIX:

“El misionero se nos presenta como un experiente agricultor y criador de ganados; que hablaba el guaraní pero también, y en no pocos casos, el español y el portugués. Muchos –tanto hombres como mujeres– sabían leer y escribir y poseían un alto dominio de varios oficios y artes de su tiempo. Las mujeres eran aseadas, laboriosas y hábiles artesanas y los hombres agregaban, a las cualidades reseñadas, ser diestros ejecutantes y constructores de instrumentos musicales, así como excelentes cantores. Por último, los distingue una sincera y fervorosa religiosidad cristiano-católica.”⁹⁸¹

Señala Sustersic: *“Los blancos que los recibían no comprendían su cultura ni la importancia que para ellos tenían las imágenes. Su modo de vida se parecía al de una comunidad conventual, en franco contraste con el pensamiento ilustrado de los redactores de los diarios de Montevideo. Se concreta así un proceso de fuerte discriminación por la incomprensión de su religiosidad a la que se sumaba el agravante de ser indios, y además el hecho imperdonable de ser discípulos de los jesuitas: «Los indígenas son miserables advenedizos... que nada tienen... y que nada trajeron sino miseria y santitos». «Lo único que saben es oír misa»⁹⁸².”⁹⁸³*

La carta escrita por los guaraníes del Cabildo del pueblo de San Nicolás en ocasión del Tratado de Permuta⁹⁸⁴ (a la cual me referí en el capítulo anterior en relación a la celebración de Corpus Christi) sintetiza el pensamiento religioso del guaraní-misionero. En aquella carta se percibe, contrariamente a lo que suponen algunos investigadores, que los indígenas supieron captar el mensaje esencial del cristianismo: Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo y su permanencia en la tierra a través de la Eucaristía como constitutivos esenciales del proyecto de Redención de la humanidad y de toda la creación.

Así lo expresa Sustersic:

“La propuesta evangélica, tal como la transmitieron los jesuitas a los guaraníes no era una compleja religión con su aparato teológico sino la convocatoria a un ‘proyecto’ vital del Hijo de Tupá, ‘Jesucristo’, de sumarse activamente a su propuesta de redención, y de alimentarse con su cuerpo y su sangre, que según su tradición antropofágica otorgaba la virtud o el poder de su ser, en este caso de la víctima divina: la ‘vida eterna. [...]’⁹⁸⁵

Por otra parte, el amor predicado por Cristo halló en los guaraníes un terreno fértil pues su vida estaba marcada por la reciprocidad.

“[...] La interpretación y reelaboración de las doctrinas evangélicas según su propia mentalidad y sensibilidad guaraní constituyen una sorpresa y para los estudiosos de las religiones un verdadero acontecimiento.”⁹⁸⁶

Esa religiosidad impactaba y causaba rechazo en quienes no la poseían y la veían como algo extraño. Es que no se trataba sólo de cristianos. El cristianismo en los guaraníes había enfatizado ciertas creencias suyas (por ejemplo, la Resurrección de Cristo había dado certeza a su esperanza en la resurrección). Las creencias positivas del cristianismo dieron fuerza a las subyacentes creencias positivas de los guaraníes, y dan un sentido nuevo a los cataclismos anunciados en sus mitos. Pero también el sentido de lo Absoluto de la religiosidad guaraní enriqueció al cristianismo llevado a las Misiones. Los himnos sagrados secretos guaraníes recogidos y traducidos en el siglo XX por León Cadogan, no solamente conmovieron e impactaron a su traductor sino a todos los investigadores de la cultura guaraní. Aunque algunos

⁹⁸¹ PADRÓN FAVRE, Oscar, *Op. Cit.*, p. 17.

⁹⁸² PADRÓN FAVRE, Oscar, *Ocaso de ...*, citado en SUSTERSIC, *Imágenes ...*, (en prensa).

⁹⁸³ SUSTERSIC, B.D., *Imágenes ...*, en prensa.

⁹⁸⁴ GAONA VELÁZQUEZ, Isidora, “Presencia de...”

⁹⁸⁵ SUSTERSIC, B.D., obra inédita

⁹⁸⁶ SUSTERSIC, B.D., obra inédita

los rechazaron en un comienzo porque los suponían "... *un invento de algún poeta filósofo. Esos indios rotosos y miserables no pueden tener una teología tan fina y elevada.*"⁹⁸⁷

Ese sentido guaraní de lo Absoluto, revelado en las artes a través de las imágenes, se hizo palpable y visible hasta el presente ante quienes aún podemos contemplar esas obras. Fue frente a ellas que nació la intuición de hallarme ante una experiencia de participación indígena que no se repitió en otros lugares, y a la vez, frente a una religiosidad diferente que debería ser estudiada más en profundidad. Esta convicción fue la idea que alentó y guió esta tesis.

Así como en su momento los mitos e himnos guaraníes publicados por Cadogan en *Ayvu Rapyta* revelaron a una etnia muy diferente de la que se pensaba, del mismo modo un estudio profundo del arte guaraní y de algunos de sus textos originarios, como la Carta del Cabildo de San Nicolás, pueden constituir un notable aporte de la cultura guaraní misionera a la humanidad.

⁹⁸⁷ Citado en SCHADEN, E. *Op. Cit.*, p. 8.

BIBLIOGRAFÍA

1) Fuentes

a) Fuentes inéditas

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires. *Temporalidades de Misiones del Paraguay. 1768-1784. Sala IX, 22-6-3, / Sala IX 22-6-4,*

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires, *Informe del 22 de noviembre de 1795. Sala IX, 18-2-1,*

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL DE CHILE (AHNCH), Santiago, Jesuitas, Vol. 141, *Testimonio de las diligencias actuadas en los pueblos de Indios Guaranís, nombrados San Ignacio, Santa María de Fe y Santa Rosa sobre el extrañamiento de los Regulares de la Compañía que las tenían a su cargo, 1768.*

ARCHIVO REGIONAL DE COLONIA DEL SACRAMENTO, URUGUAY, *Proceso secreto y todas las diligencias correspondientes que se hicieron para averiguar el trato subrepticio que los indios guaraníes de las Misiones, venidos al sitio y ataque de la Colonia, tenían con los portugueses a los que alcanzaban carne vacuna, y aún ganados en pie, Jesuitas 26, T. 2, doc.21, pp. 270-300.*

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS JESUS, Roma. *Paraquaria 12, 1690.*

b) Fuentes editas

ACOSTA, José de, *De procuranda indorum salute*, en: *Obras completas de José de Acosta de la Compañía de Jesús*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954.

ALVEAR, Diego de, *Relación Geográfica e Histórica de 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*, Bs.As., 1836. Tomo V, Plus Ultra, 1970, pp. 579/727.

ARRIAGA, Pablo José de, *Extirpación de las Idolatrias del Piru*, Bs.As., 1910.

BARCO CENTENERA, Martín del, *La Argentina o La Conquista del Río de la Plata* Bs. As., Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Theoría, 1994.

BRABO, Francisco Javier, *Colección de documentos relativos á la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*, Madrid, 1872.

BRABO, Francisco Javier, *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III, en los pueblos de las Misiones*, Madrid, 1872.

CARDIEL, S.J., José, *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Theoría, 1994.

CARDIEL, S.J., José, *Compendio de la Historia del Paraguay (1780)*, Bs.As., FECIC, 1984

CARDIEL, S.J., José, *Declaración de la verdad (1758)*, Bs.As., Edición a cargo del P. Hernández, S.J., 1900.

CHARLEVOIX, Francisco Javier, *Historia del Paraguay*, Madrid, Edición Muriel-Hernández, tomo II, 1912.

CUNNINGHAM GRAHAN, Roberto. B., *El Río de la Plata*, Bs. As., Secretaría de Cultura de la Nación / Editorial Ruiz Díaz, 1994.

DEMERSAY, L. Alfred, *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*, París, 1860.

DIAZ DE GUZMAN, Ruy, *Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*, Asunción, Ediciones Comuneros, 1980.

DOBLAS, Gonzalo de, *Memoria sobre la Provincia de Misiones de Indios Guaranís*, en ANGELIS, Pedro de, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Bs.As., 1836. Tomo V. Ed. Plus Ultra, 1970, pp. 7-187.

HENIS, Tadeo Xavier, *Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año de 1754*, Bs.As., en Colección Pedro de Angelis, Plus Ultra, 1970.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS,

I-*Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Introducao e notas por Jaime Cortesao, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951.

II-*Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, Introducao e notas por Jaime Cortesao, Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1952.

III- *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*, Introducao e notas por Jaime Cortesao, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Alonso Barzana, S.J. y su Carta a Juan Sebastián (1594)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1968.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Antonio Ruiz de Montoya y su "Carta a Comental" (1645)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1964.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Antonio Sepp S.J. y su "Gobierno Temporal" (1732)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1962.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Bernardo Nussdorffer y su "Novena Parte" (1760)*, Bs.As., Ediciones Theoría, 1971.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Domingo Muriel*, Bs.As., Instituto de Investigaciones Históricas, número LXIV, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1934.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Domingo Muriel, S.J. y su "Relación de las Misiones" (1766)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Librería del Plata, 1955.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Florián Paucke S.J. y sus Cartas al Visitador Contucci (1762-1764)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1972.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Francisco Javier Iturri y su "Carta crítica" (1797)*, Bs.As., Ediciones Theoría, 1955.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Francisco J. Miranda y su sinopsis (1772)*, Bs.As., Ediciones Theoría, 1963.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Bernardo Nussdorffer y su "Novena Parte" (1760)*, Bs.As., Ediciones Theoría, 1971.

FURLONG, S.J., Guillermo, *José Cardiel, S.J. y su Carta-relación (1747)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1953.

FURLONG, S.J., Guillermo, *José Manuel Peramás y su Diario del destierro (1768)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1952.

FURLONG, S.J., Guillermo, *José Sánchez Labrador y su "Yerba Mate" (1774)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Librería del Plata, 1960.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Juan de Escandón, S.J. y su Carta a Burriel (1760)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1965.

FURLONG, S.J., José, *Juan de Montenegro y su "Breve Noticia" (1746)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs. As., Ediciones Theoría, 1964.

FURLONG, S. J., Guillermo, *Justo van Suerck y su Carta sobre Buenos Aires (1629)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs. As., Ediciones Theoría, 1963.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Ladislao Orosz y su "Nicolás del Techo" (1759)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1966.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Manuel Querini y sus "Informes al Rey" (1747-1750)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1967.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Pedro Juan Andreu y su Carta a Mateo Andreu (1750)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs. As., Librería del Plata, 1953

FURLONG, S.J., Guillermo, *Tomás Fields S.J. y su "Carta al Prepósito General" (1601)*, Colección Escritores Coloniales Rioplatenses, Bs.As., Ediciones Theoría, 1971.

- GUEVARA**, S.J., José, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, en Anales de la Biblioteca, Publicación de documentos relativos al Río de la Plata, con introducciones y notas del P. Groussac, Bs.As., tomos V y VI, 1908-1910.
- LEONHARDT**, Carlos, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614)*, en Documentos para la historia Argentina. Vol. XIX. Iglesia, Bs.As., 1927.
- LEONHARDT**, Carlos, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637)*, en Documentos para la historia Argentina. Vol. XX. Iglesia, Bs.As., 1929.
- LOZANO**, Pedro, *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Ilustrada con noticias del autor y con notas y suplementos por Andrés Lamas, Bs.As., Editora Imprenta Popular, 1873.
- LOZANO**, Pedro, *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y del Tucumán (Selección)*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación / GRAM Editora, 1994.
- MAEDER**, Ernesto J. A., *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. 1632-34*, Bs.As., Academia Nacional de la Historia, 1990.
- MAEDER**, Ernesto J. A., *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. 1637-39*, Bs.As., FECIC, 1984.
- MAEDER**, Ernesto J. A., *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. 1641-43*, Resistencia, 1996.
- NUÑEZ CABEZA DE VACA**, Alvar, *Nafragios y comentarios*, México, Colección Austral, 1989.
- PERAMÁS**, José Manuel., *La República de Platón y los Guaraníes*, Bs.As., Emecé Editores, 1946.
- RIBADENEYRA**, Pedro de, *Flos Sanctorum*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1761.
- RUIZ DE MONTOYA**, Antonio, *Apología en defensa de la doctrina cristiana*, Asunción, CEPAG, 1996
- 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 Tape*, Rosario Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- RUIZ DE MONTOYA**, Antonio, *Silex del Divino Amor*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- RUIZ de MONTOYA**, Antonio, *Tesoro de la Lengua Guaraní*, Leipzig, B.G. Teubner, 1876,
- SÁNCHEZ LABRADOR**, José, *El Paraguay Católico*, Bs.As., Imprenta de Coni Hermanos, 1910.
- SANCHEZ LABRADOR**, José, *Peces y Aves del Paraguay Natural Ilustrado. 1767*, Bs.As., Compañía General Fabril Editora, 1968.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA**, *Ejercicios Espirituales*, en DALMESE, Cándido, Introducción, texto, notas y comentarios, Santander, Editorial Salt Terrae, 1990.
- SCHMIDL**, Ulrico, *Viaje al Río de la Plata*, Bs.As., Emecé, 1997.
- SEPP**, Antonio, *Continuación de las labores apostólicas*, Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp S.J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann. Tomo II, Bs.As., EUDEBA, 1973.
- SEPP**, A., *Jardín de flores paracuano*, Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp, S.J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann, Tomo III, Bs.As., EUDEBA, 1974.
- SEPP**, Antonio, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*. Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp, S.J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann, Tomo I, Bs.As., EUDEBA, 1971.
- STADEN**, Juan, *Vera Historia y Descripción de un país de las salvajes desnudas feroces gentes devoradoras de hombres situado en el Nuevo Mundo América*, Bs.As., Imprenta y Casa Editora Coni, 1944.
- TECHO**, Nicolás, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Madrid, tomo IV. 1987.

VELLOSO DA SILVEIRA, Hemeterio José, *As Missoes orientais e seus antigos dominios*, Porto Alegre, Erus, 1979, 2ª edición.

XARQUE, Francisco, *Insignes Misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus Misiones en Tucumán, Paraguay y Río de la Plata que comprende su Distrito*, Pamplona, Juan Micón Impresor, 1687.

2) Bibliografía

a) Bibliografía general

AA.VV., *El arte de las Misiones Jesuíticas* (catálogo exposición), Bs.As., Museo de Arte Hispanoamericano, Isaac Fernández Blanco, 1985.

AA.VV., *El retorno de los ángeles. Barroco de las cumbres de Bolivia*, (catálogo de exposición), Bs.As. Unión Latina, 2000.

AA.VV., *Las Misiones Jesuíticas de Bolivia. Martín Schmid. 1694-1772*, Exposición en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, Catálogo a cargo de Eckart Kuhne, 20/11 - 20/12 de 1996 con motivo de la Cumbre de las Américas.

AGUILÓ, Federico, "La Población Indígena Urbana en el S. XVIII", en AA.VV. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, Sucre, 1995.

ALBORNOZ, Cristóbal de, *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas*, en MOLINA, Cristóbal de; **ALBORNOZ**, Cristóbal de, *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16, Colección Crónicas de América, 48 (Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols), 1989, pp. 161-198.

ALVAREZ KERN, Arno, *Utopias e Missoes Jesuíticas*, Porto Alegre, Editora da Universidade. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1994.

ALVAREZ LÓPEZ, Enrique, *Félix de Azara. Siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, s/f.

ANGULO IÑIGUEZ, Diego, *Historia del Arte Hispanoamericano*, Barcelona, Madrid, Salvat Editora, 1955.

ANGULO IÑIGUEZ, Diego; **MARCO DORTA**, Enrique; **BUSCHIAZZO**, Mario.J., *Historia del arte hispano-americano*, 3 volúmenes, Barcelona, 1945-56.

ARAGONA, Alonso de, *Primera Gramática de la Lengua Guaraní*, Posadas, Ediciones Montoya, 1980.

ARCHIVUM, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, Tomo XIII, *Homenaje a Guillermo Furlong, S.J.*, Bs. As., 1979.

ARGAN, Giulio Carlo, *El concepto del espacio arquitectónico desde el Barroco hasta nuestros días*, Bs. As., Ediciones Nueva visión, 1982.

ARGAN, Giulio Carlo, *La arquitectura barroca en Italia*, Bs. As., Ediciones Nueva visión, 1984.

ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los Guaraníes (1609-1768)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

ASSUNCAO, Fernando O., *Presencia de las Misiones Jesuíticas en territorio uruguayo. Su importancia histórica y socio-económica en la formación rural del país*, Montevideo, 1972.

ASTRAIN, Antonio, *Jesuitas, Guaraníes y encomenderos. Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch" (CEPAG), 1995.

AVELLANAL Nerea; **ZINI**, Julián; **CÁCERES**, Julio, *Camino al Chamamé. Aportepara el esclarecimiento de nuestra danza folklórica*, Bs.As., Camino real, 1994,

AZARA, Félix de, *Escritos Fronterizos*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, ICONA, 1994.

AZARA, Félix de, *Geografía Física y Esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaraníes compuesta en el año 1790*, Montevideo, publicada por el museo Nacional de Montevideo con bibliografía, prólogo y anotaciones por Rodolfo R. Schuller, 1904.

AZARA, Félix de, *Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata en 1801; demarcación de límites entre el Brasil y el Paraguay á ultimos del siglo XVIII, é informes sobre varios particulares de la América Meridional Española*, Madrid, 1847.

- AZARA**, Félix de, *Viajes inéditos desde Santa Fé á la Asunción, al interior del Paraguay y á los pueblos de Misiones*, Buenos Aires, 1875.
- AZARA** Félix de, *Descripción é Historia del Paraguay y del Río de la Plata*, obra póstuma de Don Félix de Azara, Madrid, 1987.
- AZCÁRATE**, José María, *Escultura del siglo XVI*, en *Ars Hispaniae*, Historia Universal del Arte Hispánico, Madrid, Vol. XIII. Editorial Plus Ultra, 1958.
- BAPTISTA**, Javier, “La Formación de los Jesuitas en la época del Virreinato (1569-1767)”, en AA.VV. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*. Sucre, 1995.
- BARREYRO**, Julio G., *Breve historia de las Misiones*, Editorial Plus Ultra, 1979.
- BARRIO**, Maximino de, *Las colecciones de las Misiones Jesuíticas del Paraguay existentes en el Museo de La Plata*, separata de la R.U.N.L.P., tomo 33, s/f.
- BAZIN**, Germain, *El Barroco Ibérico y el Nuevo mundo*, en HUYGHE, René, *El Arte y el Hombre*, Tomo III, Bs.As., Larousse, 1967, pp. 176/188.
- BEGUIRITAIN**, Justo, *Una versión portuguesa de las obras del P. Sepp*, en *Estudios*, LXXI, Bs.As., Bs.As., 1944, p. 427; *Estudios* LXXII, 1944, pp. 434-453.
- BLUMERS**, Teresa, *La contabilidad en las reducciones guaraníes*, Asunción, UCA, 1992.
- BOAS**, Franz, *Kwakiutl ethnography*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1966.
- BURUCÚA**, José Emilio (Dir.) *Nueva historia Argentina, Arte, sociedad y política*, Bs.As., Editorial Sudamericana, 1999.
- BRUNO**, S.D.B., Cayetano, *Las Reducciones Jesuíticas de Indios Guaraníes (1609-1818)*, Rosario, Ediciones Didascalía, 1991.
- BUSANICHE**, Hernán, *Arquitectura de la Colonia en el Litoral (Santa Fe)*, Santa Fe, 1941.
- BUSANICHE**, José Luis, *Estampas del Pasado*, Bs.As., Solar / Hachette, 1971, cap. 5, pp.155-180.
- BUSANICHE**, Hernán, *La arquitectura en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes*, Santa Fe, 1955.
- BUSCHIAZZO**, Mario J., *La Arquitectura Colonial*, en *Historia General del Arte en la Argentina*, Bs.As., Tomo I. Academia Nacional de Bellas Artes, 1983, pp. 160-179.
- BUSCHIAZZO**, Mario J., *La arquitectura colonial en Iberoamérica*, Bs.As., 1961.
- BUSCHIAZZO**, Mario J., *Informe del arquitecto Mario Buschiazzo sobre la misión jesuítica de San Ignacio Mini*, Bs.As., 1938, en *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos*, 1, pp. 128-136.
- CAMÓN AZNAR**, José, *La Edad de Oro Ibérica*, en HUYGHE, René, *El Arte y el Hombre*, Bs.As., Tomo III, Larousse, 1967, pp. 43-63.
- CARBONELL DE MASY**, Rafael, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*, Barcelona, Antoni Bosch, Editor, Monografías Economía Quinto Centenario, 1992.
- CARDOZO**, Efraím, *Breve historia del Paraguay*, Asunción, El Lector, 1991.
- CARDOZO**, Efraím, *El Paraguay de la Conquista*, Asunción, 1989.
- CASTELLI**, Eugenio, (ed), *Antología Cultural del Litoral Argentino*, Bs.As., Biblioteca de la Cultura Argentina-Ediciones Nuevo Siglo, 1995.
- CHARTIER**, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- CHUECA GOITÍA**, Fernando, *Invariantes en la arquitectura hispanoamericana*, Madrid, Dossat, 1981.
- COLUCCIO**, Félix, *Fiestas y celebraciones de la República Argentina*, Bs. As., Editorial Plus Ultra, 1978.
- CRESPI**, Irene; **FERRARIO**, Jorge,, *Léxico Técnico de las Artes Plásticas*, Bs. As., EUDEBA, 1977, p. 3.
- DE SANTOS OTERO**, Aurelio, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- DIAZ**, José Simón, *Jesuitas de los siglos XVI Y XVII, escritos localizados*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1975
- DICCIONARIO GUARANIA ILUSTRADO**, Asunción, Ediciones Colihue-Mimbipa, 1997.

- DI LULLO**, Orestes, *El folklore de Santiago del Estero*, Buenos Aires, Ediciones Theoria en coproducción con la Secretaría de Cultura de la Nación, 1994.
- Di LULLO**, Orestes, *Templos y fiestas religioso-populares en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, Talleres Gráficos Amoroso, 1960.
- DISANDRO**, Carlos A.; **STREET**, Jorge L., *La Compañía de Jesús contra la Iglesia y el Estado. Documentos americanos siglo XVII*, La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1970.
- DOMÍNGUEZ**, Wenceslao Néstor, *EL idioma guaraní. Filosofía. Raza. Lengua*, Bs. As., 1971.
- EGIDO**, Teófanos; **PINEDO**, Isidoro, *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los Jesuitas por Carlos III*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994.
- ESPIAU EIZAGUIRRE**, Mercedes, "Cristo en la Cruz refugio contra las tentaciones", en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, Madrid, Actas de los II Coloquios de Iconografía, Fundación Universitaria Española. Seminario de Arte "Marqués de Lozoya", 1º semestre de 1991, Tomo IV, nº 7, pág. 250-255.
- FERGUSON**, George, *Signos y Símbolos en el Arte Cristiano*, Bs.As., Emecé, 1956.
- FREEDBERG**, David, *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1992.
- FOSTER**, George, *Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos*, México, FCE, 1964.
- FÜLÖP MILLER**, René, *Les Jésuites et le secret de leur puissance. Histoire de la Compagnie de Jésus. Son rôle dans l'histoire de la Civilisation*, Paris, II. Librairie Plon, 1933.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*, Bs.As., Editorial Huarpes, 1946.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Artesanos argentinos durante la dominación hispánica*, Bs.As., Editorial Huarpes, 1946.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Historia Social y Cultural del Río de la Plata, 1536-1810*. Tomo I, *El Trasplante Cultural, Ciencia*; tomo II, *El Trasplante Social* y tomo III, *El Trasplante Cultural, Arte*, Bs. As. Tipográfica Editora Argentina (TEA), 1969.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *La arquitectura en las misiones guaraníicas*, Bs.As., en Estudios nº 57, 1937, pp. 81-100.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, "Las Bibliotecas Jesuíticas en las Reducciones del Paraguay y del Chaco", en *Estudios* nº 27, Bs.As., 1924, pp. 467-473.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Los Jesuitas. Su origen. Su espíritu. Su obra*, Bs.As., 1942.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Bs.As., Ediciones Universidad del Salvador, 1984.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Matemáticos argentinos durante la dominación hispánica*, Bs.As., Editorial Huarpes, 1946.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Posadas, 1978, 2ª edición.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Músicos argentinos durante la dominación hispánica*, Bs.As., Editorial Huarpes, 1946.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Naturalistas Argentinos durante la dominación hispánica*, Bs.As., Editorial Huarpes, 1948.
- GALILEANO**, Ana María, *Las Reducciones guaraníicas*, Bs. As., Ediciones Culturales Argentinas, 1979.
- GALVEZ**, Lucía, *Guaraníes y jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso*, Bs.As., Sudamericana Joven Ensayo, 1995.
- GARMA NAVARRO**, Carlos, "Interpretando la antropología interpretativa", en *Alteridades*, 1, 1991.
- GISBERT**, Teresa, "El Elemento Indígena en el Arte Colonial", en AA.VV. *El Retorno de los ángeles. Barroco de las Cumbres en Bolivia*, La Paz, Unión Latina, 2000.
- GEERTZ**, C; **CLIFFORD**, J. y otros, *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Madrid, Gedisa, 1982.
- GEERTZ**, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- GISBERT**, Teresa, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, 1980.

- GISBERT**, Teresa, *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plura Editores / Universidad Nuestra Señora de La Paz, 1999.
- GIURIA**, Juan, *La arquitectura en el Paraguay*, Bs.As., Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, 1950.
- GÓMEZ MORENO**, María Elena, *Breve historia de la escultura española*, Madrid, Editorial Dossat, 1951.
- GÓMEZ MORENO**, María Elena, *La escultura española del siglo XVII*, en *Ars Hispaniae*, Madrid, Historia Universal del Arte Hispánico, Vol XVI. Plus Ultra, 1963.
- GÓMEZ MORENO**, María Elena, *La Scultura Spagnola*, Milano, Fratelli Fabbri Editori, 1968.
- GONZÁLEZ GARCÍA**, Miguel Ángel, "El grabado en los libros litúrgicos de uso en España en los siglos XVI-XVIII y su influencia en la pintura y escultura", en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, Madrid, Actas de los II Coloquios de Iconografía, Fundación Universitaria Española. Seminario de Arte "Marqués de Lozoya", 1º semestre de 1991, Tomo IV, nº 7, pág. 312-318.
- GONZÁLEZ**, Ricardo; **SÁNCHEZ**, Daniel; **FÜKELMAN**, Cristina, *Arte, culto e ideas. Buenos Aires, Siglo XVIII*, Bs. As., Fundación Telefónica, 1999.
- GONZÁLEZ TORRES**, Dionisio, *Cultura Guaraní*, Asunción, 1987.
- GRUZINSKI**, Jorge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Ediciones Piados Iberia, 2000.
- GUAMÁN POMA**, Felipe, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GUARDINI**, Romano, *Vía Crucis*, Bs.As., Librería Emanuel, 1982.
- GUARDINI**, Romano, *Vía Crucis de Nuestro Señor y Redentor Jesucristo*, Bs.As., Editorial Guadalupe, 3ª edición.
- GUIBOVICH PÉREZ**, Pedro, Nota preliminar al personaje histórico y los documentos, en **MILLONES**, Luis, *El retorno de las huacas, Estudios y Documentos sobre el Taki Onqoy, Siglo XVI*, Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos) – SPP (Sociedad Peruana de Psicoanálisis), 1990.
- GUTIÉRREZ**, Ramón, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Madrid, Manuales Cátedra, 1983.
- GUTIÉRREZ**, Ramón (a cargo de), *Barroco iberoamericano. De los Andes a las Pampas*, Madrid-Barcelona, Lunwerb editora, 1997
- GUTIÉRREZ**, Ramón, "Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII", en *Estudios Paraguayos*, Asunción, II, 2, 83-140. s/f.
- GUTIÉRREZ**, Ramón, *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay. 1537-1911*, Resistencia (Chaco), Departamento de Historia de la Arquitectura, Universidad Nacional del Nordeste, 1978, 2ª edición.
- GUTIÉRREZ**, Ramón, "La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes", en AA.VV., *La evangelización en el Paraguay. Cuatro siglos de Historia*, Asunción, Loyola, 1979.
- GUTIÉRREZ**, Ramón, "Las misiones jesuíticas", en AA.VV., *Arte colonial argentino*, Bs.As., Documentos para una historia de la arquitectura argentina, Ediciones Summa, 1987.
- GUTIÉRREZ**, Ramón, "Las Misiones Jesuíticas, su trazado y arquitectura", en AA.VV., *El Arte en las Misiones Jesuíticas*, Bs.As., Museo de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco", Imprenta Municipal, 1985.
- GUTIÉRREZ**, Ramón, *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica. 1500-1825*, Madrid, Cátedra, 1995.
- HAUBERT**, Maxime, *La vida cotidiana de los indios y los jesuitas en las Misiones del Paraguaya*, Madrid, Temas de Hoy, 1991.
- HERNÁNDEZ DÍAZ**, José, *La iconografía mariana en la escultura hispalense de los Siglos de Oro*, Madrid, Cuadernos de Arte, Serie Iconográfica, Fundación Universitaria Española, 1986.
- HERNÁNDEZ**, Pablo, *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili Editor, 1913.

- HOFFMANN**, Werner, *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*, Bs.As., 1979
- JACKSON**, Michael, *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998)
- KROEBER**, Alfred, "What Ethnography is", en **KROEBER**, A, *An Anthropologist looks at History*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1963.
- KROTZ**, Esteban: "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos", en *Nueva Antropología*, Vol IX, nº 33, México, 1988.
- LABURU**, S.J., José Antonio de, "Organización social, urbanismo y arte en las Reducciones Guaraníes", en *Estudios* nº 68, Bs.As., octubre 1942, pp. 240-279.
- LACOUTURE**, Jean, *Jesuitas. I Los Conquistadores*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LE GUIN**, Ursula, "La autora de las semillas de acacia" en **LE GUIN**, U., *La rosa de los vientos*, Barcelona, Edhasa, 1986.
- LEVI STRAUSS**, Claude, *Tristes trópicos*, Bs.As., EUDEBA, 1976.
- LORANDI**, Ana María, *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta del Inca Pedro Bohorques*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1997
- LUGONES**, Leopoldo, *El imperio jesuítico. Ensayo histórico*, Bs.As., Hyspamérica Ediciones Argentina, 1985
- MACHON**, Jorge Francisco, *La Federal Bandera Tricolor de Misiones*, Posadas, Edición del Autor, 1993.
- MACHON**, Jorge Francisco, *La Reducción de Guayanas del Alto Paraná San Francisco de Paula*, Posadas, Edición del Autor, 1996.
- MACHON**, Jorge Francisco, *Misiones después de Andresito*, Posadas, Edición del Autor, 1994.
- MAEDER**, Ernesto J.A., "Historiografía sobre las Misiones Jesuíticas de Guaraníes. Evaluación del último quinquenio", en *Páginas sobre Hispanoamérica Colonial. Sociedad y Cultura*, Bs.As., 2. PRHISCO-CONICET, 1995, pp.99-112.
- MAEDER**, Ernesto J.A., *La Conquista de la Justicia. Ruiz de Montoya y los Guaraníes*, Bs.As., Editorial Docencia. Casa "Cultura y Fe", 1988.
- MAEDER**, Ernesto, "La población de las Misiones de guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas", en *Estudios Ibero Americanos*, v.XV, n°1, Porto Alegre, UCRGS, 1989, pp.49-68.
- MAEDER**, Ernesto, *Misiones. Historia de la tierra prometida*, Bs.As., Eudeba, 2004.
- MAEDER**, Ernesto, *Misiones del Paraguay. Conflicto y disolución de la sociedad guaraní*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.
- MAEDER**, Ernesto; **GUTIÉRREZ**, Ramón, *Atlas histórico y urbano del Nordeste argentino. I parte, Pueblos de indios y Misiones jesuíticas (siglos XVI-XX)*, Resistencia, Fundación Mapfre América, 1994.
- MAEDER**, Ernesto J.A. y **GUTIÉRREZ**, Ramón, "La imaginaria Jesuítica en las Misiones del Paraguay", en AA.VV., *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, nº 23, Bs.As., Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1970.
- MÂLE**, Emile, *El Barroco. El arte religioso del siglo XVII*, Madrid, Ed. Encuentro, 1985.
- MÂLE**, Emile, *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle. Études sur l'iconographie après le Concile de Trent*, París, Libraire Colin, 1951.
- MALINOWSKI**, Bronislaw, *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Planeta Agostini.
- MARAVALL**, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Editorial Ariel, 1983.
- MARCO DORTA**, Enrique, "Arte en América y Filipinas", en *Ars Hispaniae*, Historia Universal del Arte Hispánico, Vol. XXI, Madrid, Editorial Plus Ultra, 1973.
- MARCUS**, George; **CUSHMAN**, Dick, "Las etnografías como textos", en **GEERTZ**, C; **CLIFFORD**, J. Y otros, *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Madrid, Gedisa, 1982, Cap.5, pp 171-213

- MARILUZ URQUIJO**, José M., *El Virreinato del Río de la Plata en la época del Marqués de Avilés (1799-1801)*, Bs.As., Editorial Plus Ultra, 1987. Cap. IX, "Misiones Guaraníes".
- MARILUZ URQUIJO**, José M., *Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas*, Sevilla, Estudios Americanos, 6, 1953, pp.323-330.
- MARTÍN GONZÁLEZ**, J.J., *Escultura Barroca Castellana*, Valladolid, Fundación Lázaro Galdiano, Sever-Cuesta, 1971.
- MARTÍN GONZÁLEZ**, J.J., *Escultura Barroca en España. 1600-1770*, Madrid, Cátedra, 1983.
- MARTÍN GONZÁLEZ**, J.J., *Historia de la Escultura*, Madrid, Gredos, 1976.
- MARTINI**, Mónica P., *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Situaciones Adversas y malas interpretaciones*, Bs.As., PRHISCO-CONICET, 1993.
- MARTINI**, Monica P., "La imagen del diablo en las reducciones guaraníes", en *Investigaciones y Ensayos*, n° 40, Bs.As., Academia Nacional de la Historia, 1990, pp. 335-360.
- MATURO**, Graciela, *El mito, fundamento y clave de la cultura*, Bs.As., Colección ensayos breves n° 1, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1982.
- MAZIEL**, Juan Baltasar, *De la justicia del Tratado de Límites de 1750*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1988.
- Mc NASPY**, S.J., Clement J., *Las ciudades perdidas del Paraguay. Arte y Arquitectura de las Reducciones Jesuíticas. 1607-1767*, Asunción, Editora Litocolor, 1991.
- Mc NASPY**, S.J., Clement J., *Roque González de Santacruz, un conquistador sin espada*, Asunción, Ediciones Loyola, 1983.
- MEDINA**, José Toribio, *Bibliografía de la lengua guaraní*, Buenos Aires, 1930
- MILLÉ**, Andrés, *Derrotero de la Compañía de Jesús en la Conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus Iglesias del Antiguo Buenos Aires*, Bs.As., Emecé Editores, 1968.
- MILLÉ**, Andrés, *Derrotero de la Compañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus iglesias del antiguo Buenos Aires, 1567-1768*, Bs. As., Emecé Editores, 1968.
- MILLÉ**, Andrés, *La Cuenca del Plata. Antecedentes para su Historia*, Bs.As., Emecé Editores, 1972.
- MOLINA**, Cristóbal de; **ALBORNOZ**, Cristóbal de, *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16, Colección Crónicas de América, 48 (Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols), 1989.
- MONZÓN**, Antonio, "Los Guaraníes y la enseñanza superior en el período hispánico", en *Estudios* n° 80, Bs.As., 1948.
- MORNER**, Magnus, *Actividades Políticas y Económicas de los Jesuitas en el Río de la Plata*, Bs.As., Hyspamérica, 1986.
- MORENO GARRIDO**, Antonio, *La iconografía de la Inmaculada en el grabado granadino del siglo XVII*, Cuadernos de Arte, Serie Iconográfica, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.
- MOUSSY**, Martín de, *Memoria histórica sobre la decadencia y ruina de las misiones jesuíticas en el seno del Plata*, Paraguay, 1857.
- MUSEO DE ARTE HISPANOAMERICANO ISAAC FERNÁNDEZ BLANCO**, *El Arte de las Misiones Jesuíticas*, Catálogo de Exposición agosto- septiembre 1985
- NADAL MORA**, Vicente, *Monumentos Históricas de Misiones. San Ignacio Miní*, Bs.As., Segunda Edición Facsimilar, 1995.
- NECKER**, Luis, *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains. Les premières reductions du Paraguay (1580-1800)*, París, Ed. Anthropos, 1979.
- ORAA**, S.J., Antonino, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos*, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1954.
- OTAZÚ MELGAREJO**, Angélica, *Práctica y Semántica en la Evangelización de los Guaraníes del Paraguay (siglos XVI-XVIII)*, Asunción, CEPAG, 2006.
- OSSIO**, Juan M., *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima, Edición de Ignacio Prado, Colección Biblioteca de Antropología, 1973.
- PAGANO**, José León, *El arte de los argentinos*, Bs.As. 1937-1940.

- PAGANO, José León, *Historia del arte argentino desde los orígenes hasta el arte actual*, Bs.As. 1944.
- PALACIOS, Silvio; ZOFFOLI, Ena, *Gloria y Tragedia de las Misiones Guaraníes. Historia de las Reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1991.
- PASTELLS, S.J., 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, 1912-1933. Continuada por MATEOS, Francisco; 1946-1949.
- PAULA, S.J., Alberto de ; MAEDER, Ernesto J.A., *Manzana de la Luces. Procuraduría de Misiones. Siglo XVIII*, Bs.As., Instituto de Investigaciones Históricas de la Manzana de las Luces "Dr. Jorge E. Garrido", 1991.
- PEREIRA FERNÁNDEZ DE MESQUITA, Pedro, *Relación de la conquista de la Colonia por D. Pedro de Ceballos y Descripción de la Ciudad de Buenos Aires*, Bs.As., Academia Nacional de la Historia, 1980
- PÉREZ BUGALLO, Rubén, *El Chamamé*, Bs.As., ediciones del Sol, 1996.
- PETROCELLI, Héctor B., *Las Misiones Orientales, parte del precio que pagó Urquiza para derrocar a Rosas*, Bs.As., Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas, Colección Estrella Federal, 1995.
- PLA, Josefina, "Apuntes histórico-descriptivos sobre algunos templos paraguayos", en *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, Bs.As., Vol. 21, Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, 1968, pp. 9-30.
- PLÁ, Josefina, *Barroco en el Paraguay. Las imágenes peregrinas. (Las migajas de una herencia)*, Asunción, 1975.
- PLÁ, Josefina, "El arte en las Misiones Jesuíticas", en *Enciclopedia del Arte en América*, Bs.As., Historia II. Bibliografía Omeba, 1968, pp. 241-251.
- PLÁ, Josefina, *El templo de Yaguarón. Una joya barroca en el Paraguay*, Asunción, Editorial del Centenario, 1970.
- PLÁ, Josefina, *Los talleres Misioneros (1609-1767). Su organización y funcionamiento*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Separata de la Revista de Historia de América n° 75-76, enero-diciembre 1973.
- POENITZ, Edgar; POENITZ, Alfredo, *Misiones, Provincia Guaranítica. Defensa y disolución [1768-1830]*, Posadas, Editorial Universitaria- Universidad Nacional de Misiones, 1993.
- PORTO, Aurelio, S.J., *Historia das Missoes Orientais do Uruguay*, 2 tomos, Porto Alegre, Libreria Selbach, 1954.
- POSTLETHWAITE, Jane y Ane, "La invasión de Andresito Artigas a Corrientes en 1818". En *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos*, Bs.As., Año IX, n° 9, 1948, pp.91-102.
- PUEYREDÓN, Manuel, "La Campaña de Misiones", en *La Revista de Buenos Aires*, Bs. As., T. VI, 1865.
- QUEIREL, Juan, *Las ruinas de Misiones*, Imprenta de La Nación, 1901.
- RAMOS, Gabriela, "Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy", en RAMOS, Gabriela; URBANO, Henrique (comp.), *Catolicismo y extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Cuzco, Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, pp. 137-168.
- RAMOS, Lorenzo; RAMOS, Benito; MARTINEZ, Antonio, *El canto resplandeciente. Ayvu Rendy Vera. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones*, Bs.As., Ediciones del Sol, Biblioteca de Cultura Popular/3, 1991.
- RAMOS, Ramiro de, "Misiones Jesuíticas en la Argentina y en el Paraguay", en *Aconcagua*, Bs.As., octubre de 1934.
- RÉAU, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, París, Presses Universitaires de France, 1955.
- RIBERA Adolfo Luis, "La pintura en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, "Dr. Emilio Ravignani"*, n° 26, Bs.As., 1980.

- ROA BASTOS, A.**, prólogo a DUVIOLS, Jean Paul; BAREIRO SAGUIER, Rubén, *Tentación de la utopía: Las Misiones Jesuíticas del Paraguay*, Barcelona, Tusquets/Círculo Biblioteca del Nuevo Mundo 1492-1992, 1991.
- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, S.J.**, Alfonso, *Bartolomé de Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España*, Roma, Biblioteca Institutum Historicum S.I., Vol. XXVII, 1967.
- ROSE, Dan**, *Black American Street Life. South Philadelphia, 1969, 1971*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1987.
- ROULET, Florencia**, *La resistencia de los guaraní del Paraguay a la Conquista Española [1537-1556]*, Posadas, Editorial Universitaria-Universidad Nacional de Misiones, 1993.
- RUIZ MORENO, Aníbal**, "El urbanismo en las Misiones Jesuíticas", en *Estudios* n° 64, Bs.As., septiembre de 1940, pp. 211-251.
- SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, Domingo**, "Los temas de la Pasión en la iconografía de la Virgen. El valor de la imagen como elemento de persuasión", en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, Madrid, Actas de los II Coloquios de Iconografía, Fundación Universitaria Española. Seminario de Arte "Marqués de Lozoya", primer semestre de 1991, Tomo IV, número 7, pp. 167-185.
- SANTAMARIA, Daniel**, *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuíticas de las selvas sudamericanas. Siglos XVII y XVIII*, San Salvador de Jujuy, CEIC, 1994.
- SANTOS, Angel**, *Los jesuitas en América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- SEBASTIÁN, Santiago**, "El Arte hispánico en América", en HUYGHE, René, *El Arte y el Hombre*, Bs.As., Tomo III, Larousse, 1967, pp. 64-73.
- SEBASTIÁN, Santiago**, *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza, 1985.
- SEBASTIÁN, Santiago**, *El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.
- SIERRA, Vicente D.**, *Historia de la Argentina*, Tomo I, Bs.As., Udel, 1956.
- SIERRA, Vicente D.**, *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América*, Bs.As., 1944.
- SOLÁ, Miguel**, "Compendio de Historia de la Cultura Argentina", en Suplemento de la *Revista de Educación*, La Plata, Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires, 1959.
- SOLÁ, Miguel**, *Historia del Arte Hispano Americano*, Barcelona, Labor, 1935, Cap. 13.
- SOLÁ, Miguel**, "Las Misiones Guaraníes. Escultura, pintura, grabados y artes menores", en ACADEMIA NACIONAL DE BELLAS ARTES, *Documentos de Arte Argentino*, Bs.As., cuadernos XIX y XX, 1946.
- SOLÁ, Miguel**, *Las Misiones Guaraníes. Escultura, Pintura, Grabados y Artes Menores*, Bs.As., 1946.
- SOLANO LARTIGAU, Edgardo Raúl**, *Los altares y retablos del México, D.F.*, en Geomundo, Año XVI, n° 12, Bs.As., Editorial Vanidades, diciembre 1992.
- STELLA, Santiago**, "Una gloria santafesina, Cristóbal Altamirano 1601-1698", en *Estudios* n° 28, Bs.As, febrero 1925, pp.103/120.
- STERN, Steve J.**, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista española. Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza, 1986, Capítulo 3: "Una línea divisoria histórica".
- STORNI, S.J.**, Hugo, *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma, Institutum Historicum S.J., 1980.
- STRATTON, Suzanne**, *La Inmaculada Concepción en el Arte Español*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1989.
- TATAYYVA; ENCINA RAMOS, Pedro**, *Museo Mitológico "Ramón Elías"*, Asunción, 1991.
- TEDLOCK, Dennis**, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- TESLER, Mario**, *La obra oculta del Padre Furlong*, Bs.As., Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas, Colección Estrella Federal, 1994.

- TORRE REVELLO**, José, "Informe sobre misiones de indios existentes en la segunda mitad del siglo XVIII, en las Provincias del Paraguay (de los Padres Jesuitas) y de la Asunción (de los Padres Franciscanos)", en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, XIII, Bs.As., 1931, pp. 99-123.
- TORRE REVELLO**, José, "Músicos coloniales", en *Estudios* n° ?, diciembre 1944, pp. 392-414.
- TORRE REVELLO**, José, "Un envío de imágenes con destino a las misiones jesuíticas", en *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos*, 1, Bs.As., 1939, pp. 25-32.
- TRENS**, Manuel María, *Iconografía de la Virgen en el Arte Español*, Madrid, Editorial Plus Ultra, 1946.
- TREVISAN**; Armindo, *A escultura a dos Sete Povos*, Porto Alegre, Editora Montevideo, 1986.
- TURNER**, V., *On the Edge of the Bush*, Anthropology as Experience, Tucson, The University of Arizona Press, 1985.
- URBANO**, Henrique, "Introducción" en **MOLINA**, C. d; **ALBORNOZ**, C. de, *Fábulas y mitos de los incas, Crónicas de América* Madrid, Historia 16, 1989, pp. 40-41.
- VARGAS UGARTE**, Rubén, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, 1963.
- VIGNATI**, Milciades A.; **VIGNATI**, María Emilia, "La música aborígen", en **ACADEMIA NACIONAL DE BELLAS ARTES**, *Historia General del Arte en la Argentina*, Bs.As., Tomo I, 1983, pp.57-103.
- VISCONTI VALLEJOS**, Ricardo R., *Historia del chamamé. Cuatro siglos con la música del litoral*, Bs.As., Corregidor, 1990.
- WATTENBERG**, Federico, *Museo Nacional de Escultura de Valladolid*, Madrid, Aguilar, 1963.
- WRIGHT**, Jonatan, *Los jesuitas. Una historia de los "soldados de Dios"*, Bs.As., Debate /Sudamericana, 2005.
- WRIGHT**, Pablo, *Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica*, Serie Antropológica, Dpto. de Antropología, Universidade de Brasilia, 1998.
- ZAMBRANO**, Jorge, *Una semblanza de Domenico Zipoli*, Córdoba, Dirección General de Publicaciones Universidad Nacional de Córdoba, 1995.
- ZINI**, Julián, *Ñande Reko (Nuestro modo de ser)*, Bs.As., Ediciones Comna Real, 2001.
- ZUBILLAGA**, Félix, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, n° 101, 1953
- ZURETTI**, Juan Carlos, *Historia Cultural Argentina. Arte y Ciencia*, Bs.As., Itinerarium, 1956, 4ª edición.

b) Bibliografía específica

- ACADEMIA NACIONAL DE BELLAS ARTES**, Patrimonio Artístico Nacional. *Inventario de bienes muebles. Provincia de Corrientes*, Bs.As., 1982.
- ACHA**, Juan; **COLOMBRES**, Adolfo; **ESCOBAR**, Ticio, *Hacia una teoría americana del arte*, Bs.As., Ediciones del Sol, 1991.
- AFFANNI**, Flavia, "La imagería de las Misiones Jesuíticas de guaraníes. Aspectos iconográficos distintivos, análisis estadístico y comparación con la imagería andina.", en *Historia inacabada, futuro incierto*, VIII, Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas., Asunción, CEPAG, 2002. pp. 327-355.
- AFFANNI**, Flavia: "La recepción del tema de la resurrección de Cristo y su reinterpretación en las misiones jesuíticas", en *Arte y recepción*, VII Jornadas de Teoría e Historia de las Artes, Bs.As., CAIA, FFYL, UBA, 1997.
- AFFANNI**, Flavia: "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 Internacionais sobre Missoes Jesuíticas*, San Pablo, Brasil, 2002.
- 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. 25-45

AFFANNI, Flavia, "Reconstrucción hipotética de un retablo de las Misiones Jesuíticas de guaraníes. Escenario originario, interpretación iconográfica y concepto barroco del espacio. Persuasión y participación", en *IV Jornadas de Teoría e Historia de las Artes. Las Artes en el debate del V Centenario*, Bs.As., CAIA, FFyL, UBA, 1992.

AULETTA, Estela, "La noticia del Padre Oliver en el marco cultural de las últimas décadas del siglo XVIII", en MELIÁ, Bartomeu S.J., (ed), *Historia inacabada, futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas, Encarnación, Paraguay, 2000*, Asunción, 2004, pp. 115-125.

AULETTA, Estela, "Un balance de la labro jesuítica entre los guaraníes según un documento inédito", en PAGE, Carlos (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un Mundo Mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, Córdoba*, Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y tecnológica, 2005, pp. 203-210.

AULETTA, Estela; **SERVENTI**, María Cristina, "Una devoción belga en las misiones jesuíticas de guaraníes", en *Jesuitas 400 años en Córdoba*, Córdoba, 1999, pp. 43-65.

AULETTA, Estela, "El P. Jaime Oliver S.J. y su «Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad guaraní»", en GADELHA, Regina A.F. (ed.), *Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea*, São Paulo, EDUC, 1999, pp.131-149.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Chamamismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. II, Centro de Estudios Antropológicos, 1991.

BASILE BECKER, Itala Irene, *Liderancas indígenas. No comeco das reducoes jesuíticas da Provincia do Paraguay*, Sao Leopoldo- RS, Pesquisas, Antropología, n.47, Instituto Anchieta de Pesquisas, 1992.

BRAUMANN, Francisco, *3000 Guaraníes y un tirolés. Reducciones Guaraníticas. Sepp von Rainegg (1655-1733)*, Bs.As., Editorial Guadalupe, 1977.

CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XVI, Centro de Estudios Antropológicos, 1992.

CADOGAN, León, *Gua' i Rataypya. Fragmentos del folklore Guaireño*, Asunción, CEPAG, 1998.

CASTRO-KLAREN, Sara: "Dancing and the Sacred in the Andes: From the Taqui-Oncoy to Rasu-Ñiti", en GREENBLATT, Stephen, *New World Encounters*, p. 167.

CARVALHO, José Jorge, "Antropología: saber académico y experiencia iniciática", en *Antropológicas*, Nueva Época, 5, 1993.

CATAFESTO DE SOUZA, J. O.; "Aos Fantasmas das Brenhas": *Etnografía, Invisibilidade e etnicidade de Alteridades originárias no sul do Brasil (R. G. Do Sur.)*, Tesis Antropológica Social, Porto Alegre, Univ. Fed. Do. R. G. Do S., 1998.

CHAMORRO, Graciela, *A espiritualidade Guarani: Uma Teologia Amerindia da Palavra*. Sao Leopoldo, RS. Instituto Ecumenico de Pos-Graduação. Escola Superior de Teologia, 1988.

CHAMORRO, Graciela, *Kurusú ñe engatú. Palabras que la historia no podía olvidar*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1995.

CHAMORRO, Graciela, *Teología Guarani*, Quito, Ecuador, Ediciones Aby-Yala, 2004.

CHASE-SARDI, Miguel, *El precio de la sangre. Tuguy Ñe é Repy. Estudio de la cultura social entre los Avá-guaraní*, Asunción, CEADUC, 1992.

CLASTRES, Hélène, *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*, Bs. As., Ediciones del Sol Serie Antropológica, 1989.

CLASTRES, Pierre, *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Bs. As., Ediciones del Sol, 1983.

DREIDEMIE, Oscar P., "Los orígenes del teatro en las regiones del Río de la Plata", en *Estudios* nº 57, Bs.As., 1937, pp. 61-80.

- DUVIOLS**, Jean Paul; **BAREIRO SAGUIER**, Rubén, *Tentación de la utopía: Las Misiones Jesuíticas del Paraguay*, Barcelona, Tusquets/Círculo Biblioteca del Nuevo Mundo 1492-1992, 1991.
- ESCOBAR**, Ticio, "El Barroco misionero: lo propio y lo ajeno", en *Un camino hacia la Arcadia. Arte en las Misiones Guaraníes del Paraguay* (catálogo de exposición), Asunción, 1995.
- ESCOBAR**, Ticio, *Interpretación de las artes visuales en el Paraguay*, 2 tomos, Asunción, CEPAG, 1982-1984.
- FRINGS**, Paul; **UBELMESSER**, Josef, *Paracuaria*, Mainz, Matthias Grünewald- Verlag, 1982.
- FURLONG**, S.J., Guillermo, *Nuestra Señora de los Milagros*, Bs.As., 1936.
- GAONA VELÁZQUEZ**, Isidora, "Presencia de los antiguos himnos guaraníes en la cultura misionera: el ejemplo de la Carta del Cabildo de San Nicolás al Gobernador Andonaegui (1753)", Prólogo de B.D. SUSTERSIC, en *IX Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, San Pablo, 2002.
- GARCIA**, Silvia, "Algunos aspectos de la religión popular correntina", en *Cultura Tradicional del Area del Paraná Medio*, Bs.As, Ministerio de Educación y Justicia, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología, Fundación Federico Guillermo Bracht, 1984, pp.269-281
- GADELHA**, Regina A.F. (ed.), *Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea*, São Paulo, EDUC, 1999, pp.131-149.
- GONZALEZ**, Ricardo, "Absorción selectiva y metabolización iconográfica en el arte colonial sudamericano", en *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires, 2008.
- GONZÁLEZ**, Ricardo, *Imágenes de la ciudad Capital. Arte en Buenos Aires en el Siglo XVIII*, La Plata, Editorial Minerva, 1998.
- ICOMOS- UNESCO**, *Las Misiones Jesuíticas del Guayrá*, Bs.As., Manrique Zago, 1993.
- LEONHARDT**, Carlos, "Datos Históricos sobre el teatro misional en la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay", en *Estudios* n° 26, Bs.As., enero 1924, pp. 46-59.
- LEONHARDT**, C., "El Padre Antonio Sepp, S.J. Insigne misionero de las Reducciones Guaraníticas del Paraguay", en *Estudios* n° 27, Bs.As., 1924, pp. 214-219; 286-295; 370-376; 451-453; ,en *Estudios* n° 28, Bs.As., 1925. pp. 54-58; 127-133; 327-329; 387-388.
- LEONHARDT**, Carlos, "La música y el teatro en el tiempo de los antiguos jesuitas de la Provincia de la Compañía de Jesús del Paraguay", en *Estudios* n° 26, Bs.As., 1924, páginas 128-133 y 203-214.
- MARTINI**, Mónica P., *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Situaciones Adversas y malas interpretaciones*, Bs.As., PRHISCO-CONICET, 1993.
- MARTINI**, Monica P., "La imagen del diablo en las reducciones guaraníes", en *Investigaciones y Ensayos*, n° 40, Bs.As., Academia Nacional de la Historia, 1990, pp. 335-360.
- MELIÁ**, Bartolomeu, *El Guaraní Conquistado y Reducido*, Asunción, Ensayos de Etnohistoria, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, CEADUC, 1988.
- MELIÁ**, Bartolomeu, *El Guaraní, experiencia religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción del Paraguay, CEADUC-CEPAG, 1991.
- MELIÁ**, Bartolomeu, *Historia inacabada, futuro incierto*, VII Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, Asunción, Universidad Católica, ISEHF, CEPAG, 2002.
- MELIÁ**, Bartomeu, *La lengua guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura*, Madrid, Mapfre, 1992
- MELIÁ**, Bartomeu, *La lengua guaraní del Paraguay colonial*, Asunción, CEPAG, 2003.
- MELIÁ**, Bartomeu, "La Tierra-sin-Mal de los Guaraní. Economía y Profecía", en *América Indígena*, vol. XLIX, núm. 3, julio-septiembre de 1989.
- MELIÁ**, Bartomeu; **NAGEL**, Liane Maria, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica*, Santo Angelo, CEPAG, Asunción; URI, 1995
- MELIÁ**, Bartomeu, *Una Nación, dos culturas*, Asunción, RP ediciones-CEPAG, 1993.

- MELIÁ**, Bartomeu; **SAUL**, Marcos Vinicios de Almeida; **MURARO**, Valmir Francisco, *O Guarani. Uma bibliografia etnológica*, Santo Angelo, FUNDAMES / Centro de Cultura Missioneira- Fundacao Nacional próMemória, 1987.
- MELIÁ**, Bartomeu, *Textos sociales de la primitiva iglesia paraguaya*, Acción n° 3, agosto de 1969, Asunción, citado en *Camino al chamané*.
- MÉTRAUX**, Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, París, Editions Gallimard, 1967.
- MILLONES**, Luis (comp.), *El retorno de las huacas, Estudios y Documentos sobre el Taki Onqoy, Siglo XVI*, Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos) – SPP (Sociedad Peruana de Psicoanálisis), 1990.
- MILLONES**, Luis, *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*, Lima, Instituto Indigenista Peruano, 1967.
- MILLONES**, Luis, *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales*, Bs.As., Editorial Biblos.
- MOLINA**, Cristóbal de, *Relación de las Fábulas I Ritos de los Ingas hecha por Cristóbal de Molina, Cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, del El Hospital de los naturales de la ciudad de Cuzco, dirigida al Reverendísimo Señor Obispo Don Sebastián de El Artaum, del Consejo de su Majestad*, en **MOLINA**, Cristóbal de; **ALBORNOZ**, Cristóbal de, *Fábulas y mitos de los incas*, Madrid, Historia 16, Colección Crónicas de América, 48 (Edición de Enrique Urbano y Pierre Duviols), 1989.
- MORENO CHA**, Ercilia, "Semana Santa en Yavi", en *Cuadernos del I.N.A.*, Bs.As., 1969.
- MÜLLER**, Franz, *Etnografía de los guaraní del Alto Paraná*, Rosario, 1989.
- MURPHY**, James J., *La Retórica en la Edad Media: Historia de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- NECKER**, Luis, *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains. Les premières reductions du Paraguay (1580-1800)*, París, Ed. Anthropos, 1979.
- NEGRO**, Sandra; **MARZAL**, Manuel, *Un reino en la frontera de las misiones jesuíticas den la América colonial*, San Miguel (Perú), Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- NIMUENDAJU**, Curt (UNKEL), *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978.
- ONG**, Walter J., *Oralidad y escritura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- O'MALLEY**, John, *Los Primeros Jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero, Sal Terrae, 1993.
- PADRÓN FAVRE**, Oscar , *Ocaso de un Pueblo Indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*, Montevideo, Editorial Fin de Siglo, 1996.
- PAGE**, Carlos, (ed.) *Educación y Evangelización. La experiencia de un Mundo Mejor*, X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2005.
- PERASSO**, José A.; **VERA**, Jorge, *La cultura guaraní en el Paraguay contemporáneo (etnografía ava- kue- Chiripa)*, Asunción, RP ediciones, 1987.
- PERASSO**, José A., *Ava Guayra Kambi (notas sobre la etnografía de los avá-kue-chiripá del Paraguay Oriental*, Asunción, centro de Estudios Sociales, 1986.
- PÉREZ ACOSTA**, S.J., Fernando, *Misiones del Paraguay. Recuerdos históricos de una vida feliz entre los indios Guaraníes*, España, Lloréns Castelló, Palamós, 1920.
- RELA**, Walter, *El teatro Jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina. Siglos XVI-XVIII*, Montevideo, Universidad Católica del Uruguay, 1990.
- RIBERA**, Adolfo Luis; **SCHENONE**, Héctor H, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, Bs.As., Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1948.
- SCHADEN**, Egon, *Aspectos Fundamentales de la Cultura guaraní*, Asunción, Universidad Católica-Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1998.
- SCHADEN**, Egon, "Notas sobre la vida y la obra de Curt Nimuendajú", en **NIMUENDAJÚ**, Curt, *Los mitos de creación y destrucción del mundo*, Serie Antropológica I, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, 1978.

- SCHADEN, Egon, "Nota preliminar" en CADOGAN, Leon, *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XVI, 1992.
- SCHENONE, Héctor H., *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, Bs.As., Fundación Tarea, 1992.
- SCHENONE, Héctor H., *Iconografía del arte colonial. Jesucristo*, Bs.As., Fundación Tarea, 1998.
- SCHENONE, Héctor H., "Imaginería", en ACADEMIA NACIONAL DE BELLAS ARTES, *Historia General del Arte en la Argentina*, Bs.As., Tomo I, 1983, pp. 279-346.
- SCHENONE, Héctor H., "Retablos y púlpitos" en ACADEMIA NACIONAL DE BELLAS ARTES, *Historia General del Arte en la Argentina*, Bs.As., Tomo I, 1983, pp. 211-277.
- SERVENTI, María Cristina, *La gestación del arte jesuítico-guaraní en la etapa inicial de las reducciones de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (1610-1641)*, Tesis Doctoral, FFyL-UBA, 2008.
- SUSNIK, Branislava, *El Indio Colonial del Paraguay. I. El guaraní Colonial*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1965.
- SUSNIK, Branislava, *Los Aborígenes del Paraguay. IV. Cultura material*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1982.
- SUSNIK, Branislava, *Los Aborígenes del Paraguay. VI. Aproximación a las creencias de los indígenas*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1984-85.
- SUSNIK, Branislava; CHASE-SADI, Miguel, *Los indios del Paraguay*, Madrid, Fundación Mapfre, 1995.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, *Templos jesuítico-guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas*, Bs.As., UBA, FFyL, Inst. de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró", Serie Monográfica número 3, 1999.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "Aproximación a la imaginería misionera de los guaraníes, moxos y chiquitos". *V Encuentro Internacional sobre Preservación del Patrimonio Histórico y Urbano del Oriente Boliviano, territorio de Moxos y Chiquitos*. Universidad Católica, 1997.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "Presencia de una imagen hispano-bizantina en América", en *Anuario*, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, N° 18, 1991.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "Componentes míticos americanos en el arte jesuítico guaraní", en *Las Artes en el debate del Quinto Centenario. IV Jornadas de Teoría e Historia de las Artes*. CAIA, Bs.As., Facultad de Filosofía y Letras- UBA, 1992, pp.225-231.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "Crónica del desplome y la reconstrucción de la cúpula de Trinidad", en *Simposio Nacional de Estudos Missioneiros*, Santa Rosa, Brasil, 1995
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "El pleito de Trinidad y Jesús por la calera de Itaendy", en *V Jornadas Internacionales de Estudios Misioneros*, Montevideo, Uruguay, 1994.
- SUSTERSIC, Bozidar, Darko, *Imágenes jesuítico-guaraníes. La presencia y función de las imágenes en la sociedad de las Misiones: orígenes, estilos y autoría*, (en preparación)
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "Imaginería y patrimonio mueble", en ICOMOS-UNESCO, *Las Misiones Jesuíticas del Guayrá*, Bs.As., 1993. Cap. V, pp.154-183.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "José Brasanelli, escultor, pintor y arquitecto de las Misiones Jesuíticas Guaraníes", en *Jornadas de la Organización de Universidades Católicas de América Latina (ODUCAL)*, septiembre de 1992, Tomo II, pp.267-277
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "José Brasanelli, su formación europea y el desarrollo de su arte en las misiones guaraníes", en *Estudios e Investigaciones*. Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró". n.9, Bs.As., Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1997.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "José Brasanelli y las posibilidades de reconstrucción de su trayectoria biográfica y artística", en *Simposio Nacional de Estudos Missioneiros*, Santa Rosa, Brasil, 1995.
- SUSTERSIC, Bozidar Darko, "La escultura en el Río de la Plata durante el período colonial", en GUTIÉRREZ, Ramón (Dirección), *Pintura y Escultura y Artes útiles en Iberoamérica, 1500-1825*, Madrid, Cátedra, 1995, cap.XV.

- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "Las artes plásticas y la música en las misiones según el testimonio del friso de trinidad", en *VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-CONICET, facultad de Humanidades-UNNE, 1998, pp. 583-603.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko , "La iglesia barroca de Trinidad y su friso de ángeles músicos (o la búsqueda de una estética del arte americano)", en *Arte y Poder. V Jornadas de Teoría e Historia de las Artes*, CAIA, Bs.As., Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1993, pp.380-389.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "La presencia americana en la arquitectura jesuítica guaraní", en *49º Congreso Internacional de Americanistas*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1997.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "María Luna y las maracas del friso de Trinidad. Un ensayo de interpretación de las artes visuales en las Misiones de guaraníes", en MELIÁ, Bartomeu S.J., (ed), *Historia inacabada, futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas, Encarnación, Paraguay, 2000*, Asunción, 2004, pp. 357-391.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "Misiones Jesuíticas Guaraníes. Reservorio cultural Americano", en *Carolina Nueva Hera*, 1992, n.6, pp.7-13; n.7, pp.30-35.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "Problemas metodológicos del arte jesuítico-guaraní", en *Estudios e Investigaciones*. Instituto de Teoría e Historia del Arte, Julio Payró, nº 7, Bs.As., Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1997, (aprobado por referato.)
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "Pueblos indígenas y jesuitas en el surgimiento de las nuevas culturas sudamericanas", en *Primer Encuentro del Mercosur. Patrimonio Jesuítico*, Buenos Aires, Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio. Argentina, agosto 1997. (En prensa).
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "Presencia americana en el arte jesuítico-guaraní", en GADELHA, Regina A.F. (ed), *Missoes Guaraní, Impacto na sociedade contemporânea*, Sao Paulo, EDUC, 1999, pp. 149-173.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "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 Payró, n.6, Bs.As., Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1996, pp.23-42.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "Una antigua devoción misionera que perdura en el tiempo, el Señor Yacente de Corrientes", en *El Arte entre lo público y lo privado. VI Jornadas de Teoría e Historia de las Artes*, CAIA, Bs.As., Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1995, pp.51-62
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko; **SERVENTI**, Cristina, "La función de las imágenes durante las primeras décadas de la labor misional, testimonios del Paraná, del Tapé y del Guayrá". VI Jornadas Internacionales sobre las Missoes Jesuíticas, *As Missoes Jesuitas del Guayrá*, UNIOESTE, Mariscal Cândido Rondón, Octubre de 1996.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "El insigne artífice 'José Brasanelli'. Su participación en la conformación de un nuevo lenguaje figurativo en las misiones jesuíticas-guaraníes", en *Barroco Iberoamericano: Territorio, Arte, Sociedad*, Dir.: Ana María Aranda, Ramón Gutiérrez, Arsenio Moreno, Fernando Quiles, Sevilla, Ediciones Giralda, 2001, pp. 623-643.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, „El arte guaraní de las misiones jesuíticas y franciscanas en la colección de Nicolás Darío Latourette BO", en *El Barroco en el Mundo Guaraní, Colección Laurette Bo* (catálogo de exposición), Asunción, 2004. pp. 41-60.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "Tres utopías del mundo colonial: la utopía guaraní, la utopía jesuítica y la utopía de los encomenderos" en *Educación y evangelización. La experiencia de un Mundo Mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas, Córdoba*, Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y tecnológica, 2005, pp. 183-189..
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, "Las imágenes de las misiones jesuítico-guaraníes" en *Espacios de crítica y producción*, Bs.As., FFyL-UBA, junio 2007, Nº 34, pp. 49-64.
- SUSTERSIC**, Bozidar Darko, „La escultura en las misiones jesuítico-guaraníes. Sus orígenes autóctonos y su desarrollo en el siglo XVII", en *Patrimonio jesuítico. La Compañía de Jesús en*

América. La construcción de un espacio", Bs.As. Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio, 2007, pp. 7-19.

SUSTERSIC, Bozidar Darko, "Aceptaciones y rechazos de las imágenes guaraníes en las iglesias de 'blancos'. Análisis e historia de una poco reconocida alteridad", en MATURO, Graciela (ed.) *El humanismo indiano. Letras conocidas hispanoamericanas del Cono Sur*, Bs.As. Universidad Católica, 2004, pp. 203-216.