



BARTOMEU MELIÀ

EL GUARANÍ  
CONQUISTADO  
Y REDUCIDO

ENSAYOS DE ETNOHISTORIA

Biblioteca Paraguaya de Antropología -





**BIBLIOTECA PARAGUAYA DE ANTROPOLOGIA**

**Director: ADRIANO IRALA BURGOS**

**Volumen V**

Publicado por CEADUC

Centro de Estudios Antropológicos de la  
Universidad Católica "N. S. de la Asunción"

Casilla 1718 – Asunción, Paraguay

BARTOMEU MELIÀ

# EL GUARANÍ CONQUISTADO Y REDUCIDO

ENSAYOS DE ETNOHISTORIA

Cuarta edición

BIBLIOTECA PARAGUAYA DE ANTROPOLOGÍA - VOL. V  
CEADUC - CEPAG

Asunción del Paraguay  
1997

Primera edición: mayo 1986  
Segunda edición: marzo 1988  
Tercera edición: agosto 1993 (reimpresión)  
Cuarta edición: abril 1997 (reimpresión)

Tapa: Miguel Chase-Sardi

Centro de Estudios Antropológicos.  
Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"  
Independencia Nacional y Comuneros "Tel.: 446 251.

Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch"  
Calle Francisco Martín Barrios 2256  
Casilla de Correo 1072  
Asunción del Paraguay  
Tel.: (021) 333 962; Fax: (595 21) 300 033

Distribuidora Montoya S.J.  
Calle Vice Pte. Sánchez 612  
Tel.: (595 21) 24 162; Fax: (595 21) 211 549

Hecho el depósito que marca la ley.  
Derechos reservados conforme a la ley

Impreso en el Paraguay  
Printed in Paraguay

*Al meu pare Pau*

*León Cadogan, xe mandu'ahap*



## A MANERA DE PROLOGO

*La iniciativa de reproducir los artículos que Bartomeu Melià ha publicado en nuestro medio durante su estancia aquí, y después, en estos años de "presencia en la ausencia", ha sido de gran significación para un grupo de sus amigos y colaboradores; en especial para el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, enriquecido notoriamente con sus reflexiones y sus críticas, con sus investigaciones teóricas y de campo.*

*El padre Melià es autor profundo y creativo, que tiene la capacidad de dejarse interrogar y de dar entrada a nuevos caminos, o de rescatar valiosas sendas perdidas de nuestra historia.*

*El ha vivido plenamente en el Paraguay, y encontrado su "guaranidad", a través de sus años de estudio de la lengua guaraní e historia paraguaya (1954 - 58), aprendiendo con el eminente León Cadogan, y sobre todo sentándose en los "fogones" de los Mbyá, en Caaguazú o en algún monte del Monday. El reunir sus escritos era una tarea ineludible para quienes como él están imbuidos de un genuino interés en ampliar y difundir los conocimientos de nuestras raíces culturales.*

*Gracias a Melià se abren posibilidades diferentes de abordar nuestro pasado a través de la relectura e interpretación crítica de los hechos históricos. Para acceder a un estudio crítico es necesario ante todo disponer de las fuentes documentales debidamente sistematizadas y organizadas, una infraestructura técnica que recoja una documentación básica y la organice de una manera aprovechable. Melià ha escrito: "El intelectual paraguayo, desprovisto de referencias documentales sólidas, llega a sentirse exiliado en su propia tierra, estando alejado como está de la posibilidad de acceder al conocimiento real de sus propios procesos culturales".*

*Melià ha escrito y publicado en Asunción, desde el año 1969 hasta 1976. Sus escritos aparecieron en la revista Acción, de la cual fue Director (1969-1975), en los diarios ABC Color y La Tribuna, en Estudios Paraguayos, revista de la Universidad Católica, de la cual fue miembro fundador y primer Director. También ha publicado diversos trabajos en el*

**Suplemento Antropológico, del que fue también director desde 1970 al 76. Ocupó igualmente la Presidencia del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC).**

*El padre Melià, como hombre de Iglesia, está comprometido en construir una Iglesia inserta en una comunidad cultural concreta, proponiendo a un Cristo presente y actuante en la historia. Decía en **Un Evangelio concreto para el Paraguay**: ‘También en la Iglesia del Paraguay falta una tradición de pensamiento y análisis cultural; la Iglesia necesita conocer más y mejor al pueblo paraguayo, no sólo en su cultura general, sino incluso en su especificidad de pueblo católico con una historia y modo de ser religioso que le son propios. La Iglesia del Paraguay no tiene una historia escrita, no ya crítica, pero ni siquiera básica, de su presencia y acción en el Paraguay’ (1).*

*Los trabajos reunidos aquí arrojan luz sobre la etnohistoria guaraní pre-colonial, pre-reduccional. Una historiografía crítica de las famosas **Reducciones Jesuíticas** en sí y de su entorno o matriz: la colonia. Nos hablan del **ñande reko**, de la danza ritual, de la poligamia tradicional que en ‘el modo de ser guaraní’ aparece como práctica propiamente cultural, la cual, es al mismo tiempo práctica política, expresión de su antigua identidad étnica. Este “modo de ser” está ligado esencialmente al modo como los indios viven su espacio geográfico y sus costumbres.*

*El autor expone conceptos referentes al proyecto reduccional como “espacio anticolonial”, “un espacio de libertad reducida”. La reducción no era fundamentalmente un instrumento de control, constituía una mediación civilizatoria: en el Paraguay, la diferencia entre un indígena reducido y otro era la posesión de la ‘cuña’, un hacha de hierro que permitía al plantador pasar a la edad de hierro, a la agricultura, a la sociedad urbana, lo cual significaba un salto civilizatorio importante (2).*

*La religión guaraní otorgaba a su pueblo el **ñande reko**, su identidad, su naturaleza, sus concepciones culturales. Es una religión profundamente itinerante, peregrina y de búsqueda de la “tierra sin mal” (yvvy marane’ỹ).*

*Melià nos dice en uno de los artículos aquí compilados: “Los guaraníes se han reducido a vida ‘política y humana’ con relativa facilidad porque la comunidad precolonial era ya una sociedad impregnada de una*

---

(1) Melià, B. *Acción* 29: 14.

(2) Dussel, E. “Las reducciones, un modelo evangelizadorio y un control hegemónico”, *Christus* 46, 551 (México 1981): 21.



*peculiar lógica socio-religiosa, un pensamiento simbólico y bien estructurado y una religión que vivía en un amplio e intenso ritual, el sacramento de la vida perfecta en la 'tierra sin males', hacia la cual la comunidad guaraní, a veces incluso con marchas y traslados físicos, está en continua búsqueda".*

*Queremos indicar algo respecto a lo que denominaremos "estructura del libro". Hay que considerar que se trata de una compilación, y, que los artículos, naturalmente, no fueron escritos en función de un libro. Melià nos propuso un esquema, que sirvió para reunir sus escritos dentro de ciertas secuencias. Destacamos que muchos de los conceptos o temáticas son tratados en más de un artículo. Esas repeticiones, en nuestra opinión, más bien favorecen la comprensión del tema, lo replantean y lo reubican en diferentes discursos expositivos. Es una hermenéutica de espiral donde se evita el círculo vicioso.*

*Por último, comentemos que los escritos que se nos presentan en este libro, no sólo se sitúan históricamente en el proceso colonial, sino que tienen la virtud de remitirnos a nuestra conducta etnocéntrica. Actitud ésta aún hoy fuertemente arraigada en nuestra realidad como prolongación de aquel colonialismo aparentemente superado y todavía larvado.*

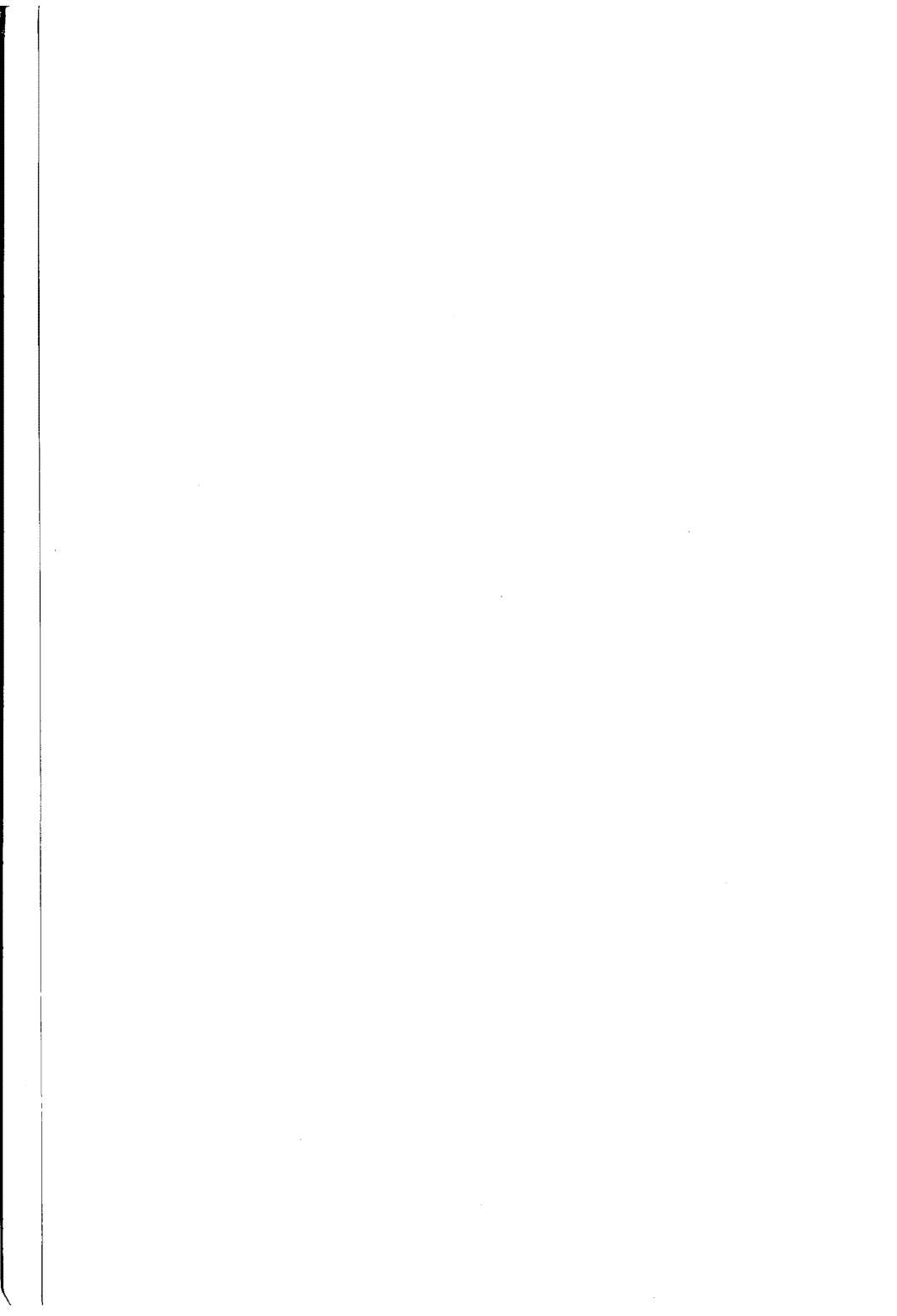
*Bartomeu Melià, hoy, forma parte de lo que se ha denominado el Paraguay peregrino. Sigue trabajando por el Paraguay. Si lo tuviéramos entre nosotros, estas páginas estarían demás puesto que su sola presencia lo rebasaría todo. Por ahora el mundo es muy ancho para él donde encuentra mucho por andar, buscando "las palabras hermosas primeras, palabras fundamentales, palabras perdurables". Modo, también, de su permanente presencia en el Paraguay.*

*En una de sus clases de "Introducción al Paraguay", nos decía: "El hombre es hombre porque ha recibido la Palabra, pero a su vez es dueño de la Palabra, su misión es hacer la Palabra".*

*Así como el Guaraní necesita caminar, Bartomeu Melià se desplaza (oguatá) constantemente "por caminos no señalados". Rescatar el verbo, restituirlo, hacer escuchar la voz, las palabras que sabemos —las nuestras— es la misión de este hombre "conquistado por la lengua guaraní".*

**Demetrio Gustavo Núñez Gómez**

*Asunción, enero de 1986*



## INTRODUCCION

Llevado como de la mano por don León Cadogan, ese nuestro grande maestro de la cultura guaraní, fui introducido en 1969 a una cierta convivencia con los Mbyá-Guaraní de Caaguasú, aquella luminosa región del Mba'everá de las crónicas jesuíticas. Llegué después hasta los Chiripá del Alto Paraná y pasé tiempos con los Paĩ-Tavyterã del Amambay. Esa modesta experiencia con tribus de Guaraní actuales iba a determinar profundamente, creo poder decir, mi visión de los Guaraní que por entonces sólo conocía a través de la historiografía y de mis estudios de la lengua.

El Guaraní "conquistado" de la historiografía colonial y, no menos, el Guaraní "reducido" de la documentación jesuítica se me salían de los estereotipos más consagrados; lo que había leído no siempre combinaba con lo que estaba viendo y viviendo. Sentía una grande distancia entre el Guaraní del documento y el Guaraní de la vida actual, una distancia que la simple diferencia de tiempo no me sabría explicar. Miraba a los Guaraní con quienes me era dado tratar con cierta familiaridad y un poco como de casa, con ojos históricos, pero al mismo tiempo no podía dejar de leerlos históricamente sin la impresión reciente de un rostro conocido, de una noche de danza ritual, de un camino andado por la selva o de la conversación con un chamán en cuya casa me hospedara. Del pasado traía preguntas para el presente, pero este presente de los Guaraní me obligaba a revisar el pasado, ese pasado de mi gente conquistadora y reductora que al fin era yo mismo.

De esta especie de tensión interior nacieron la mayoría de los asuntos aquí expuestos. En un sentido amplio se trata de etno-historia, y no porque estos ensayos históricos se refieran a una etnia —que esto no sería todavía etnohistoria—, sino porque hice un cierto esfuerzo por ver la historia de la nación guaraní desde sus propias categorías o, por lo menos, ya que no podía prometerme tanto, desde las cuestiones que su vida levantaba en mí. En resumen, le iba haciendo a la historia preguntas antropológicas y procuraba las respuestas en la memoria tradicional de un pueblo guaraní todavía contemporáneo.

En 1976, por una de esas insondables providencias, me hicieron salir del Paraguay, pero puedo decir que aquel exilio no me fue ni trans-tierra

ni extrañamiento. En todos estos años todo me ha sido tierra guaraní. He mantenido contactos con los Kayová del Mato Grosso, me he encontrado con cierta frecuencia con los Guaraní del Iguatemí, que son los mismos Chiripá llamados también Nandeva, y he estado con los Mbyá, asentados en los más insólitos parajes, en la provincia de Misiones argentinas, en Rio Grande do Sul y hasta el litoral paulista. He sentido sus problemas y he procurado estar junto a sus luchas por un pedazo de tierra donde puedan vivir en paz y ser ellos mismos, profiriendo sin cesar sus “buenas hermosas palabras”.

Pero he reencontrado a los Guaraní en esos otros espacios donde ellos, sabiamente analfabetos, desde antiguo marcan presencia importante: en los libros de las bibliotecas, en los manuscritos de los archivos, en los estudios de un departamento de antropología, en las discusiones de un proyecto indigenista, en las reflexiones de la misión e incluso en las creaciones literarias. Se puede hablar de una fascinación mítica por lo guaraní.

Fueron éstas y otras circunstancias las que motivaron estos escritos, cuyos temas y estilos dependen mucho de la ocasión que los vio surgir, pero que al fin resultan en un conjunto relativamente homogéneo, creo, por la forma etnohistórica como son tratados.

Muchos de estos trabajos fueron divulgados fuera del Paraguay en publicaciones no siempre de fácil acceso. Y sin embargo, estas páginas tienen en el Paraguay sus raíces más profundas y a él tenían que retornar de algún modo. No podía, pues, negarme al pedido de amigos que las querían más cercanas y menos dispersas.

Quiero agradecer en primerísimo lugar a Demetrio Núñez, compañero y hermano, de quien partió la idea de esta colectánea; juntó los textos, los releyó con sagacidad, corrigió las erratas que se habían deslizado en sus primeras ediciones, descubrió oscuridades e imprecisiones que debían ser subsanadas, confeccionó la bibliografía general... ¿Qué más? Haber hecho todo esto por carta, con una correspondencia minuciosa, exacta e incansable, que se ha prolongado por más de un año. El lector le deberá mucho y yo mucho más.

Están también los amigos del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, y no puedo olvidar a su presidente, Adriano Irala Burgos, al coordinador de los primeros tiempos que siempre se nos hacen más heroicos, Miguel Chase Sardi, al padre Ramón Juste, hermano siempre. A todos los que han llevado adelante el proyecto, muchas gracias.

Miraguaí, Navidad de 1984

**ENTRADA COLONIAL  
Y APOCALIPSIS GUARANI**



## LA ENTRADA EN EL PARAGUAY DE LOS OTROS KARAI \*

La entrada de los españoles en el Paraguay de los Guaraní dio lugar a un proceso interesante de documentación etnográfica que refleja, ante todo, el modo particular de relación intersistemática establecida entre las dos sociedades.

La entrada de esos nuevos *karai* y la aventura semántica de esta denominación muestra hasta qué punto dos sociedades en contacto llegan a encontrarse en un campo de traducción posible en el que cada uno se dice a su modo, ideologiza lo que entiende o piensa entender del otro y eventualmente procura sacar provecho de esa traducción. Que la traducción se vuelva traición es también una posibilidad de donde derivan tantas ambigüedades, malentendidos y hasta agresiones.

En la documentación de la época prevalece la denominación de “cristiano” aplicada en general a los conquistadores. Es por esta razón principal por lo que la misma se ha mantenido aquí, y también por traducir un concepto socio-cultural y religioso significativo en la relación inter-étnica que comenzaba.

### Los Guaraní

Cuando los “cristianos” llegaron al lugar donde se haría la Asunción, se percataron rápidamente de la identidad étnica de estos que aquí se llamaban Carios, con los Carijós de la costa atlántica, ya tratados en la isla de Santa Catalina; con los Guaraní de las islas y los Chandules del litoral paranaense; con las gentes del cacique Yaguarón, de la confluencia del Paraguay y el Paraná unas 15 ó 20 leguas (1); identidad que pronto pudo extenderse a otras generaciones y parcialidades con las que se entraba en contacto río arriba —Tobatí, Guarambaré, Itatí—; al llegar a las serranías occidentales de allende al Chaco —Chiriguaná—; al caminar desde la costa atlántica hasta Asunción —Mbyasá— o al internarse por las regiones del Alto Paraná, en tierras de Guayrá y Tayaoba; al explorar misionalmente, ya bien entrado el siglo XVII, las cuencas del Paraná medio y el Uruguay, y la sierra, hasta salir de nuevo al Atlántico —Tape— (cf. Melià 1983: 43-44).

\* Publicado en *Contribuições à antropologia em homenagem a Egon Schaden*, São Paulo 1981, pp. 157-67.

(1) Cf. la carta de Ramírez (DHG I: 101).

La unidad guaraní viene apreciada sobre todo porque todos hablan la misma lengua, con pequeñas diferencias. Este hecho facilitó en diversas ocasiones los primeros contactos, ya que se encontraban entre los “cristianos” no pocos intérpretes que sabían la lengua, porque “náufragos” o perdidos, habían convivido con los Guaraní en sus aldeas.

A pesar, sin embargo, de la unidad lingüística y cultural guaraní, no se debe olvidar que se presentaban divididos en nucleaciones independientes, circunstancialmente enemigas, que los españoles conceptuaron como “provincias”, identificadas a veces con un cacique principal —Guarambaré, Guayrá, Tayaoba...— y compuestas de comunidades aldeas de estructura y dimensión variables.

Por otra parte, los Guaraní fueron “descubiertos” en tiempos y circunstancias diversas, que configuraron relaciones y reacciones de muy distinta índole; no se puede confundir, por ejemplo, el contacto de los “cristianos” con los Cario de la región de Asunción, en 1537, con el que se establecía por primera vez entre los jesuitas y los Tape hacia 1628; aun estando dentro de un único proceso colonial, hombres, métodos y perspectivas eran diferentes.

Aun así, hay que reconocer que la relación establecida por los “cristianos” con los Cario-Guaraní, a partir de la casa-fuerte de Asunción, tipificó un modo de contacto que puede considerarse paradigmático para toda la primera etapa colonial.

Domingo Martínez de Irala, en su relación de 1541, expone en términos muy significativos la situación creada:

“Tenemos de paz con vasallos de su majestad los indios guaraní si quier carios que viven treinta leguas alrededor de aquel puerto, los cuales sirven a los cristianos así con sus personas como con sus mujeres en todas las cosas del servicio necesarias, y han dado para el servicio de los cristianos setecientas mujeres para que les sirvan en sus casas y en sus rozas; por el trabajo de los cuales y porque Dios ha sido servido de ello principalmente se tiene tanta abundancia de mantenimientos, que no sólo hay para la gente que allí reside mas para más de otros tres mil hombres encima; siempre que se quiere hacer la guerra van en nuestra compañía mil indios en sus canoas; y si por tierra los queremos llevar, llevamos los más que queremos; con la ayuda de Dios y el servicio de estos indios havemos destruido muchas generaciones de otros in-



dios que no han sido amigos, especialmente a los agazes” (DHG II: 299-300).

La carta de un “fundador” de Asunción, el hermano Antonio Rodríguez, expresa un sentido parecido:

“Llegamos con mucha hambre y falta de mantenimientos... Iba por nuestro capitán un hombre llamado Salazar... y concluyóse que hiciese allí fortaleza... Y un hombre que llevábamos, que sabía la lengua, empezó a decir a aquellos gentiles (que como nos vieron, eran tantos sobre nos que cubrían la tierra), que nosotros éramos hijos de Dios y que les traíamos nuestras cosas, cuñas, cuchillos y anzuelos, y con esto holgaron y nos dejaron en paz hacer una fortaleza muy grande de maderos muy grandes, y así poco a poco hicimos una ciudad... de manera que se juntaron en ella 600 hombres. Los cuales vinieron a tanta ceguedad que pensaron que el precepto de “crescite et multiplicamini” era valioso, y así dándoles los gentiles sus hijas hinchieron la tierra de hijos, los cuales son muy hábiles y de gran ingenio. Estando en esta ciudad llamada Nuestra Señora de la Asunción por ser comenzada en este día, nos libró nuestro Señor de ahí a algún tiempo en el mismo día de unas traiciones que los gentiles nos hicieron, y plugo a Dios que fueron vencidos y dende adelante empezaron a temernos mucho” (Monumenta Brasiliae I: 474-75).

Como se ve, la relación hispano-guaraní, especialmente en el sitio de Asunción, se configuró sobre tres capítulos principales:

- la economía agrícola de los Guaraní, que aseguraba la abundancia de alimentos,
- el aprovechamiento de brazos de servicio, especialmente de mujeres, “criadas”, que en casa de los “cristianos” se tornaban madres de mestizos,
- la amistad con los Guaraní y la enemistad de éstos con los indios del complejo chaqueño-guaycurú, como instrumento de conquista, de sometimiento y hasta de destrucción de otras poblaciones indígenas.

Los relatos de los primeros contactos entre “cristianos” y Guaraní

exaltan con entusiasmo esa triple alianza en lo económico, lo social y lo político.

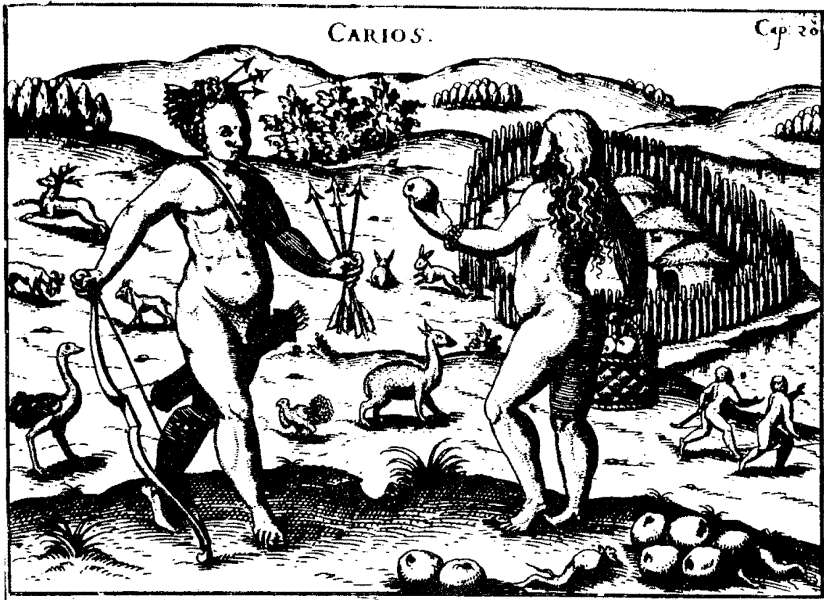
En efecto; Asunción se fundó junto a una chacra particularmente bien abastecida.

“Ahí nos dio Dios el Todopoderoso su gracia divina, que entre los susodichos Carios o Guaraní hallamos trigo turco o maíz y madiotín, batatas, mandioca-poropí, mandioca-pepirá, maní, bocajá [palmera coco] y otros alimentos más, también pescado y carne, venados, puercos del monte, aves-truces, ovejas indias, conejos, gallinas y gansos y otras salvajinas las que no puedo describir todas en esta vez. También hay en divina abundancia la miel de la cual se hace el vino; tienen también muchísimo algodón en la tierra” (2).

Que la economía de los Guaraní fuera esencialmente agrícola, en contraposición a la de la mayoría de pueblos chaqueños, que era de caza y recolección, debía configurar la estructura colonial del Paraguay de una manera decisiva, y consiguientemente su cristianismo. La íntima relación entre estructura económica y formas posibles de evangelización fue claramente percibida por los primeros misioneros; éstos pretendieron cambiar las estructuras económicas de ciertas etnias; o dejaron de evangelizar cuando el cambio parecía imposible (3).

Fue también característico del proceso colonial paraguayo el modo de unión de los “cristianos” con las mujeres de los Guaraní, lo que muy pronto, ya en el mismo siglo XVI, daba lugar a justificaciones ideológicas contrapuestas; se hablaba de “cuñadazgo”, como si entre “cristianos” e indios se hubiera sistematizado una relación de verdadero parentesco,

- 
- (2) Schmidl (1947:54). Los productos aquí descritos son esencialmente los mismos que le eran regalados a Alvar Núñez Cabeza cuando hacía camino desde Santa Catalina hasta Asunción (cf. Núñez Cabeza de Vaca 1971: 115, 121; Díaz de Gusmán 1969: 77). La fertilidad del Paraguay, sus cultivos y la paradisíaca variedad de sus frutos así como lo abundante de su fauna, fueron repetidamente objeto de maravillosas descripciones por parte de los “naturalistas” jesuitas, por ejemplo, y de los viajeros (cf. Furlong, G. *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires, 1948; Azara, Félix de. *Viajes por la América Meridional*. Madrid, 1969).
- (3) Cf. Núñez Cabeza de Vaca (1971: 147): “Estos indios (los Guaycurú) nunca están quedos de tres días arriba en un asiento; andan buscando la caza y monterías y pesquerías para sustentarse, y traen consigo sus mujeres e hijos, y deseoso el gobernador de atraerlos a nuestra santa fe católica, preguntó a los clérigos y religiosos si había manera para poder industrial y doctrinar aquellos indios. Y le respondieron que no podía ser, por no tener los indios asiento cierto...”.



1. La imagen europea de los Carios. “Estos Carios o Guaranís son gentes bajas y gruesas... las mujeres y los hombres andan completamente desnudos, como Dios el Todopoderoso los ha creado” (Schmidl 1947:54)  
 Grabado en la obra de U. Schmidl, *Vera historia admirandae cuiusdam navigationis...* Noribergae: Impensis Levini Hulsii, 1599.



2. El encuentro de los “cristianos” con los Guaraní de Lambaré “... quisimos ser sus amigos, pero de esto no quisieron hacer caso... cuando estuvimos cerca de ellos, hicimos estallar entonces nuestros arcabuces” (Schmidl 1947:57).  
 Grabado en la obra de U. Schmidl, *Vera historia...* (ver *supra*).



3. Mbyá-Guaraní del antiguo Mba'e Verá, en los montes de Caaguasú. "Tekotevẽ ñande rovatavy ñañemongarai uka haguã (es necesario ser imbécil para dejarse bautizar)" (Cadogan 1960: 148).  
Foto Melià.

pero también se denunciaba la “saca de mujeres”, las “rancheadas”, el “trueque de mujeres”, como si la mujer guaraní fuera tratada solamente como “pieza” esclava. Más aun, se puede preguntar si el tan comentado “paraíso de Mahoma” no era en realidad una sutil práctica de genocidio, destinada a acabar con los indios, como de hecho sucedió.

Por lo que toca a la amistad y asociación de los Guaraní con los cristianos, ello correspondía a la voluntad de expansión y búsqueda por parte de ambos.

“Los sobredichos Carios migran más lejos que ninguna nación que están en esta tierra en Río de la Plata (y no ha nación alguna) que sea mejor para ocuparla en las guerras por tierra y que pueda aguantar más que los sobredichos Carios” (Schmidl 1947: 55).

Cristianos y Guaraní no buscaban en realidad ni lo mismo ni del mismo modo. pero inicialmente se había creado la ilusión de la empresa común. Con aquella amistad los Guaraníes potenciaban sus ethos guerrero, teniendo ahora a su lado a los “cristianos” y a sus arcabuces, para dirigirlos contra sus tradicionales enemigos chaqueños (4).

Por su parte, los “cristianos” aumentaban su fuerza numérica y se aprovechaban de las virtudes de esos grandes “caminadores” que eran los Guaraní y de sus conocimientos del terreno. Los “cristianos” aliándose a los Guaraní, empero, elevaban su capacidad de destrucción, al mismo tiempo que podían justificarse moralmente, atribuyendo los excesos de crueldad que se daban en aquellas expediciones, a la ferocidad y barbarie de los Guaraní. Schmidl comenta que “los Carios son un pueblo así que cuantos ven o encuentran frente a ellos en la guerra deben morir todos; no tienen compasión con ningún ser humano” (Schmidl 1947: 59). El clérigo Martín González, aun denunciando la violencia de la marcha de Irala a través del Chaco en 1547-48, atribuye a los indios las escenas más crueles: “fuimos adelante destruyendo y matando todos los que topaban, lo cual, dado caso que los cristianos no lo hacían, los indios, que para su servicio llevaban, lo hacían, y ellos lo consentían y tenían por bueno” (CI II: 611).

Aliados con los “cristianos” los Guaraní introducían de hecho elementos extraños a la función social que hasta entonces había tenido entre ellos la guerra. Las entradas, la movilización y los desplazamientos se hacían ahora más frecuentes y duraderos. Los contingentes que hacían

---

(4) Cf. la guerra contra los Agaz (Schmidl 1947: 59) y la guerra contra los Guaycurú (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 130, 144).

reclutar los “cristianos” eran considerables —incluso de un millar y más de indios, según los datos más prudentes que ofrecen las fuentes documentales— y el desgaste y las muertes se hacían sentir en mayor proporción en las filas de los Guaraní.

Tal vez por estas razones, ciertos caciques se negaron a suministrar los auxiliares solicitados. Tal el caso de Aracaré. “El Aracaré públicamente iba diciendo a los indios que se volviesen y no fuesen con ellos a les enseñar el camino de las poblaciones de la tierra, porque los cristianos eran malos, y otras palabras muy malas y ásperas, con las cuales escandalizó a los indios” (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 150).

Los Guaraní, amigos y “vasallos”, se vieron pronto envueltos en acciones contra otros Guaraní “libres” que ya empezaban a rebelarse contra las insoportables exigencias de los “cristianos”. Las luchas entre parcialidades guaraní no eran ciertamente desconocidas —se sabe que la antropofagia ritual no se practicaba sólo con prisioneros de otras etnias, sino con prisioneros Guaraní (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 108, 125)— pero desde entonces aumentaron en magnitud y frecuencia y, sobre todo, salieron de las propias pautas culturales para adecuarse a las motivaciones extrañas de los “cristianos”. Las represalias contra Aracaré, su ajusticiamiento por la horca, la guerrilla promovida por su hermano Taberé y el sometimiento de éste, es un triste y significativo episodio de la ambigüedad en la que estaba entrando la “alianza hispano-guaraní” (5).

“La participación de los “acompañantes”, primeramente voluntaria, pero luego un gravamen por la continua saca de hombres de sus pueblos, influía en la desintegración de las antiguas comunidades, tanto económica que demográficamente” (Susnik 1965: 20).

Son un testimonio del grave deterioro que habían sufrido las relaciones entre “cristianos” y Guaraní, las continuas rebeliones de éstos durante todo el siglo XVI, más especialmente desde que comenzó el régimen de las encomiendas (Necker 1979: 249-54).

“Echar de la tierra a los cristianos”, se volvía con el tiempo un deseo explícito de los Guaraní, pero por entonces ya se manifestaban otros factores que actuarían contra ellos, siendo los principales la disminución demográfica y la desestructuración interna. Incluso la “conquista espiritual” del siglo XVII contribuyó a completar el proceso (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 150, 157; Schmidl 1947: 97).

(5) Núñez Cabeza de Vaca (1971: 157), Schmidl (1947: 76-77). Cf. Rubio (1942: 188-189), Moreno, F.R. *La ciudad de la Asunción*. Buenos Aires, pp. 87-92. 1926.

Hasta aquí se han examinado algunos aspectos de la relación entre “cristianos” e “indios”, lo que también ha servido para determinar cómo conceptuaron la realidad etnológica los “cristianos” de esta etapa exploratoria y conquistadora, y qué formas de comportamiento mutuo surgieron de aquellos primeros contactos, especialmente con los Guaraní.

### Los “cristianos”

Pero, ¿qué eran los “cristianos” para los indios?

Que los expedicionarios y conquistadores del Paraguay se autodenominaban y se conceptuaban a sí mismos como “cristianos”, aparece claramente en la documentación de la época. Los hechos iniciales de la entrada colonial en el Paraguay son identificados como obra y empresa de “cristianos”, a pesar de que lo que más frecuentemente se describe es cómo los “cristianos” saquean (Ramírez, DHG I: 99), entran a descubrir (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 150), buscan el camino de los metales (Irala, DHG II: 315), se hacen servir por los Cario y cuidar por sus mujeres (Schmidl 1947: 57-58), o simplemente hacen la guerra (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 159, 146).

Según la connotación semántica de la época, “cristiano” viene a ser un concepto étnico, más que religioso o ético, aunque no excluya estas notas. “Cristiano” se contrapone a “indio” o “natural”. “Cristianos” son ante todo los europeos, los “blancos” (6); con frecuencia aparece la especificación “cristianos españoles” (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 103, 120 y sgs), porque también están los “cristianos” portugueses o alemanes. Es “cristiano” cualquier persona no indígena. Un texto banal puede aclarar estos sentidos: “mataron los españoles y indios en obra de una hora muy grande cantidad de dorados, que hubo cristiano que mató él solo cuarenta dorados” (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 175).

Por analogía, se llamó alguna vez “cristianos” a indios que estaban al servicio de los “cristianos” y que, según la mentalidad indígena, se les habían asimilado. Irala, en enero de 1543, recoge la extraña noticia de que entre los Chané estaban “dos cristianos como nosotros, salvo que no tenían escopetas ni arcabuces ni vestidos como los nuestros ni tampoco tenían barbas...” —es decir, “cristianos” sin las características étnicas y culturales de los “cristianos”—; ahora bien, los tales “cristianos” resultan ser dos indios que “a ellos llaman cristianos por haber sido esclavos del dicho García”, aquel primer “cristiano” que había venido en una migración de Guaraní, desde Santa Catalina hasta las regiones andinas, por el año 1525 (Irala, DHG II: 317-318; cf. Rubio 1942: 41-45).

(6) Los “blancos” es un término que vemos, por ejemplo, en 1553, en *Monumenta Brasiliae* (I: 447).

Ciertamente fueron llamados también "cristianos" aquellos indios que, con el agua del bautismo, habían recibido un patronímico cristiano, al parecer el de su padrino o protector. En 1542, por ejemplo, por ser "cristianos y vasallos de Su Majestad" pedían amparo y ayuda contra los Guaycurú, "indios principales, los nombres de los cuales son: Pedro de Mendoza y Juan de Salazar Curipati, Francisco Ruiz Mayraru y Lorenzo Moquiraci, y Gonzalo Mayraru, y otros cristianos nuevamente convertidos" (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 130).

Por la misma época, estaban en "las labranzas y caseríos de los cristianos... mujeres de la generación de los guaraníes, cristianas nuevamente convertidas", que los Agaz venían a robar (Núñez Cabeza de Vaca 1971: 141).

Dada la extensión del nombre de cristiano a los indios, se impone la distinción entre "cristianos" y "cristianos nuevos". "Los cristianos de acá que allí están desbaratan todo, escandalizando mucho aquellos nuevos cristianos, porque no dejan a los pobres Indios mujer, ni hija, ni roza, ni red, ni cuña, ni esclavo, ni cosa buena que no les tomen y roben" (Antonio Rodrigues (1553), Monumenta Brasiliae I: 479).

La identificación semántica inicialmente presentada entre "cristiano" y "español" (o europeo blanco), condujo naturalmente a la mayor confusión, a medida especialmente que la estructura y comportamiento coloniales mostraban su violencia. "Han concebido los indios muy grande odio al nombre cristiano y tienen a los españoles por engañadores" (Susnik 1965: 30).

Misioneros posteriores resienten ese nexo fatal y así consideran ser ventaja el "encontrar [se] con los indios, que estuviesen menos acostumbrados a ver los vicios de los cristianos antiguos; y por consiguiente tuviesen menos aversión al cristianismo" (7).

La palabra guaraní con que los indios de esta lengua designaron a los "cristianos", ya desde los comienzos, fue la de *karaí* (8).

La aventura semántica del vocablo guaraní *karaí* ofrece no pocas analogías con el uso histórico y social del término "cristiano", aunque también divergencias por su misma connotación indígena.

(7) Lozano (1740), citado en Melià (1969 a, I: 77). Cf. ibid. otros textos similares.

(8) Para las palabras guaraníes se usará una ortografía moderna, la más generalizada actualmente y que presenta los fonemas con más distinción. Algunas veces, sin embargo, por fidelidad a las fuentes documentadas, se citará la grafía antigua.



Según una información del padre Anchieta (1584), podría haber sido en el Brasil donde comenzó la aplicación del término a los portugueses. “*Caraiba*... quiere decir como cosa santa o sobrenatural; y por esta causa pusieron este nombre a los portugueses, luego cuando vinieron, teniéndolos por cosa grande, como de otro mundo, por venir de tan lejos sobre las aguas. Estos mismos hechiceros...” (Cartas Jesuíticas III: 332).

A esta interpretación se adhiere mucho tiempo después el padre Dobrizhoffer, aunque modifica parcialmente sus connotaciones. “Los brasileños llamaban *carayba*, a quienes tienen virtud para hacer milagros, por donde dieron ese nombre a los europeos recientemente venidos, ya que veían aquellos artefactos, antes desconocidos por ellos y que les parecían superar las fuerzas de la naturaleza. De aquí que también los Guaraní, cuya lengua es muy parecida a la brasileña [entiéndase: tupí], a los españoles, así como a cualquier europeo, los llaman hasta hoy *caray*” (Dobrizhoffer 1784, II: 81; 1968, II: 79).

La asociación de los europeos con “dioses” o “chamanes” fue un fenómeno incluso frecuente en los primeros contactos que los indios de América tuvieron con aquellos.

Dentro del complejo étnico y cultural de los Tupí-Guaraní, “son *karaíba*, es decir chamanes dotados de un poder carismático excepcional, quienes han suscitado esos movimientos mesiánicos que, en numerosos casos, hicieron migrar a tribus enteras” (9).

En los primeros “cristianos” que entraron en los territorios de los Guaraní del Paraguay aparecía ciertamente una decidida voluntad de “migración”, que al principio puede haber sido interpretada como carisma de *karaí*. Alejo García, llegando de las costas del Brasil hasta atravesar todo el Chaco, dirigiendo o acompañando una migración guaraní, podría haber sido llamado *karaí*.

Esto no quiere decir necesariamente que todos los Guaraní del Paraguay hayan visto en los “cristianos” virtudes de *karaí*. Más probable es que hayan sido los mismos “cristianos” quienes, concedores de lo prestigioso del término, se hayan atribuido dicha denominación. El discurso con que se presentaron los primeros “cristianos” frente a Asunción, en la versión del hermano Antonio Rodrigues, muestra por analogía las pretensiones “divinas” de los recién llegados como recurso para hacerse

---

(9) Métraux (1967: 18). Cf. Métraux (1928 b: 79-93), sobre el modo de ser y las funciones de los chamanes entre los Tupinambá.

aceptar por los Guaraní. “Un hombre que llevábamos, que sabía la lengua, empezó a decir a aquellos gentiles... que nosotros éramos hijos de Dios...” (10).

En el primer catecismo de doctrina cristiana en guaraní que seguramente conoció ya una primera versión hacia 1586 y que era adoptado oficialmente en 1603, como catecismo traducido por fray Luis Bolaños, el término *karai* entraba como sinónimo de “cristiano” y de “bautizado” (11), uso sin duda ya generalizado por entonces. En dicho catecismo se hace decir al catecúmeno que los “no cristianos” —los “no *karai*”— solamente al “hacerse cristianos” —al “hacerse *karai*”—, son hijos de Dios hijos de *Tupá*. “Bautismo” es traducido por “aquello con lo que uno se hace *karai*”. Se llevó la sinonimia de “cristiano” y “bautizado” a cualquier acto de echar agua bendita a personas o cosas, y así “bendecir” equivalía a “hacer *karai*” y cualquier objeto “bendito” —imagen, agua, candelá, etc.— recibía la adjetivación de *karai*.

Sin embargo junto a este sentido religioso del término estaba y ha estado vigente el significado de *karai* para los “españoles”, los amos, los señores, los dueños y los patrones.

Consciente de toda la ambigüedad que el primer siglo de historia colonial había introducido en la palabra *karai*, el padre Antonio Ruiz de Montoya, el mejor conocedor de la lengua guaraní de aquellos tiempos, hace notar al respecto que *karai* es “astuto, mañoso. Vocablo con que honraron a sus hechizeros universalmente; y así lo aplicaron a los Españoles, y muy impropia y al nombre Christiano, y a cosas benditas, y así no usamos dél en estos sentidos” (Montoya 1639b: 90, v. —item *carai*).

Hay que señalar que el uso social del Paraguay colonial no siguió la propuesta lingüística de Montoya, y *karai* permaneció preñado de todas las contradicciones propias del proceso colonial, también “cristiano”.

(10) Monumenta Brasiliae (I: 474). La expresión “hijo de Dios”, usada por el intérprete, que podría ser uno de aquellos que habían convivido con los indios en la costa del Brasil, y por lo tanto conocedor del sentido religioso de los Guaraní, tal vez no haya sido *karai*, sino *tupã ra'y*, siendo *tupã* el término tupí-guaraní con el que los “cristianos” hicieron corresponder la palabra Dios, traducción que prevaleció hasta ahora. De todos modos, sin embargo, tendríamos la prueba de que los “cristianos” apelan a una nota religiosa para identificarse.

(11) AGI, Aud. de Charcas, 138, Carta del obispo Alonso Guerra a S.M., Santa Fe, 26 abril 1586.

Los indios, bautizándose tomaban nombre de *karai*, pero en realidad no entraban en la sociedad de los nuevos *karai*, quienes ya habían retenido para sí un significado exclusivo que no pensaban compartir con los otros; el de ser señor, el de merecer respeto, el de ser superior, y el de tener y poder exigir la sumisión y el trabajo necesarios para ello (12).

Al final de la etapa exploratoria, aquellos "cristianos" del principio ya habían renunciado a sus ilusiones migratorias de *karai*; ahora los *karai* se volvían ante todo encomenderos y a éstos los Guaraní ya no los acompañaban, sino que les tenían que estar sujetos.

- 
- (12) Cf. Cadogan (1960: 144-148). En la transformación semántica de las palabras "cristiano" y *karai*, se ha condensado toda una historia de discriminación contra el indio, como lo estudia Cadogan: "El que no sea un *cristiano* es, lógicamente, un ser sub-humano; no es *karai* (no fue bautizado, ni es descendiente de señores, de españoles), es sencillamente un *avá*, un palurdo, un *indio*... La peonada de los yerbales siempre los tuvo por animales por no haber sido bautizados (citando a Bertoni)". Los Guaraní tribales actuales tienen una idea muy clara de la discriminación de que son objeto. El mismo Cadogan cita algunos incidentes significativos: "A Remigio Benítez, dirigente del grupo de Mbyá radicados en Zanja Pytá (Depto. de Caaguasú), alguien abordó el mismo tema en mi presencia. 'Sí, dejarme bautizar, para que, cuando me vean pasar me señalen con el dedo y digan: Mirad aquel *avá* [indio] imbécil que se da aires de civilizado (oñembo-*karai*)! ¿Qué ganaron los de *Pa'ijha* y *Karuperá* (extintas misiones de la congregación del Verbo Divino)? Los patronos los estafan igual que a nosotros; los obrajeros meten sus bueyes en sus chacras sin pedirles permiso y sin pagarles un centimo de indemnización por los perjuicios que ocasionan; ningún *pa'í* (sacerdote católico) cuida de ellos cuando enferman, tampoco les defienden cuando los paraguayos les ultrajan... Tekoteve ñande rovatavy ñañemongaraí uka haguá (es necesario ser imbécil para dejarse bautizar)", *ibid.* 147-48.

**OBERA,**  
**UNA RESPUESTA PROFETICA CONTRA LA OPRESION COLONIAL \***

Los movimientos de resistencia activa contra la invasión y la dominación española por parte de los indios Guaraní fueron mucho más numerosos que lo que deja entender la historiografía tradicional, que habla sobre todo de "alianza hispano-guaraní" y de mestizaje. Entre 1537 y 1616 los documentos históricos registran nada menos que veinticinco rebeliones de los Guaraní contra la colonización española (Necker 1979: 249-54). Y lo curioso es que la mayoría de estos movimientos y rebeliones presentan una típica estructura profética.

El mismo año en que fue implantado formalmente en el Paraguay el sistema de la encomienda, en 1556, surge el primer movimiento mesiánico de que se tiene noticia documental; un movimiento que apela al revivalismo de la tradición religiosa guaraní.

"Tenemos nueva que 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 cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así perden los tristes la vida y el ánima" (CI 1877: 632).

Se refiere probablemente al mismo movimiento el conquistador Domingo Martínez, candidato a clérigo, en su carta del 2 de julio del mismo año de 1556.

"Son tan crédulos entre ellos que, con haber tanto tiempo que algunos de ellos son bautizados y vienen aquí cada día de

---

\* Texto de una conferencia pronunciada en el Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruiz de Montoya", de Posadas (RA) (16 set, 1980).

fiesta, si una vieja o un indio, el más malaventurado entre ellos, se levanta y dice que es Dios, o dice que no es bautizado si él no los bautiza, luego la tierra se despuebla toda para ir a él a se tornar a bautizar, o a oír su palabra como Dios. Y así ha acontecido, pocos días ha, que fue menester justicia en algunos de ellos, y luego la cosa cesa..." (CI 1877: 625-26)

El clérigo Martín González, enemistado con el obispo de la Torre desde la llegada misma de éste a Asunción, atribuye el levantamiento indígena a que el obispo "echó a los indios de la doctrina". Pero tanto en la carta de Martín González como en la de Domingo Martínez, el levantamiento surge en el contexto de una opresión que los indios consideran intolerable y a la que intentan responder ya sea con la resistencia pasiva al trabajo, ya con la huida al monte, a su libertad y a sus tradiciones.

El encomendero Martínez, por ejemplo, se desesperaba al ver que no conseguía que las indias trabajen tanto y como él quisiera. Despechado, achaca a las indias que "su gloria no es sino echar a perder a los cristianos, y destruir cuanto hay, sin más cuenta y razón, de que si les preguntan por ello, y dicen ellas erua (= herungua), que es como quien dice no sé, y sacarlas de allí, aunque lo sepan, después que dicen no, aunque las desuelen, es por demás" (CI 1877: 626).

"Viendo estos naturales sus trabajos no haber fin, antes ahora doblarse, este verano sé que se quieren ir de aquí, y estoy cierto que se irán más de dos mil...", escribía Martín González (CI 1877: 667).

Los fenómenos libertarios se dieron seguramente entre los Guaraní ya antes de la confrontación con el mundo colonial, siendo manifestación de la especial estructura del profetismo de los chamanes guaraní. Pero la dimensión contestataria sin duda se acentúa cuando los trabajos impuestos por el régimen colonial se hacen más continuos e insoportables; y muy concretamente a partir de la encomienda que es un sistema que pretende someter no sólo a los individuos (mujeres y esclavos), sino a las comunidades con sus caciques y familias. La teoría y la práctica de la encomienda se basa en un dominio político en vistas a la explotación económica.

Durante décadas los Guaraní cantarán la epopeya de su libertad amenazada en sus danzas de liberación; y la represión colonial será despiadada.

“El antiguo Paraguay habitado por los indios Guaraní fue durante dos siglos la tierra de elección de mesías y profetas indígenas. Ninguna otra región cuenta con tantos movimientos de liberación mística... Su multiplicación en el momento en que conquistadores y jesuitas establecen su dominación y se esfuerzan por destruir la antigua civilización, se explicaría por la desesperación que se apoderó de los Tupinambá y de los Guaraní. Esta desesperación los habría animado a escuchar a los profetas que se levantaban entre ellos y que les ofrecían como solución la huida hacia la tierra-sin-mal o la venida próxima de una edad de oro” (Métraux 1967: 23).

### Rebeliones guaraní contra la opresión colonial

Ya se ha hablado del levantamiento de 1556, el primero de carácter mesiánico del que se tiene noticia; había habido otros alzamientos, en 1539 y en 1543, pero en ellos este aspecto no está documentado (Necker 1979: 249-50).

En 1559, con el lema de “libertad y guerra sangrienta contra los españoles” se produce nueva rebelión en la comarca de Acahay o Acaraiba (Díaz de Guzmán 1943: Lib. III, Cap. VIII). En 1561 surge otra en el Guairá, acaudillada por “caciques poderosos de la provincia encomendados en la Asunción” (Díaz de Guzmán 1943: Lib. III, Cap. IX).

En 1568, “era grande la rebelión de la tierra” (Aguirre 1949-51, II: 169-70).

En 1569, durante el gobierno de Felipe de Cáceres, se tuvo que enviar nuevamente una expedición punitiva contra los rebelados de la zona de Acahay, y en 1570 otra al Guairá. Quienes promovían estas rebeliones eran precisamente indios yanaconas y de repartimiento que se habían enviado a los yerbales (Aguirre 1949-51, II: 177).

“Mandó Cáceres que no se envíen los indios Yanaconas ni de repartimiento a la yerba, porque estando bautizados hablan herejías y rebelan los demás indios” (Provisión del 30 de Diciembre de 1569) (Ibid.).

Los indios de la comarca de Yeruquisaba (que significa precisamente: lugar del canto y de la danza) y de la de Tanimbú, en la cuenca del Jejui, “estaban encomendados a los vecinos de la ciudad y volvían a sus idolatrías, profanando el santo bautismo que habían recibido”. Era el año de 1577 (Aguirre 1949-51, II: 195-96).

Un año después aparecía nueva rebelión que se dice instigada por los “payés” y “hechiceros”, quienes “con palabras heréticas infaman el santo bautismo y fe católica” (Aguirre 1949-51, II: 199).

Los indios de Acahay, Tebicuary y Yvyturusú se rebelaban otra vez en 1589.

“Por causa de ciertos cantores que con sus cantos los hacen cometer algunas ceremonias y ritos con que se apartan del servicio de Dios y no vienen a servir a sus encomenderos” (Aguirre 1949-51, II: 210).

En 1591 y 1592 se tuvo que acudir a la pacificación de los indios del Paraná (Aguirre 1949-51, II: 212). No querer trabajar para los españoles y al mismo tiempo reafirmar sus tradiciones religiosas amenazadas, son las dos principales características de las rebeliones indígenas, de las que se han enumerado aquí sólo algunas más significativas.

#### El resplandor de un profeta: Oberá

El levantamiento de Oberá en la región de Guarambaré, por el año de 1579, teniendo en cuenta cómo se procesaba la historia de la conquista española en tierras de los Guaraní, no es un caso aislado de resistencia contra la colonia. Más aun, puede considerarse como un paradigma de lo que fueron muchos de los movimientos de liberación guaraní.

La historia de Oberá es conocida fundamentalmente a través de los malos versos del arcediano Martín Barco de Centenera, quien dice haber actuado personalmente en la acción punitiva contra el principal seguidor de Oberá, Guayracá (Barco de Centenera 1602: Canto XX).

El Padre Pedro Lozano, años más tarde, al historiar la conquista del Paraguay no hace sino retomar, en prosa, los datos del poema de Centenera (Lozano 1873-75, III: 210-32).

Oberá aparece como indio bautizado que en uno de los pueblos de indios encomendados a los españoles habría escuchado las enseñanzas religiosas impartidas por el sacerdote Martín González. Intérprete de la opresión en que vivían los Guaraní, Oberá, con su rara elocuencia, verdadero señor de la palabra, ofrecía a su gente que “los libertaría de la sujeción de los españoles” (Ibid.: 211).

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.

La mano está temblando de escribillo,  
 mas cuento con verdad lo que decía  
 con loca presunción aquel diablillo,  
 que más que diablo en todo parecía.  
 Los indios comenzaron a seguillo  
 por todas las comarcas do venía,  
 atrajo mucha gente así de guerra,  
 con que daños hacía por la tierra.

Dejando, pues, su tierra y propio asiento,  
 la tierra adentro vino predicando:  
 no queda de indio algún repartimiento,  
 que no siga su voz y crudo mando.  
 Con este impío pregón y mal descuento  
 la tierra se va toda levantando,  
 no acude ya al servicio que solía,  
 que libertad a todos prometía.

Mandóles que cantasen y bailasen,  
 de suerte que otra cosa no hacían,  
 y como los pobretes 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. (\*)

---

Entre otros cantares que les hacía cantar, el más celebrado y ordinario, según alcancé a saber, era este: Obera, obera, obera, paytupa, yandebe, hiye, hiye, hiye, que quiere decir: "Resplandor, resplandor del padre, también Dios a nosotros, holguémonos, holguémonos, holguémonos": y yo les hice entrometiesen entre aquellas dos palabras paytupa, y la otra yandebe, que quiere decir "también" el dulce nombre de Jesús: por manera que de allí adelante cantaban, así: Obera, obera, paytupa Jesús, yandebe, hiye, hiye, hiye.





4. Cantor y profeta —*oporaíva*—, tradición viva entre los *Avá-katú-eté* (o Chiripá) del Mbaracayu y Alto Paraná. “Por causa de ciertos cantores que con sus cantos los hacen cometer algunas ceremonias y ritos .. y no vienen a servir a sus encomenderos” (Aguirre 1949-50, II. 210).  
Foto Chase-Sardi

Un hijo que éste tiene, se llamaba  
 por nombre Guiraró, que es palo amargo.  
 Del nombre Papa aqúeste se jactaba.  
 Con éste el padre, dice, "yo descargo  
 la gran obligación que a mí tocaba,  
 con darle de pontífice el encargo".  
 Este es el que viene bautizando,  
 y los nombres a todos trasmutando.

No quiero más decir de sus errores  
 de que andaba la tierra alborotada  
 en todo el Paraná, y sus alrededores;  
 y así se fue tras él de mano armada.  
 Mas como éste tenía corredores,  
 y gente puesta siempre en gran celada,  
 viendo la pujanza conocida  
 del enemigo, pónese en huida.

Esta fue la causa que estuviese  
 la tierra levantada, como estaba,  
 y que a servir al pueblo no viniese.

(Barco de Centenera 1602: Canto XX).

Oberá se presenta incluso con ciertos caracteres mesiánicos, divino por su origen y salvador de su pueblo por su misión. Se decía hijo verdadero de Dios, nacido de una virgen, encarnado para la liberación de su pueblo. Un cometa que había aparecido en el cielo por aquel tiempo, él decía tenerlo escondido bajo su poder, para que, oportunamente, abrasara con su fuego a los españoles. Su hijo Guyraró era su pontífice, "con cargo de que fuese borrando los nombres que a toda su nación habían impuesto los cristianos, y confiriéndoles con nuevo bautismo, nuevos nombres según sus antiguos ritos" (Lozano 1873-73, III: 212).

El movimiento se propagó tanto hacia el sur de Asunción, por el Paraná, como por el norte, hacia la cuenca del Ypané, donde estaban los Guarambarenses. Los Guaraní de Oberá cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante días.

Pero no solamente era la danza ritual guaraní la que hacían revivir para oponerse a la dominación cultural española que había llegado con otra religión. Para marcar su reacción contra el modo de ser colonial y sus

novedades la gente de Oberá llegó a hacer “sacrificio de una ternera, que... abrasaron 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” (Lozano 1873-75, III: 223).

El movimiento fue dominado por el general Juan de Garay, no sin la colaboración de algunos caciques partidarios de los españoles. Interesante es, sin embargo, que incluso cuatro mestizos, uno de ellos hijo de portugués, estaban enteramente del lado de Oberá y durante un tiempo intentaron mantener sus reivindicaciones mesiánicas (Ibid.: 228; Métraux 1967: 26).

Lozano da por concluida la rebelión cuando Oberá logra huir sin dejar rastros y los indios “se fueron poco a poco rindiendo, desampararon del todo a Oberá y se fueron reduciendo a servir a sus encomenderos, sin haber apenas quien rehusase admitir el yugo de la sujeción” (Lozano 1873-75, III: 229).

### Mesianismo y religión guaraní

En las rebeliones de los Guaraní, aparecen una serie de elementos de la religión guaraní, que nuevos datos históricos y estudios más modernos vendrán a confirmar como fundamentales.

Esto demostraría que la respuesta profética contra los abusos coloniales no es una simple rebelión contra la opresión y una liberación de esclavitud, sino más bien una afirmación de la identidad y una voluntad de autenticidad, permaneciendo en el modo de ser tradicional, específicamente religioso.

La religión guaraní en este caso no es instrumentalizada en vistas a la liberación, sino que es la forma que da sentido al movimiento. Más que una reacción es una búsqueda. De ahí la gratuidad de la danza ritual como expresión sin más de un modo de ser irreductible frente a la cultura del nuevo dominador.

Y esto a pesar de los elementos de sincretismo que se advierten en las manifestaciones de Oberá. El profetismo guaraní no depende de factores externos, aunque éstos pueden contribuir a formar las condiciones de su aparición. El profetismo guaraní se enraiza en la religión guaraní, en la que encuentra sus fundamentos míticos y las categorías para su expresión concreta e histórica. Por esta razón, en circunstancias y en tiempos y situa-

ciones diversos la estructura del profetismo guaraní presenta las mismas analogías fundamentales.

Ya en 1545 el sacerdote Francisco de Andrada, uno de los primeros en hablar específicamente de la religión de los Guaraní, había captado que “no adoraban cosa ninguna”, que eran supersticiosos y agoreros, y “todos ellos creían en los sueños” (DHG II: 415-16; cf. Bruno 1966, I: 160-61).

En 1594, el padre Alonso Barzana ofrecerá una de las primeras síntesis de religión guaraní, entre cuyas manifestaciones se perciben todavía los ecos de las rebeliones recientes.

“Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa... Esta propensión suya a obedecer a título de religión, ha causado que no sólo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros, pero indios criados entre los españoles, se hayan huido entre los de guerra, y unos llamándose **Papas**, otros llamándose Jesucristo, han hecho para sus torpezas monasterios de monjas quibus **abuntur**; y, hasta hoy, los que sirven y los que no sirven tienen sembrados mil agujeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen, de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras... Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que algunos mueren en ellos. La mayor parte de esta gente unos se han muerto de pestilencia, malos tratamientos y guerras y otra gran suma donde hay muchos millares, ha treinta años que está alzada contra esta ciudad y obedecen a sus hechiceros y no admiten Padres” (Barzana, en Furlong 1968: 93-94).

La religión guaraní aparece sacramentalizada en el canto y en la danza, bajo la inspiración chamánica. La “búsqueda de la tierra-sin-mal” habría dominado, hasta tiempos modernos, muchos movimientos migratorios de los Guaraní y es un tema mítico que tal vez estaba ya presente en los Guaraní del primer tiempo colonial; los chamanes, los “payés” y “hechiceros” según el vocabulario de la época, eran quienes, interpretando justamente la servidumbre colonial como el mayor mal concreto, organizaban la reacción y la rebelión contra dicho régimen, y esto a partir de la propia mitología y mediante la revitalización de los ritos tradicionales.

Tanto Barco de Centenera como el padre Lozano atribuyen la rebelión de Oberá a que éste habría reinterpretado en términos "subversivos" los sermones mal entendidos del padre Martín González, "clérigo idiota", según ellos (Barco de Centenera 1602: Canto XX; Lozano 1873-75, III: 210-211). Pero cuando se ve la rebelión de Oberá en un contexto histórico más amplio, aparecen otras raíces más profundas que explican su profetismo y la fuerza de su movimiento. Es en la tradición guaraní, en sus formas mitológicas y rituales, donde se estructura y de donde nace el movimiento profético como tal, y no en la tradición propiamente bíblica, aunque sin duda se pueden establecer analogías entre el profetismo guaraní y el bíblico. El remedo de ceremonias católicas en la acción de Oberá y de otros profetas guaraní son circunstanciales, pero no determinantes.

La rebelión, aunque autóctona, es sin duda una respuesta concreta a una forma bien determinada de dominación colonial, sobre todo la que se daba a través del trabajo exigido por la encomienda. Pero también es, y tal vez ante todo, un rechazo contra la forma de vida del dominador. Así como la dominación se había valido, para afirmarse, del bautismo y de la asimilación de formas de vida hispano-cristiana, la reacción anticolonial se manifestaría en la práctica de una especie de contrabautismo y en la vuelta a las tradiciones tribales las más características de la identidad y de la singularidad guaraní como eran las religiosas.

De ahí que en varios de los levantamientos citados, la rebelión contra la servidumbre y la encomienda vaya unida con la apostasía, que de hecho no es sino rechazar el nombre español que se les había impuesto, para tomar de nuevo un nombre guaraní. Aun hoy, entre los Guaraní, es función de los chamanes de más prestigio el poner nombre a la persona: y es que entre los Guaraní la persona no se llama de este u otro modo, sino que es su nombre. En los momentos de rebeldía anticolonial, el Guaraní tomaba conciencia de que su nombre español le había hecho perder su identidad, y por esto la insistencia de los chamanes por rebautizar a fin de reencontrar para cada uno su nombre y su ser verdadero.

Es significativo que en 1616 el indio Paytara, en una rebelión dirigida por él, "consiguió que dejasen los nombres españoles y mataran los perros, vacas y animales habidos de España, y que lo siguiesen a los bosques, abandonando el pueblo" (cit. por Susnik 1965: 222-24).

Ceremonias de des-bautismo aparecerán todavía con cierta frecuencia en los comienzos de las misiones jesuíticas, con lo que los "hechiceros" querían significar su oposición al régimen de las reducciones que se iban implantando (Montoya 1892: 234; 271).

## El ocaso guaraní

Toda la acción de Oberá puede ser considerada como un caso típico de profetismo guaraní que encuentra en la religión guaraní revitalizada la fuerza para su rebelión anticolonial.

Hay que reconocer que a fines del siglo XVI la conquista de los Guaraní por las armas estaba en un impase. Los Guaraní se rebelaban cada vez con más fuerza contra la dominación colonial. Los profetas surgían por doquier para levantarse contra la servidumbre de la encomienda, que aunque se decía cristiana, buscaba, no tanto almas, cuanto brazos de trabajo.

Sólo mudó el panorama cuando a fines del siglo XVI con los franciscanos y a principios del siglo XVII con los jesuitas, la evangelización de los Guaraní se intensificó y se sistematizó bajo la forma de reducciones.

Desde entonces hubo cada vez menos espacio para la manifestación chamánica y para los movimientos de liberación, ya que la religión guaraní fue atacada en su misma esencia.

Todavía surgiría algún nuevo Oberá, pero el “resplandor” guaraní estaba entrando en su ocaso hasta desaparecer casi por completo. Sólo es posible percibir algunos de sus destellos entre las nubes del atardecer colonial.

## LOS GUARANI DEL TAPE EN LA ETNOGRAFIA MISIONERA DEL SIGLO XVII \*

La entrada, el contacto y la relación de los jesuitas con los Guaraní, produjeron documentos donde están registrados importantes datos etnográficos. Ahora bien, esta etnografía, aun expresada en elementos dispersos y aparentemente insignificantes, implica una cierta sistematización, que podemos caracterizar como misionera y jesuítica. Se trata de hecho de una antropología aplicada a la "reducción".

La relación etnográfica se da dentro de un proceso histórico determinado; es un encuentro histórico de dos sistemas que se juzgan mutuamente.

De este encuentro sólo conocemos la versión histórica, la escrita, la jesuítica de hecho, pero aun en ella se puede establecer una hermenéutica que facilite su re-lectura.

Metodológicamente procederemos de la siguiente manera:

1. Levantamiento de fuentes documentales.
2. Relectura sistematizada de los datos etnográficos contenidos en las fuentes.
3. Valoración etnológica de la etnografía misionera.

Dado el cúmulo de información existente, el análisis se limitará esencialmente a la etnografía misionera de los Guaraní del Tape.

### 1. Levantamiento de fuentes documentales

#### 1.1. Historiografía jesuítica (Sucesión cronológica)

1605-1607 Rodrigues, P. Jerónimo.

"A missão dos Carijos - 1605 - 1607", en Leite, S.: *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo 1940, pp. 196-246.

\* Publicado en *Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. (Santa Rosa, 18-22 outubro 1977), pp. 113-17.

Se trata de notas de trabajo que simplemente anuncian temas de investigación.

- 1627 González de Santa Cruz, Pe. Roque.  
Carta del 15 de noviembre 1627, en la Carta Anua del P. Nicolás Mastrilli Durán, Córdoba, 12 nov. 1628; en **CA II**, pp. 373-76 y 383-84. Cf. bibliografía.
- 1633 Romero, Pe. Pedro.  
Carta anua de las misiones del Parana y Uruguay de la Comp.a de Jesus, del año de 1633, p.a el P.e Diego de Boroa de la Comp.a de Jesus, Provincial desta Provincia. San Nicolas, y mayo 16 de 1634, en **MCA III**, pp. 33-94.
- 1632-34 Boroa, Pe. Diego de.  
Anales de la Prov. del Paraguay, desde el año de 32 hasta el de 34, a Nro. Muy R.do Padre Mucio Vitheleschi Preposito General de la Comp.a de Jhs. Ms. en la Biblioteca de la Universidad de Granada (España), Caja A 40, ff 249-308.
- 1635 Ximenez, Pe. Francisco.  
Carta do Padre Francisco Ximenez para um superior, dando-lhe conta de uma entrada ao rio Tebicuary. Santa Teresa y febrero 4 de 1635, en **MCA III**, pp. 97-100.
- 1635 Romero, Pe. Pedro.  
Estado de las Reducciones del Paraná y Uruguay del año de 1634... Al Padre Diego de Boroa Prov.al desta Provincia... S.tos Martyres del Caro y abril 21 de 1635, en **MCA IV**, pp. 80-144.
- 1635 Dias Taño, Pe. Francisco.  
Carta del Padre Francisco Dias Taño para o superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções. Jesus Maria 26 de sep.bre de 1635, en **MCA III**, pp. 105-113.
- 1635 Mola, Pe. Pedro  
Carta do Padre Pedro Mola, ao superior da missão do Tape, Padre Pedro Romero sôbre o que se passara na Redução de Jesus Maria. Jesus M.a y octubre 22 de 1635, en **MCA III**, pp. 115-119.
- 1636 Oregio, Pe. Joseph  
Carta do Padre Joseph Oregio sôbre um índio, antropófago inveterado. Santa Ana, 20 de agosto 1636, en **MCA III**, pp. 29-30.



- 1637 Oregio, Joseph de  
Puntos para la carta annua de la reducion de S.ta Anna... de la Candela. y marzo 13 de 1637, en MCA IV, pp. 151-153.
- 1635-37 Boroa, Diego de  
Anales de la Provincia del Paraguay desde el año de 35. hasta el mes de Julio de 37 a nño muy R. do Padre Mucio Vitheleschi Preposito General de la Comp.a de Jesus. Córdoba, 13 de agosto de 1637, en CA II, pp. 439-775.
- (S.D.) Relacion de lo sucedido en las Reduciones de la Sierra y en especial en la de Jesus Maria despues del martirio del Venerable Pe. Xpual de Mendoça y de la muerte que dieron los hechiseros a muchos niños innocentes por causa de la fe, queriendo matar con ellos a los P.es que estavan en aquellas Reduciones, en MCA IV, pp. 252-282.
- 1639 Montoya, Antonio Ruiz de  
Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Madrid 1639 (2a. ed. Bilbao 1892).
- 1658 Informação em favor dos caciques da nação guarani, em que se prova ter avido sempre caciques... Cópia dos autos de informação, feita a pedimento do Padre Francisco Díaz Taño. 22 marzo 1658, en Bruxel (1958), pp. 82-112.
- 1699 Cópia de títulos de terras do Uruguai. Setiembre 9 de 1699, en MCA IV, pp. 31-58.

## 1.2. Etnografía antropológica guaraní

La etnografía de los Guaraní actuales, sobre todo la que se refiere a su cultura religiosa, es una importante fuente de información sobre el sistema guaraní. Principales autores que han documentado el sistema religioso guaraní son Nimuendajú y Cadogan.

## 2. Relectura de los datos etnográficos

Las informaciones etnográficas que aparecen en las fuentes documentales, cubren casi todos los aspectos de un cuestionario científico.

De los datos dispersos se puede intentar una sistematización propiamente etnológica, dada implícitamente en las mismas fuentes. Para ello hay que tener en cuenta:

- a) la perspectiva “misionera” que en realidad conforma una antropología aplicada que “da cuenta del número de gente i del modo como avemos de ir reduciendola”, CA II, p. 373.
- b) la especificidad cultural guaraní, y su irreductibilidad.

### 2.1. Localización y demografía.

- a) Hábitat y ecología. Consideración de las líneas geográficas de la “entradas” y “fundaciones”.
- b) Diferencia étnica. Problema de una tipología de las subculturas guaraníes.
- c) Demografía: prospectivas y matrículas.
- d) Organización socio-cultural del espacio: la tierra  
los poblados  
las viviendas.

### 2.2. Organización socio política.

- a) El sistema de parentesco y sus implicaciones éticas. La poligamia.
- b) Los caciques en la comunidad
- c) Aspectos de psicología social.

### 2.3. Religión

- a) Creencias
- b) Ritos. Danzas  
Ritos funerarios  
Antropofagia
- c) Los chamanes. Una guerra entre “mesias” (?)

## 3. Valoración etnológica

Es la “reducción”, como política utópica colonial y como pastoral misionera, la que especifica la etnografía misionera, que se puede designar como antropología aplicada por jesuitas para la reducción.

Esta etnografía traduce a su manera el encuentro histórico de dos sistemas; y si en ciertos aspectos se muestra limitada y parcial, por las limitaciones culturales del observador, todavía presenta informaciones de valor único.

La especificidad del sistema guaraní, sobre todo en sus aspectos más irreductibles, ha invadido al observador y ha informado la misma información, conservando muchos de sus valores.

## LA DEMOGRAFIA DEL TAPE: UNA APROXIMACION \*

Reconstruir la demografía guaraní en la época de las primeras entradas coloniales es una tarea tan difícil y aleatoria como aquella del hermano mayor de los gemelos míticos de la tradición guaraní. Dicho hermano mayor encontró esparcidos los huesos de su madre y la rehizo de nuevo; solamente que antes de estar realmente rehecha, el hermano menor se abalanzó a mamar de aquellos pechos todavía incompletos y destruyó de nuevo a la madre.

Los datos documentales respecto a población indígena en la época de los primeros contactos con la invasión europea, que es el momento en el que las cifras sobre el número de indios podrían ser más exactas, son raros, y cuando existen, se hallan muy dispersos. Marcados por distintas impresiones subjetivas, son más ponderativos que cuantitativos. Sacar pues conclusiones apresuradas de esos datos incompletos es exponerse a destruir la verdadera imagen y figura de la población guaraní, con resultados siempre discutibles.

La lectura de dichas fuentes documentales presenta también no pocas dificultades semánticas, dada cierta equivocidad en el uso de términos tales como indio, casa, familia, gente, etc., y la diversidad de criterios con que son consignados los datos. Hay que establecer en cada caso una lectura hermenéutica que tenga en cuenta, entre otros elementos, la ideología de los datos y opiniones presentados.

### Elementos de demografía etnohistórica

Ante estas dificultades y limitaciones, los historiadores de la demografía indígena pre-colonial suelen echar mano de otros recursos, haciendo intervenir en su cálculo categorías arqueológicas, ecológicas, económicas y socio-culturales.

Sin embargo, la aplicación de estos métodos suele suscitar vivas polémicas, porque se sospecha que detrás de aquellas categorías existen más bien posiciones ideológicas no fundamentadas científicamente.

---

\* Publicado en Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Misioneiros. (Santa Rosa, 20-23 outubro 1981). pp. 45-57.

Pierre Clastres, por ejemplo, califica como “enoncé de sottises” sarta de tonterías— 1974 b: 73) la demografía de Rosenblat, porque se basa en el supuesto, para Clastres enteramente inadmisibile, de que “la mayor parte del continente vivía de la caza, de la pesca y de la recolección... (y que) el continente era en 1492 una inmensa selva o una estepa” (cit. por Clastres 1974 b: 73; ref. a A. Rosenblat, **La población indígena y el mestizaje en América**, Buenos Aires, 1954, vol. I, p. 103).

Este tipo de argumentación está todavía vigente en estudios recientes. “Que los indios, en cifras absolutas, no podían ser muchos, nos lo persuade su nomadismo, el estado permanente de guerra y su alimentación que dependía de actividades primarias de caza y de recolección, con una agricultura incipiente y subsidiaria” (Palacín 1981: 161-62).

Ahora bien, lo que hay que establecer es si estas hipótesis ecológicas y etnográficas han sido verificadas científicamente. Si estas condiciones ecológicas, económicas y culturales se realizaban efectivamente, una débil demografía se haría más aceptable. Pero tratándose precisamente de demografía, metodológicamente se debe salir de estos condicionamientos hipotéticos para ver si los indicadores más estrictamente demográficos no nos obligan a modificar la imagen etnográfica de los pueblos indígenas precoloniales.

En contra del método de Rosenblat, cuyos resultados considera absolutamente arbitrarios, Clastres aboga decididamente por un método propiamente histórico. “Ya que ningún argumento válido destruye los datos demográficos de los cronistas —que fueron testigos oculares—, tal vez convendría, dejando de lado los prejuicios habituales, tomar en serio, de una vez, lo que nos dicen” (1974 b: 75).

Es claro que este método es aplicable cuando se trata de naciones y tribus indígenas que cuentan con una documentación suficiente y fidedigna. Ahora bien, este es el caso de los Tupinambá del Brasil y de los Guaraní del Paraguay, ampliamente documentados, estos últimos, por los jesuitas.

“Talento de los cronistas, casi todos gente instruida y observadores fieles, relativa uniformidad de los pueblos a los que se refieren: de su conjunción subsiste, para suerte de los americanistas, un material de una riqueza excepcional, un material sobre el cual los investigadores pueden pisar firme” (Clastres 1974 b: 71). El mismo Clastres lamenta incluso que “los especialistas sobre América del Sur han descuidado

completamente hasta el presente estas indicaciones —tanto más preciosas cuanto son frecuentemente muy precisas—, cuando no las han rechazado simplemente en bloque” (Ibid.: 72).

Ahora bien, este mordaz y duro crítico de Rosenblat, e implícitamente de todos los “especialistas” que descuidaron en sus demografías el método más histórico propugnado por él, no se atiene ni al espíritu, ni mucho menos al rigor de su propuesta.

Toda su “demografía guaraní” se reduce a lo siguiente: supone que el territorio ocupado por los Guaraní era “bien homogéneo, con límites conocidos, y por lo tanto mensurables” (Ibid.: 75). Para este territorio calcula, **en gros**, una superficie de 500.000 kms. cuadrados, de los que hay que restar 150.000 que estarían ocupados por otras tribus. Por qué los enclaves no guaraní sumarían 150.000 Kms. cuadrados y no 200.000 o sólo 50.000, Clastres no lo dice (Ibid.: 79-80).

Seguidamente pasa a calcular mecánicamente la población guaraní sobre dichos 350.000 Kms. cuadrados. Supone que “las dimensiones demográficas de los grupos locales guaraní y tupí eran ciertamente muy cercanas” (Ibid.: 75). Optando por el testimonio de Staden, prisionero durante nueve meses de los Tupinambá, calcula que cada grupo local ocupa un espacio de unos 150 Kms. cuadrados y está constituido por unos 600 individuos. “De ahí que sea posible conocer el número —hipotético y estadístico— de los grupos locales. Este sería de 350.000, dividido por 150: cerca de 2.340. Aceptemos como verosímil la cifra de 600 personas en media para cada unidad. Se tendrá, pues:  $2.340 \times 600 = 1.404.000$  habitantes. Así pues, cerca de **un millón y medio** de indios Guaraní antes de la llegada de los blancos” (Ibid.: 81) La matemática es simple y hasta ingenua; solamente que hace caso omiso de la historia y de la etnografía.

Clastres no desconoce la obra de Florestan Fernandes (1963), pues, aunque no cree necesario citarlo, todos sus datos sobre demografía tupinambá dependen única y exclusivamente de su lectura (Fernandes 1963: 59-81; Clastres 1974 b: 76-77, 80-81). Ahora bien, Fernandes ya advertía prudentemente que “todas las fuentes de los siglos XVI y XVII, indistintamente, ponen de relieve la inexistencia de uniformidad en cuanto a la porción del territorio dominado por cada grupo local. La extensión de éste dependía de varios factores, como fertilidad del suelo, población de los grupos locales, presencia de otras tribus, etc.”. (Fernandes 1963: 63). Este autor llega incluso a la conclusión de que “se debe, por lo tanto,

abandonar por impracticable la posibilidad de establecer conjeturas seguras o probables sobre el número de grupos locales Tupinambá, existentes en el siglo XVI y XVII" (Fernandes 1963: 64).

Si hay una "homogeneidad demográfica" (Clastres 1974 b: 79) entre Tupí y Guaraní, como sociedades de estructura étnica análoga, ¿por qué entonces, suponer una uniformidad y regularidad tal para los Guaraní en la ocupación de su territorio como no se pretende de los Tupí, y esto sin aducir ningún dato histórico o etnográfico específico y diferenciador?

La demografía de Clastres respecto a los Guaraní, a pesar de todas sus declaraciones de principio, no tiene nada de histórica. Afirma que, "en la lectura de las crónicas antiguas puede revelarse a veces fastidiosa ya que sus autores ven y describen la misma realidad, en todo caso suministran una sólida base de trabajo" (Ibid.: 71). En cuanto a cifras numéricas, según el mismo, son "más abundantes... de lo que se podría creer" (Ibid.: 76). Y sin embargo, no hace ni una lectura sistemática de las fuentes documentales ni estudia concretamente esos datos.

Apenas algunas referencias sacadas de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y de Ruiz de Montoya, por lo demás citados sin ninguna precisión (Ibid.: 73-79), serían suficientes para tener que aceptar las "hipothèses fortes" que Clastres propone respecto a la población guaraní. Otras dos citas, igualmente imprecisas, de Sepp y Lozano (Ibid.: 83-84), son utilizadas para mostrar, según el llamado método regresivo, el enorme descenso demográfico de los Guaraní y su implícita alta densidad original. La lectura de los cronistas, por parte de Clastres, poco tiene de sistemático. Su proceder metodológico sería excusable si realmente no hubiera documentación específica para las distintas épocas del primer contacto de los Guaraní con los europeos, y las distintas áreas étnicas donde este contacto se realizó. Pero sucede que sí la hay y buena parte de ella ha sido publicada. Clastres no da muestras de haberla utilizado, y de ahí viene que sus elementos de demografía, tratándose de los Guaraní, continúan siendo hipotéticos y abstractos. Poco se ha avanzado en términos de demografía positiva.

Tomando en serio los datos demográficos de los cronistas, como quiere Clastres, la figura de la población guaraní ciertamente se define bastante. Nuestra metodología es la que exige Clastres, sólo que procuramos aplicarla con un poco más de rigor y coherencia.

## La "provincia del Tape"

No habiendo de momento ningún estudio particular sobre demografía guaraní precolonial, creo que lo mejor es comenzar por delimitar algún grupo local que, al mismo tiempo, presente una cierta unidad cultural y acerca del cual se cuente con documentación bastante.

Este sería el caso de la "provincia del Tape". En efecto, entre 1605 y 1639 se suceden una serie de documentos de testigos inmediatos, sumamente fidedignos, que se refieren al Tape. Es toda ella documentación jesuítica de primera mano, ya señalada por mí en el II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros de 1977 (Melià 1977: 113-115; ver supra: 41-43).

Los jesuitas son los primeros en entrar en la región. En otros lugares el misionero recibía generalmente una población indígena ya violentada y más o menos destruida por el conquistador y el colono. En el Tape, por el contrario, los jesuitas documentan una situación de primer contacto. El Padre Roque González de Santa Cruz fue el primero en penetrar por el río Yvykuitî (Ibicui) y "navegó río arriba más de 50. leguas con conocido riesgo, por no aver aportado por aquellas partes ni Pe. de los nuestros ni algún Español" (CA II: 372). La población con que van a encontrarse no ha sido todavía diezmada "en malocas, en pestes y en servicio personal" (Pastells 1912, I: 387), causas principales y constantes del hundimiento demográfico de la población guaraní dominada por la colonia (cfr. Mora 1973: 32-33). Años más tarde, en carta del 11 de enero de 1635, el P. Ximénez cuenta como él es todavía el primero en "descubrir" y explorar las nacientes del río Taquari, el actual Cuaporé (Mbocariroy), el mismo Taquari (Tebiquari) y el río Das Antas (Mboaparí) (MCA III:97; cfr. Porto 1943: 85). Este es el principal motivo por el que la demografía del Tape, y en parte también la del Guayrá, adquiere una importancia paradigmática en la demografía guaraní en general, como ya anotaba Necker (1979: 281).

## La demografía del Padre Roque

En todas estas primeras entradas la preocupación por determinar lo más exactamente posible la población de la región, es manifiesta. Al mismo tiempo llama la atención el espíritu crítico con que un misionero como Roque González encara las estimaciones apresuradas y exageradas de algunos coetáneos. El Padre Roque define, en primer lugar, la superficie considerada y la estima en 300 leguas por 100, casi los actuales estados de Río Grande do Sul, Santa Catarina y parte de Paraná. "Toda la tierra del Uruguây no es mas que una provincia, que por lo menos tiene de largo





300 leguas, i de ancho, en partes, mas de ciento" (CA II: 375). Pero, contrariamente a lo que hará un teórico como Clastres, observa que "todas (estas leguas) están pobladas de indios pero muy esparcidos, y así en toda la provincia avra veinte mil mas o menos (que teniendo cada indio destes su familia como en otra parte diximos vienen a ser cien mil almas) todos labradores fuera de otros tres mil que estan en las primeras cien leguas de Buenos Aires. De todo este número de indios los que pertenecen al rio Ivicuiti (que avia tanta fama eran innumerables), serán cinco mil; pero poblados no sobre el rio, sino a las faldas de una cordillera montuosa, que se estiende quarenta leguas de la reducion de los Reyes asta la mar sobre el rio Mbaça, y algunos otros que alla corren" (CA II: 375-76).

La version que ofrece el P. Nicolás del Techo a proposito de la opinión del Padre Roque, es significativa. "Vuelve el venerable Padre a desengañarse que no hay más indios en todo el Uruguay (que 20.000 familias) y expresa su fundamento bien digno de notar. Y no hay que imaginar que hay mas, porque los que dicen y han dicho son cien mil indios los que hay en esta provincia, han hablado y hablan desde Talanquera, sin haberlos vistos ni sus tierras, sino sólo informados de indios que no saben decir verdad, de cuatro dicen que son muchos, y de ciento que son como las yerbas del campo, etc." (CA II: 384).

Este testimonio demuestra que las estimaciones demográficas en el siglo XVII como en la actualidad, deben basarse en datos objetivos y verificados, y no en impresiones e informaciones interesadas. Como se ve, también en aquella época la demografía estaba sujeta a distorsiones motivadas por diversas formas ideológicas. Las hipótesis "fuertes" se hacían presentes tanto en los gobernadores, que con ello buscaban potenciar nuevas empresas de conquista, como en los misioneros, que procuraban extender su celo apostólico al mayor número posible de "almas". De hecho el Padre Roque "envoco por el rio Ivicuiti, por la fama grande que todas sus riveras estaban pobladas de gentiles" (CA II: 372). Según el mismo Roque, el mismo nombre de Tape tiene un significado demográfico: "(Tape quiere decir población grande, [porque avia fama de que avia una de innumerable gente])" (CA II: 374).

Delante de estas suposiciones y rumores, solamente la verificación mediante viajes de reconocimiento del lugar —hoy diríamos investigación de campo— podía dar cuenta del número aproximado de gente (CA II: 372), siempre y cuando se dieran las condiciones para un cálculo realista. Para el Padre Roque estas condiciones no fueron las más favorables. Para comenzar su presencia no fue aceptada de buen grado en tierras del Tape. "Con todo, dice el, yo me estaba firme entretiniéndome con prometerles

me iria presto, pero que no avia de ser sin aver primero reconocido todas sus tierras, i buscado puesto para en algun tiempo reducirlos, lo qual me concedieron, i asi libremente anduve por ellas, (aunque con harto dolor, porque) en todo el Tape no ay puesto para reducir ni aun doscientas familias; que como antiguamente era mucha la gente acabaron los montes, i asi labran entre çerros i peñascos, i estan en pueblecillos que los maiores son de cien indios” (CA II: 374-75). Considera como un resultado positivo de su excursión “aver nos desengañado del encantamento de Ivicuti, i visto todo el Tape” (CA II: 375).

Contra las hipótesis “fuertes” el Padre Roque se ve obligado a mantener una cifra que él mismo considera baja, pero para él la única real según lo que ha podido ver. No hay duda de que las circunstancias adversas en las que realizó el reconocimiento influyeron en su ánimo y en sus cálculos. Y sin embargo, aun estas cifras frustrantes para las expectativas misioneras, superan los cálculos de algunos demógrafos modernos, en este punto justamente criticados por Clastres. Si sólo la provincia del Uruguay cuenta con 100.000 indígenas, es realmente irrisorio y arbitrario avanzar el número de solamente 280.000 ó 200.000 para todos los Guaraní precoloniales, como hacen Rosenblat y Steward, respectivamente (cfr. Clastres 1974 b: 83).

Pero la demografía del Padre Roque contiene otros elementos de importancia significativa, como los que podríamos denominar ecológicos.

“Los que pertenecen al rio Ivicuti (que avia tanta fama eran innumerables), seran çinco mil; pero poblados no sobre el rio, sino a las faldas de una cordillera montuosa, que se estiende quarenta leguas de la reducción de los Reyes asta el mar” (CA II: 376). Roque González avanza una hipótesis etnohistórica con categorías económicas: “como antiguamente era mucha la gente acabaron los montes, y asi labran entre çerros y peñascos, i estan en pueblecillos que los maiores son de cien indios” (CA II: 375). La arqueología moderna asume estas constataciones. “No segundo período, século XII-XVII, as aldeias se tornam menores e mais apertadas, dispostas ao longo de corpos de água cada vez menores, ou subindo das várzeas para as encostas, até os topos dos morros; os materiais são cada vez menos bem acabados, dando a impressão de um empobrecimiento progressivo e desequilibrio com a natureza; já neste momento estão utilizando exaustivamente áreas de rendimento muito baixo, levando à troca frequente da aldeia” (Schmitz 1979: 58. Cfr. Mentz Ribeiro 1979: 83).

Puede discutirse si, como señala el Padre Roque, los Tape habían sido más numerosos en tiempos pasados y si sus campos de cultivo en

300 leguas, i de ancho, en partes, mas de ciento” (CA II: 375). Pero, contrariamente a lo que hará un teórico como Clastres, observa que “todas (estas leguas) están pobladas de indios pero mui esparcidos, y asi en toda la provincia avra veinte mil mas o menos (que teniendo cada indio destes su familia como en otra parte diximos vienen a ser cien mil almas) todos labradores fuera de otros tres mil que estan en las primeras cien leguas de Buenos Aires. De todo este número de indios los que pertenecen al rio Ivicuti (que avia tanta fama eran innumerables), serán cinco mil; pero poblados no sobre el rio, sino a las faldas de una cordillera montuosa, que se estiende quarenta leguas de la reducion de los Reyes asta la mar sobre el rio Mbiaça, i algunos otros que alla corren” (CA II: 375-76).

La versión que ofrece el P. Nicolás del Techo a propósito de la opinión del Padre Roque, es significativa. “Vuelve el venerable Padre a desengañarse que no hay más indios en todo el Uruguay (que 20.000 familias) y expresa su fundamento bien digno de notar. Y no hay que imaginar que hay más, porque los que dicen y han dicho son cien mil indios los que hay en esta provincia, han hablado y hablan desde Talanquera, sin haberlos vistos ni sus tierras, sino sólo informados de indios que no saben decir verdad; de cuatro dicen que son muchos, y de ciento que son como las yerbas del campo, etc.” (CA II: 384).

Este testimonio demuestra que las estimaciones demográficas en el siglo XVII como en la actualidad, deben basarse en datos objetivos y verificados, y no en impresiones e informaciones interesadas. Como se ve, también en aquella época la demografía estaba sujeta a distorsiones motivadas por diversas formas ideológicas. Las hipótesis “fuertes” se hacían presentes tanto en los gobernadores, que con ello buscaban potenciar nuevas empresas de conquista, como en los misioneros, que procuraban extender su celo apostólico al mayor número posible de “almas”. De hecho el Padre Roque “envoco por el rio Ivicuti, por la fama grande que todas sus riveras estaban pobladas de gentiles” (CA II: 372). Según el mismo Roque, el mismo nombre de Tape tiene un significado demográfico: “(Tape quiere decir población grande, [porque avia fama de que avia una de innumerable gente]) (CA II: 374).

Delante de estas suposiciones y rumores, solamente la verificación mediante viajes de reconocimiento del lugar —hoy diríamos investigación de campo— podía dar cuenta del número aproximado de gente (CA II: 372), siempre y cuando se dieran las condiciones para un cálculo realista. Para el Padre Roque estas condiciones no fueron las más favorables. Para comenzar su presencia no fue aceptada de buen grado en tierras del Tape. “Con todo, dice él, yo me estaba firme entretiniéndome con prometerles

me iria presto, pero que no avia de ser sin aver primero reconocido todas sus tierras, i buscado puesto para en algun tiempo reducirlos, lo qual me concedieron, i asi libremente anduve por ellas, (aunque con harto dolor, porque) en todo el Tape no ay puesto para reducir ni aun doscientas familias; que como antiguamente era mucha la gente acabaron los montes, i asi labran entre çerros i peñascos, i estan en pueblecillos que los maiores son de cien indios” (CA II: 374-75). Considera como un resultado positivo de su excursión “aver nos desengañado del encantamento de Ivicuti, i visto todo el Tape” (CA II: 375).

Contra las hipótesis “fuertes” el Padre Roque se ve obligado a mantener una cifra que él mismo considera baja, pero para él la única real según lo que ha podido ver. No hay duda de que las circunstancias adversas en las que realizó el reconocimiento influyeron en su ánimo y en sus cálculos. Y sin embargo, aun estas cifras frustrantes para las expectativas misioneras, superan los cálculos de algunos demógrafos modernos, en este punto justamente criticados por Clastres. Si sólo la provincia del Uruguay cuenta con 100.000 indígenas, es realmente irrisorio y arbitrario avanzar el número de solamente 280.000 ó 200.000 para todos los Guaraní precoloniales, como hacen Rosenblat y Steward, respectivamente (cfr. Clastres 1974 b: 83).

Pero la demografía del Padre Roque contiene otros elementos de importancia significativa, como los que podríamos denominar ecológicos.

“Los que pertenecen al rio Ivicuti (que avia tanta fama eran innumerables), seran çinco mil; pero poblados no sobre el rio, sino a las faldas de una cordillera montuosa, que se estiende quarenta leguas de la reducción de los Reyes asta el mar” (CA II: 376). Roque González avanza una hipótesis etnohistórica con categorías económicas: “como antiguamente era mucha la gente acabaron los montes, y asi labran entre çerros y peñascos, i estan en pueblecillos que los maiores son de cien indios” (CA II: 375). La arqueología moderna asume estas constataciones. “No segundo período, século XII-XVII, as aldeias se tornam menores e mais apertadas, dispostas ao longo de corpos de água cada vez menores, ou subindo das várzeas para as encostas, até os topos dos morros; os materiais são cada vez menos bem acabados, dando a impressão de um empobrecimiento progressivo e desequilibrio com a natureza; já neste momento estão utilizando exaustivamente áreas de rendimento muito baixo, levando à troca frequente da aldeia” (Schmitz 1979: 58. Cfr. Mentz Ribeiro 1979: 83).

Puede discutirse si, como señala el Padre Roque, los Tape habían sido más numerosos en tiempos pasados y si sus campos de cultivo en

terrenos aparentemente poco aptos obedece a un agotamiento de las tierras, lo que habría incluso modificado la estructura socio-política de estos Guaraní, distribuidos ahora en aldeas relativamente pequeñas. La importancia del texto en cuestión está, a mi modo de ver, en su enfoque formal, al establecer relaciones etnológicas entre evolución demográfica, medios de producción y estructura social. Lo que habrá sin duda impresionado al Padre Roque, son las extensas capueras que ha encontrado a su paso, indicadores de intensa actividad agrícola. Y ciertamente un pueblo de labradores llega a trabajar sucesivamente superficies considerables de monte para sus rozas. La procura de tierras nuevas, todavía “no trabajadas”, es lo que dinamizó, al parecer, muchas de las migraciones guaraní. La procura de una tierra “sin estragos” llegó a identificarse probablemente con la procura de una tierra “sin mal”, cuando economía y mito no se desdoblaron en dos momentos separados, sino que se confunden en un único movimiento. Es el tema del *yvy marane’ý* tan significativamente polisémico en la etnohistoria guaraní.

La población de cinco mil indios —que vienen a ser unas veinticinco mil personas— para el Tape está muy por debajo de la población real que después se manifestó y fue en buena parte reducida en los años posteriores. La cifra avanzada por el misionero se explica por la forma limitada con que se desarrolló la investigación, por las condiciones poco propicias de su entrada en aquella tierra y por tratarse de una visita a una zona relativamente atípica. En estas condiciones el cálculo demográfico tenía que ofrecer resultados muy restringidos. Aun así, el Padre Roque muestra que sabe operar con criterios científicos y sin caer en simples operaciones mecánicas.

### En la cuenca del Tebicuary

Años después, en otra expedición pionera, el Padre Francisco Ximénez, da noticias que interesan a la forma cómo se presenta la población guaraní en la cuenca del Tebicuary (MCA III: 97-100; CA II: 642-44). “Parezeme que toda la gente que por aquí ai por reduzir seran como dos mill indios, y si sus tierras fueran a proposito desta vez me pareze los dexara reducidos en 3 puestos” (MCA III: 97).

Según se deduce de las observaciones del Padre Ximénez la localización de las aldeas estaba algo alejada de los ríos. “Los demas dias gaste en varias salidas que hize a los montes” (MCA III: 96). “Entre el Tequijiy y Mboapari sobre el Tebiquari, y los montes a dentro... ai mucha gente” (Ibid.) No se especifica con más detalle el hábitat de estos núcleos de población, pero pueden haber estado en las cejas de monte, una constante que hemos observado personalmente entre los Guaraní actuales. Aun así,

la movimentación de aquellos indios por el río era bastante intensa, como cuando se juntaron “34 canoas en que avría casi ducientos indios, que embijados y emplumados a su usanza, esparcidas por el rio las canoas causaban agradable vista” (MCA III: 98).

El Provincial, Padre Diego de Boroa, en su carta anua de 1637, cierra la transcripción de la del Padre Ximénez con una advertencia bastante obvia: “Varios montes inter et flumina populos invisos praeteriit” (CA II: 644).

Por aquellos años de 1635 esa parte del Tape que visitaba el Padre Ximénez por primera vez, no había sufrido ninguna invasión y conquista directa, y sin embargo, ya sentía las repercusiones de la presencia portuguesa en la costa atlántica. El tráfico de esclavos en la zona marítima comenzaba a modificar el cuadro demográfico. Numerosos cautivos eran entregados por su propia gente, que comerciaba así la fuerza de trabajo indígena por algunos “rescates”, los tan codiciados productos de los europeos (MCA III: 100). El temor, pues, de caer cautivos y ser llevados como esclavos, hacía huir una parte de los indios hacia lugares menos expuestos a este tráfico. Para muchos indios la reducción se volvía una alternativa obligada. “Ellos ya conocen el mal q los espera y q les es fuerza dexar sus tierras, y venir a buscar su remedio”, dirá el Padre Ximénez. Otros habían buscado otras tierras donde ubicarse de nuevo, como “los principios del Tebiquari, Camaratai, Yequijyi, etc., donde está la mayor parte de la gente, que de hacia el mar se ha retirado” (MCA III: 98).

Todas estas observaciones del Padre Ximénez revelan hasta qué punto la demografía indígena se halla transtornada con la simple presencia remota del sistema colonial cuyo hálito de muerte hácese sentir aun antes de llegar. Muestran también hasta qué punto es difícil registrar una situación demográfica enteramente precolonial.

### **Hacia los primeros censos**

Las estimaciones de los Padres Roque González y Francisco Ximénez constituyen la fase prospectiva de la demografía del Tape. Con la fundación de las reducciones del Tape se llega a los censos propiamente dichos, aunque todavía parciales.

El establecimiento de las reducciones del Tape sucedió en un lapso de tiempo relativamente corto: entre el 13 de junio de 1632, en que se funda San Miguel, y el 19 de diciembre de 1634, fecha de la fundación de

San Cristóbal. Este hecho facilita la visión sincrónica del estado demográfico de los Guaraní en aquellos años iniciales. En otras regiones y en otras épocas, como ya se ha indicado, la incidencia de diversos factores históricos desfiguró, luego de entrada, la situación demográfica de los Guaraní. En el Tape, en este año y medio en que se redujeron los indios, cada núcleo recoge la población existente en aquel momento y en aquel lugar, aunque no toda naturalmente. Los indios que entran en la reducción son por lo menos los que se encontraban a la llegada del jesuita. Aun así, aparte los grupos que pueden haber quedado al margen de la reducción, están aquellos que, en breve tiempo de reducción, sucumbieron a epidemias, hambres y trastornos que modificaron sensiblemente el cuadro demográfico inicial. Cuando, en 1636, llegaron las "bandeiras" paulistas de Raposo Tavares, la configuración demográfica del Tape mudaría radical y definitivamente. Masacres, extrañamiento de indios cautivos, dispersión de muchos, mudanza y reubicación de los restantes, todo esto alteró irreversiblemente el cuadro de la población. Lo que se dice de la reducción de los Santos Cosme y Damián, en 1637, después de la destrucción provocada por los paulistas, se puede generalizar: "Después se perdió la cuenta de ellos, porque la invasión del enemigo trastornó todo" (CA II: 647).

Para la demografía inicial del Tape, tres son los documentos principales de primera mano: la Carta Anua de 1634 (MCA III: 82-95), la de 1637 (CA II: 554-666) y la *Conquista Espiritual* de Montoya.

Los datos registrados en estas fuentes no constituyen censos totales y sistemáticos como se realizarán en las reducciones del siglo XVIII (Maeder 1974) y las categorías no son uniformes. Sin embargo, ofrecen un cuadro demográfico muy consistente.

La citada Anua del 1634 (que recoge noticias del 32 y 33) habla de 843 bautismos y 95 difuntos para el pueblo de San Miguel que se había fundado en 1632 (MCA III: 82). Para el de San José se cuentan 350 familias reducidas, que pronto pasaron a 600 (Ibid.: 83-85). Natividad se acababa de fundar con 800 familias (Ibid.: 83)

En Santa Ana se matriculaban "otras 100 familias" (Ibid.: 91). Santa Teresa comenzaba con 250 familias (Ibid.: 90), que luego pasaron a 800 (Ibid.: 92). Según la visita y testimonio del Padre Manuel Berthod, la primera reducción del Tape, la de Santo Tomé, se había fundado a partir de un pueblo de 400 indios, y en el primer año se redujeron otros 400 (cfr. Porto 1943, I: 96,98; Bruno 1967, II: 233).



De camino hacia otros pueblos el misionero de Jesús María “descubrió unos grandes montes donde dicen los Yndios que ay muchissima gente que reduzir” (MCA III: 89). En una carta posterior del Padre Pedro Mola esta población vecina se concreta numéricamente: “se fueron manifestando y matriculando dos mil y doscientos indios biniendo ellos mismos a reducirse y se hicieron tres parcialidades de cassas como tres pueblos, que tendrían cien cassas y ió conté al principio 80” (Ibid.: 116). La reducción misma contaba 1.600 familias. De éstos “salen 700 soldados, y salieran mucho más, si no fuera fuerza acudir a sus chacaras y otras partes” (Ibid.) En consonancia con estas cifras no es extraño que se cuenten 2.048 niños cristianos en esta reducción (Ibid.: 119).

Ya en la cuenca del Tebicuary, como hemos señalado, el Padre Ximénez calculaba 2.000 familias (MCA III: 97).

Juntando pues todos los datos citados hasta aquí y calculando una media de 5 individuos por familia, como hacían los misioneros de la época (cfr. Montoya 1639 a: f. 86), se llega a un total de 37.843 personas, matriculadas o ya reducidas en el Tape. Que en esta cifra no se contiene la población toda del Tape es obvio. Se dice, por ejemplo, que, además de los 800 matriculados en Santa Teresa, “ay aun mucha gente en la comarca, de que se puede aumentar o fundar otra o otras reducciones” (MCA III: 92). Lo que vale también para otros lugares: “quatro leguas de S. Thome ay muy grande golpe de gente en el río llamado Mboyyÿ donde ha de ser fuerza hazer otra reducción” (Ibid.: 39). Por su parte el misionero de Natividad estaba convencido que “con el tiempo se iran descubriendo mas, porque parece que los indios son como una mina, que cada dia van descubriendo nuevas vetas...” (Ibid.: 86).

Por otra parte, en estas fechas, ha habido ya un número considerable de muertes. “Millares de Angeles... an volado ya al cielo... no quiero contar centenares de Yndios e Yndias de todas edades que... an muerto a su Criador” (Ibid.: 93).

### **El cuadro de la población del Tape en 1637**

En la Carta Anua de 1637 tenemos por primera vez un cuadro bastante completo de la demografía del Tape, ya que por esta fecha la casi totalidad de los indios ha sido contactada y reducida en su mayoría a 10 pueblos. Pero esta primera imagen panorámica será, al mismo tiempo, la última. Muchas de las cifras dadas en esta anua son, simplemente, “históricas”: las “bandeirás” paulistas habían entrado y destruido algunos pueblos, llevándose cautivos, provocando muertes, éxodos y huidas. Y no habían faltado pestes y epidemias con considerable mortandad.

Los datos vienen registrados generalmente según la consabida categoría de familias, dándose a veces también el número de individuos ya bautizados y cristianos. Cuando para una reducción consta solamente esta última cifra de cristianos, es difícil calcular cuál ha sido la población total del lugar. En este caso, retenemos esta cifra, para no maximizar el cálculo.

En el cuadro que sigue marcamos entre paréntesis las cifras que obedecen a cálculos aproximativos de nuestra parte. A cada familia atribuimos cinco individuos y viceversa. Paralelamente, citamos a Montoya que en su *Conquista Espiritual* de 1639 presenta casi los mismos datos, con pequeñas modificaciones, siendo la más significativa la que se refiere al pueblo de Jesús María.

	Anua 1637 (CA II)				Montoya (1639)	
Santo Tomé	(p. 666)	1.100 f.	=	(5.500)	6.000 C	(p. 79v) 6.000 C
San Miguel	(p. 652)	1.200 f.	=	(6.000)		(p. 81) 5.000 C
San José	(p. 658)	(600 f.)	=	(3.000)	3.000 C	(p. 80v) 3.000 C
Santos Cosme y Damián	(p. 647)	1.200 f.	=	(6.000)	1.600 C	(p. 82) 5.000
Natividad	(p. 620)	1.200 f.	=	(6.000)	2.500 C	(p. 83) 6.000
						2.600 C
Santa Ana	(p. 612)	1.300 f.	=	(6.500)	1.000 C	(p. 83v) 6.000
						2.600 C
San Joaquín	(p. 639)	600 f.	=	(3.000)	1.700 C	(3.000)
Santa Teresa	(p. 640)	1.000 f.	=	(5.000)	1.200 C	(p. 83) 5.000
Jesús María	(p. 604)	(800 f.)	=	(4.000)	500 C	(p. 86) 10.000
San Cristóbal	(p. 608)	(500 f.)	=	(2.500)	2.300 C	(2.300) C
"Tebicuary"	(p. 643)	2.000 f.	=	(10.000)		(p. 83) 1.000
		11.500 f.		57.500	19.800 C	52.300

f = familia

C = cristianos

Que la población guaraní de la "provincia del Tape" haya sido en la época de los primeros contactos coloniales del orden de 60.000 indios, es lo que se deduce de los cronistas jesuitas.

Este cálculo viene reforzado por dos hechos. Los informes jesuíticos no esconden que las epidemias han hecho estragos considerables en aquella población recientemente reducida. La Anua de 1637 alude a estas epidemias, por lo menos, en tres pueblos: San José, Natividad y Santa Teresa. En este último "perecieron novecientos por la peste" (CA II: 640).

Pero están además los trágicos resultados de la invasión bandeirante, que, implícitamente, revelan también una población del mismo orden.

El Padre Boroa, en su Anua de 1639, calcula en más de 25.000 los cautivos (Bruno 1967, II: 295). El Padre Pablo Benavides recuerda que de sólo cinco reducciones se llevaron los mamelucos a “más de treinta mil almas” (Bruno 1967, II: 235).

La densidad de la población guaraní en la cuenca de los ríos Ibicuí y Jacuí, en un área relativamente pequeña —aproximadamente entre los paralelos 29° y 30° y los meridianos 51° y 55°, si bien Santa Teresa cae al norte de los 29°— era comprobadamente alta y permite adherir a las llamadas “hipótesis fuertes” en lo que se refiere a población indígena precolonial. Que la población guaraní de otras regiones haya sido del mismo orden, es posible. Lo que no se puede hacer es calcularla mecánicamente, sino después de una investigación particular en cada caso.

## LA POBLACION GUARANI DEL ANTIGUO GUAIRA EN LA HISTORIA PRIMERA (1541 - 1632) \*

Puedo ver la historia demográfica de los Guaraní del Guairá como un apocalipsis en el que descubrimiento se confunde con destrucción; un apocalipsis demográfico que se desenvuelve en tres ciclos principales, cada uno de ellos marcado por una relación colonial específica. Estos ciclos son:

- el ciclo encomendero
- el ciclo jesuítico
- el ciclo bandeirante.

Estos ciclos actúan como categorías que van a determinar la hermenéutica con que deberá ser leída la documentación correspondiente. El número de indios que se registra en cada caso está relacionado con la “intención” que tiene el ciclo respectivo con esa población indígena. Como ya anotara certeramente el profesor Silvio Zavala (1977: 138), la estadística demográfica era en esa época más bien una ciencia de “opiniones”, influenciadas éstas y dominadas por la perspectiva interesada de quien contaba y para quien contaba. Lo que tampoco quiere decir que las cifras documentadas carezcan enteramente de fundamento y no tengan su propia lógica y verdad interna.

La región considerada es la llamada provincia del Guairá con la extensión que se le reconocía en la primera mitad del siglo XVII. “30 leguas adelante de la reducción (de la Natividad del Acaray) están los lindes donde comienza a estenderse la 2a. provincia que llamamos de Guayrá y tomó este nombre del cazique que antiguamente la tenía en posesión... corre esta provincia 300 leguas asta confinar con el Brasil en la villa de S. Pablo, tiene de ancho gran número de leguas, aún no se sabe el determinado, mas que por levante la cercan la serra del Brasil, i por el poniente el Río Paraná” (MCA I: 209). Más específicamente, sin embargo, es la región donde se establecieron primero las ciudades de españoles, Ontiveros, Ciudad Real y Villa Rica y donde se fundaron después las reducciones jesuíticas, en la margen izquierda del Paranapanema y cuencas del Tibagí, del Ivaí y del Piquirí.

\* Publicado en Anais do V Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa, 18-21 outubro 1983, pp. 77-104.

Hay que advertir también que sólo será estimada la población guaraní propiamente dicha, dejando de lado las tribus de otra filiación etnolingüística, generalmente conocidas como Guayaná o Gualacho y pertenecientes a la familia jê.

### 1. El ciclo encomendero

Las primeras noticias sobre población indígena de esa región fueron producidas por el viaje del adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca que por ahí pasó a fines de 1541 e inicio de 1542. Siguiendo el camino indígena de Peabirú fue constatando y registrando que la región estaba bien poblada con agrupaciones y aldeas de indios que se sucedían regular y frecuentemente, algunas distantes entre sí apenas una jornada de camino. Los capítulos VI a X de sus **Comentarios** (Cabeza de Vaca 1971: 106-116) indican una densidad demográfica considerable, aunque no especificada. “Desde el 6 de enero hasta 10 del mes pasaron por muchos pueblos de indios de la generación de los guaraníes, y todos muy pacíficos y alegremente los salieron a rescebir... con sus mujeres e hijos cargados de bastimentos” (Ibid.: 114). No podía ser poca una población capaz de abastecer una tropa numerosa. “Los cuales (indios) servían a los españoles de buena voluntad, y les proveían de toda la comida necesaria, aunque eran más de 500 hombres, los cuales llevaban 20 caballos... dió con otro río llamado Atiajiba, muy poblado de naturales” (Díaz de Guzmán 1969: 145).

Sin embargo, el cálculo e interés por la población indígena del Guairá sólo tomó forma e importancia cuando se instauró en el Paraguay, en 1556, la política de “merced y encomiendas”. Ciudad Real, fundada en 1557, y Villa Rica del Espíritu Santo, en 1570, si alguna vez tuvieron aspiraciones geo-políticas en vistas a “ser escalón y pasaje del camino del Brasil” (Cfr. Cortesão, en MCA I: 72), pronto pasaron a contentarse con la ilusión de las encomiendas y su hipotética ganancia.

Cuando Asunción y sus alrededores ya sentían las desastrosas consecuencias de su modo de tratar a los indios, ya que “los indios que servían a esta ciudad están menoscabados, porque no hay ni la décima parte de los que debería haber, por varias causas y enfermedades, y también por los abusos de los españoles” (Los oficiales reales a S.M. Asunción, 15 de junio 1594, cit. en Mora 1973: 28), el Guairá constituía todavía, por lo menos en la imaginación de los encomenderos, una inmensa y casi inagotable reserva de indios que podían ser repartidos y encomendados, “como la tierra de promisión en lo que se refería a mano de obra indígena” (Mora 1973: 40-41).

Cálculos de administración colonial son los que aparecen en la obra del primer historiador del Paraguay, Ruy Díaz de Guzmán, que escribía antes de 1612. Su vida estuvo íntimamente ligada con la naciente provincia del Guairá, donde ejerció importantes cargos administrativos y donde poseía también sus encomiendas. Fue él quien hizo la "trasladación" de Villa Rica a su nuevo lugar junto al Ivaí, en 1592 (MCA I: 118). Sus datos, pues, pueden tomarse al menos como estimaciones de primera mano (cf. Cardozo 1959 b: 187; MCA I: 118-20; 133). Así escribía Ruy Díaz que "está fundada, 50 leguas por adentro, la villa del Espíritu Santo, en cuya jurisdicción y comarca hay más de 200 mil indios guaraníes, poblados así por ríos y montañas, como en los campos y piñales... todos ellos (los ríos Paranapanema y afluentes) son muy poblados, en especial el que dicen Atiuajua, que contienen más de 100 mil indios poblados de esta nación" (Díaz de Guzmán 1969: 70-71). De Angelis, a este propósito, anota que "el nombre de Guayrá corresponde a lo que los franceses dicen pepinière d'hommes: Guay, mozos o gente, y ra lugar donde abundan; esto es, "país populoso" (en Díaz de Guzmán 1969: 393). Como se ve, Ruy Díaz de Guzmán atribuye no menos que 200 mil indios al Guairá.

Otro texto del mismo historiador concretiza aun más este cálculo: "Fueron empadronados en esta provincia, en todos los ríos comarcanos a esta ciudad (Ciudad Real), 40 mil fuegos, entendiéndose cada fuego, por un indio con su mujer e hijos, aunque siempre corresponden a mucho más, los cuales fueron encomendados a 60 vecinos... Hasta que por el discurso del tiempo les fue faltando el servicio personal, y los naturales comarcanos del río, con las continuas jornadas y salidas que hacían, y trabajos ordinarios que les daban, ocasionaron a esta ciudad muy grande disminución y miseria" (Díaz de Guzmán 1969: 221).

La cifra de 200.000 indios para el Guairá del siglo XVI es aceptada por el primer historiador "oficial" de los jesuitas, el padre Nicolás del Techo, en su *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, cuya edición latina es de 1673. Es cierto que apenas repite los datos de Díaz de Guzmán al respecto (Techo 1897, I: 157).

Posteriormente, el padre Pedro Lozano mantiene las mismas cifras, pero ya desde una perspectiva más misional. "Porque siendo los vecinos de Villarrica más de ciento y cincuenta, gozaban todos pingües y numerosas encomiendas, pues en los ríos circunvecinos moraban más de ducientos mil indios. Las márgenes del que llaman Tibaxiva poblaban cien mil; las de otros, ya diez, ya quince, ya veinte mil, en cuyo crecido número sólo quince mil avian rendido las cervices al yugo de la ley evangélica" (Lozano 1754: 61). El padre José Guevara, por su parte, lleva la cifra hasta



6. La "provincia" del Guairá en el Paraguay guaraní y jesuita. "...la 2a provincia que llamamos de Guayrá y tomó este nombre del cacique que antiguamente la tenía en posesión..."(MCA I: 209).

Del mapa del padre Luis Ernot, 1632 (cf. Furlong 1936. N<sup>os</sup> 3 y 6).

300.000 indios por los alrededores de Villa Rica al tiempo de su fundación, pero basándose, no en Díaz de Guzmán, sino en el testimonio de uno de los primeros misioneros jesuítas. “El Padre Marciel de Lorenzana asegura que tenía en sus vecindades trescientos mil Indios de los cuales dice que por los años de 1622, no se conservava la sexta parte” (Guevara 1908: 283).

Historiadores más modernos son constantes en considerar estas cifras de doscientos o trescientos mil indios, como exageradas. Es el caso de Rosenblat (1954, I: 258), como también del profesor José L. Mora Mérida, para quien “la población no fue tan numerosa como se pensó en un primer momento” (1973: 44; cf. 34).

Sin embargo, los testimonios de la época concuerdan en señalar una altísima densidad demográfica para esa provincia del Guairá; era, por lo menos, la “opinión” general.

“Los guaraníes solos que pertenessen a la Villa Rica del Espíritu Santo, dicen que son ya más de sien mill”, escribía el padre Alonso de Barzana al padre Juan Sebastián, a 8 de setiembre de 1594. Y en la misma carta dice que en el Guairá la nación guaraní es “copiosísima” (Mon. Peruana V: 591).

Incluso cuando la población más próxima de la ciudad estaba ya menguada en consecuencia de la explotación encomendera, aquellas regiones más alejadas, como la cuenca del Tibagí, conservaba todavía elevado número de indios. “A Guayrá no sirven quinientos indios, ni tiene gente española, ni llegan a setenta las almas que ay en ella de confesión. En la Villa Rica avrá dozientas personas de confesión, hombres y mugeres, tiene grande número de indios en su comarca, guaraníes y ibiriyaras, servirán dellos a la ciudad como cinco mill; pero en la Tibagiga, que está de la villa treinta leguas, ay innumerables indios, según dicen los de la villa” (Carta del padre Juan Romero al padre Juan Sebastián, 19 de julio 1597, en Mon. Peruana VI: 420).

Ya dentro del siglo XVII fue levantada, hacia 1610, una “Memoria de los pueblos indios cristianos e infieles, y de los sacerdotes que trabajan con ellos, de que se tiene noticia en estas provincias del Paraguay y del Río de la Plata”. Aun constatándose que las cifras son ahora más reducidas, especialmente en lo que toca a indios que están efectivamente al servicio de los españoles, todavía se calcula una elevada población de “infieles”, es decir, de indios no sometidos al régimen de servicio colonial. He aquí la parte referente al Guairá: “Provincia de Guairá, Villarrica del



**Espíritu Santo y Ciudad Real:** En esta provincia de Guairá hay dos pueblos de españoles que se llaman Villarrica y Ciudad Real, distantes uno de otro sesenta leguas, y entrambos pueblos habrá ciento y cincuenta españoles, e indios cristianos de servicio mil o poco más.

Los infieles de esta provincia del Guairá son los guybayaras, los de la Tibajiva, y los que llaman del campo y el Viaza, Laguna de los Patos, y otras naciones que corren hacia el Brasil y puerto de Santa Catalina. Se tiene por muy cierto que serán cien mil indios... Están encomendados algunos dellos por noticias y muchos puestos en cabeza de S.M." (Archivo General de Indias, Charcas, 27; cit. en Mora 1973: 31; cf. también Pastells I: 384-87). Hay que notar que el autor de esta "memoria" dice a cierta altura que estos indios son sin contar las mujeres e hijos, lo que está conforme con la semántica de la época.

Hay que recordar también que, como lo dice la misma "memoria" en sus líneas finales, para entonces ya "son muchos los indios muertos en malocas o con las pestes y servicio personal", y si esta advertencia se aplica, en primer lugar, a la comarca de Asunción donde el régimen colonial se había iniciado antes, no dejaba de aplicarse por desgracia también al Guairá, una realidad que venía preocupando seriamente a las autoridades del Paraguay. "Por experiencia se ve que los repartimientos se van acabando y consumiendo en esta provincia por el desorden que los encomenderos han tenido en sacar las piezas de ellos", denunciaba el gobernador Hernandarias en sus ordenanzas de 1603 (cit. en Mora 1973: 159).

En su carta anua de 1609, el padre Diego de Torres Bollo informa que "la Villarrica tiene cien vezinos cassados a la redonda ay más de cien mill yndios tributarios sin las mujeres, niños ni viejos" (CA I: 16). En 1610 habla específicamente de "100.000 indios varones, que serán 400.000 almas" (CA I: 43) para el Guairá y Tibajiba.

Basándose sin duda en informaciones recibidas, una real cédula de noviembre de 1611 da la cifra de cerca de doscientos mil indios como motivo principal para crear reducciones en el Guairá (cf. Mora 1973: 34).

¿Qué pensar de las cifras anotadas hasta aquí? Como decíamos antes, los historiadores recientes se resisten a admitirlas, sin dar por lo demás muchas razones de su reserva. La reacción virulenta de Pierre Clastres contra Rosenblat y Steward, tachándolos, a uno, de autor de tonterías y, al otro, de incoherente y nada serio, tampoco tiene nada de riguroso (Clastres 1974 b: 73; 83; 85).

¿Habría motivos realmente históricos que permitan pensar en inflación demográfica por parte de esos escritores coloniales citados hasta aquí? Y si se admiten sus cifras, ¿cómo entenderlas?

Creo que se trata de dos tipos de problemas: uno hermenéutico; otro, semántico.

La hermenéutica nos debería ayudar a situar correctamente la estadística demográfica dentro del ciclo correspondiente, en este caso, el encomendero. Es cierto que generalmente las cifras más elevadas son atribuidas a las naciones "infieles" que son empadronadas y repartidas "por noticia", como decía ya la "Memoria" de 1610. "Ello nos lleva a pensar que estos indios ni siquiera habían sido avistados por los españoles, sino que se tenía noticia de ellos por las referencias de otros indios o de algún que otro grupo de españoles que había hecho alguna incursión en el interior de estas regiones" (Mora 1973: 33-34).

Defraudado en sus aspiraciones sobre el Perú, el conquistador paraguayo de la mitad del siglo XVI sueña ricas y abundantes encomiendas hacia el este; esta expectativa justifica y anima la empresa de fundación de nuevas ciudades en esa región que se espera podrá beneficiarse de tan considerable número de indios de servicio. Todavía en 1603, el procurador general del Guairá, Juan Bautista Corona, en carta al rey afirmaba que había en la comarca "infinidad de naturales" (cit. en Mora 1973: 29). Su intención iba dirigida a conseguir más españoles para conquistar plenamente a los indios, a pesar de que algunos ya venían a servirles por algunos "rescates". Después, a medida que la población indígena más inmediata iba menoscabándose por "algunas pestes que ha habido en esta tierra" y también por los abusos y maltratos de los españoles, se ponía la mira en regiones más distantes donde la avidez encomendera imaginaba siempre grandes e inagotables poblaciones.

Esta es una hipótesis que el historiador actual podría invocar en apoyo de su reluctancia para admitir una demografía tan abultada como la que dejaron oficiales y cronistas de la época. Incluso una persona como Torres Bollo, que siempre daba cifras máximas, en su tercera carta anua de 1611, ya reconocía por ejemplo que "la gente de la Tivajiva no es tanta como se pensava" (CA I: 87). Hay una carta del visitador don Francisco Alfaro, de 1613, que justificaría todos los recelos: "Sé muy bien que se le ha hablado a V.M. de infinidad de indios en aquellas partes (provincia del Paraguay)... pero no tengo esto por muy cierto, y por la experiencia que tengo de las Indias, y especialmente de estas gobernaciones y sus noticias, pienso que la gente no es la que dicen ni con mucho..."



Un "indio" y su familia. "Contándolos con las mujeres y hijos y toda la chusma a seis cada casa..." (CA I: 129).

Familia Paĩ-Tavyterã del Amambay.  
Foto Melià



8. Joven pareja mbyá  
de Caaguasú.  
Foto Melià

(cit. en Mora 1973: 42). Claro que esta opinión está también marcada por la intención de Alfaro de reducir las expectativas especuladoras sobre posibles tributos de los indios.

Por otra parte, existen datos concretos que sustentan realmente la hipótesis de una elevada demografía para el Guairá. Son datos de carácter parcial y anecdótico, insuficientes para levantar un censo general y para deducir conclusiones, pero que ilustran en casos particulares la considerable concentración de población en una comarca. En la famosa peste de 1591, por ejemplo, el padre Manuel Ortega bautizó en cinco aldeas a más de dos mil y setecientos indios y realizó mil y novecientos casamientos, y todavía habla de "muchos" indios en otro pueblo (Mon. Peruana V: 197). En su carta anua de 1609, el provincial Torres Bollo afirma que dicho padre Ortega llegó a bautizar a "más de veynte y dos mil indios" (CA I: 17), naturalmente todavía dentro del ciclo encomendero.

No deja de ser impresionante también la lista de indios, con precisión de nombres de caciques, número de fuegos que les pertenecen y lugar donde habitan, según consta en las cartas de "merced y encomienda" que otorgara el gobernador Juan Ramírez de Velasco entre octubre de 1596 y abril de 1597 en favor de vecinos guaireños (MCA I: 122-35). Se trata de 16 documentos apasionantes, tanto desde el punto de vista etnográfico como geográfico, que en alguna otra ocasión habremos de analizar.

Lo que hemos dado en denominar el ciclo encomendero se presentaba al comenzar el siglo XVII como un completo fracaso económico y una verdadera catástrofe demográfica, dos aspectos, por lo demás, mutuamente interdependientes. Aquellos infelices 60 vecinos españoles de Ciudad Real y el centenar de Villa Rica sólo habían producido para sí, miseria, y para la población indígena, muerte. De aquellos 40.000 indios-fuegos, o sea 200.000 personas, que habían empadronado, aunque tal vez sólo en su imaginación, les quedaban ahora "indios cristianos de servicio mil o poco más" (cf. Mora 1973: 31). Esta cifra se refiere a los comarcanos de ambas ciudades.

Un informe de 1620, que se puede atribuir al padre Marciel Lorenzana, después de relatar la miseria material y espiritual de los españoles de Ciudad Real, añade: "en más de cien leguas de una y otra vanda del Paraná no tienen un indio que todos están consumidos" (MCA I: 173). Ciudad Real, especialmente, a pesar de mudada tres veces, ocupó siempre lugares insalubres y "ha sido sepultura de españoles e indios, y así los unos y otros se han acabado" (MCA I: 173). La miseria a que llegaron

sus moradores en pocos años fue extrema (cf. Lozano 1875, III: 36-37; Hernández 1913, I: 5).

Hay que tener en cuenta que antes de 1610 —cuando comenzará el ciclo jesuítico— el ciclo encomendero, aunque proyectaba sus cálculos sobre todo el Guairá, alcanzaba solamente a los indios que habitaban en ambas márgenes del Paraná en las inmediaciones de los Saltos del Guairá, en el bajo Piquirí y en el medio Ivaí, donde se estableció en 1570 Villa Rica. Es lo que puede considerarse un Guairá “español” que todavía no abarca efectivamente ni el Paranapanema, ni el Tibagí, a pesar de tan nombrado, ni tampoco las tierras del Tayaoba, después tan famosas.

Parece que no debe incluirse en los cálculos del Guairá la población de la región de los yerbales de Mbaracayú, en la margen derecha del Paraná inmediata a los Saltos. Es verdad que el mapa de 1562, de Bartolomeu Velho, localiza la “Casa do Guairá” —aludiendo tal vez a la morada de este legendario jefe guaraní— en dicha margen, pero hasta 1603 la región estaría dominada por Asunción, aunque las ciudades del Guairá la reclamaban para sí (Cf. Mora 1973: 51).

Con los elementos reseñados hasta aquí, dispersos y diversos, ¿es posible llegar a algunas constantes hermenéuticas?

El ciclo encomendero, en ese momento de la historia colonial del Paraguay, estaba predispuesto por su lógica económica y administrativa a proyectar altas cifras de población indígena en la región del Guairá. Las noticias exploratorias y las nucleaciones ya encontradas, espesamente distribuidas en el área y con buen número de indios, suministraban una base seria para un cálculo elevado. El sentimiento de fracaso y las recriminaciones morales por el elevado número de indios muertos al contacto con el régimen colonial confirmaban las cifras altas para la población indígena originaria.

Forma parte de esta hermenéutica el hecho de que, en contra de la multitud de indios, se puede alegar que tantos indios nunca fueron juntados y contados efectivamente; que la gran mortandad por pestes y malos tratos nunca fue verificada numéricamente y que, en fin, ya algunos testigos de la época alertaban contra las exageraciones.

Las cartas que otorgaban las encomiendas, como las del gobernador Velasco, tendrían un gran valor censal, pero las que se han conservado y se conocen, cubren un tiempo demasiado reducido y por eso no se prestan a una sistematización y generalización.

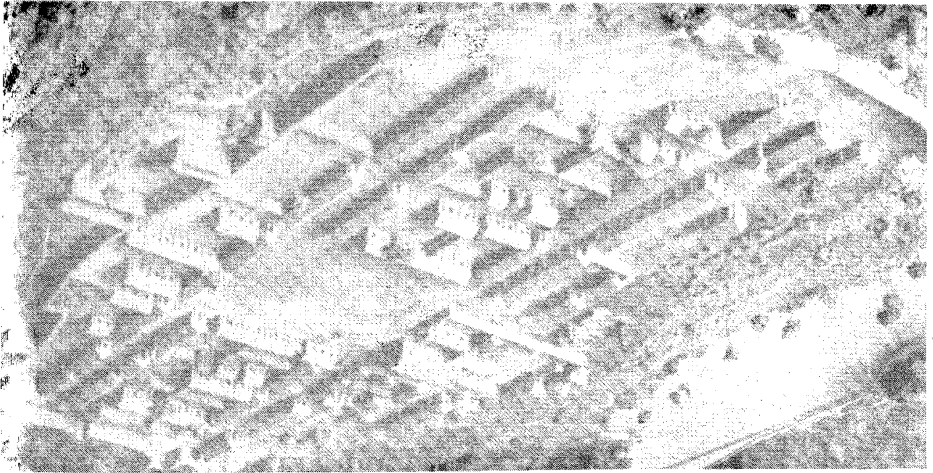
Junto a estas perplejidades hermenéuticas están también las dificultades de carácter semántico. La principal se refiere al término de **indio**. En algunos textos está expresamente significado que **indio** equivale a **indio varón con su mujer e hijos**, siendo sinónimo de **fuego** o familia nuclear; otras veces, el **indio** significa el **tributario** o el **súbdito de un cacique**, como también **pieza de servicio**; en todos estos casos, no incluye los niños, ni las mujeres ni los viejos. Es por esta razón por la que se hace corresponder, en los cálculos de época, a cada **indio** cuatro **almas**, por lo menos, como se vio en textos citados anteriormente. Este modo de hablar es constante en los informes de la época, aunque no enteramente unívoco. Se trata de individuos, por ejemplo, cuando se dice que veintidos mil indios fueron bautizados (CA I: 17).

Teniendo en cuenta las precisiones de carácter hermenéutico y semántico que anteceden, creo que hay que admitir que la cantidad de indios calculada por los administradores, misioneros y cronistas de los primeros tiempos del Guairá colonial, fue efectivamente de trescientos mil indios —es la cifra de Díaz de Guzmán—, lo que quería decir un millón doscientas mil “almas”, por lo menos, ahora contando las mujeres, niños y viejos. Estos indios hacia 1610, habrían bajado a unos cien mil (= 400.000 individuos), conforme el testimonio de la “memoria” y del padre Torres Boilo, ya citados. Hacia 1622 eran la sexta parte de los principios, esto es, unos 200.000, según Lorenzana (en Guevara 1908: 283). Esta fue la “opinión” de la época.

Cuestión diferente es si esta cifra “auténtica” desde la perspectiva del ciclo encomendero, es también verdadera y da cuenta de la realidad. Es algo que se intentará comprobar a través del ciclo jesuítico y del ciclo bandeirante. Lo que no aceptaría es que se rechazara estas cifras ciertamente elevadas, en base a prejuicios pseudo-etnológicos, como que la región no podía soportar ecológicamente una población tan numerosa, que la organización política y social de los Guaraní no condecía con una tal densidad demográfica o que agricultores incipientes, supuestamente ligados a un relativo nomadismo, habrían precisado de mayor espacio para sus actividades de subsistencia. No son estos prejuicios etnológicos los que deben conducirnos a sospechar de los datos de las fuentes documentales y rebajar arbitrariamente sus cifras; por el contrario, es la densidad demográfica, si ésta puede ser demostrada históricamente, la que debe constituirse en dato etnográfico en vistas a analizar y entender mejor el modo de ser real de los Guaraní.

## 2. El ciclo jesuítico

Algunos jesuitas, entre ellos el padre Manuel Ortega, trabajaron en misión itinerante por el Guairá de 1589 a 1599, dentro todavía de lo que



9. La reducción de San Ignacio Mini, abandonada con motivo de los ataques bandeirantes de 1631.  
Maqueta basada en investigaciones arqueológicas realizadas entre 1961 y 1963, por Oldemar Blasi.  
Maqueta y foto del Museu Paranaense, Curitiba.



10. Saltos del Guairá. "Fue fuerza dejásemos las canoas, porque por allí es innavegable el río por la despeñada agua que forma remolinos tales, que rehusa la vista el verlos por el temor que causan..." (Montoya 1892: 158).  
Foto Blanch

denominamos el ciclo encomendero (cf. Jaeger 1957: 103-104) y ya hemos anotado algunas referencias demográficas relacionadas con su actividad misionera.

El ciclo jesuítico comienza, sin embargo, cuando la Compañía de Jesús instaura una presencia y una actividad misional que, aun inscrita dentro del régimen colonial español, se distancia clara y decididamente del sistema de la encomienda. Este distanciamiento, ya pretendido antes por personas sinceras de la Iglesia que denunciaban repetidamente los excesos y abusos de las encomiendas y otras formas de explotación del indígena, sería ahora una acción real y concreta, amplia y duradera. Serían las reducciones jesuíticas de Guaraní.

Este espacio político de la reducción recibe sus condiciones de posibilidad inicial en la orden del teniente general de gobernador, capitán d. Antonio de Añasco, cuando manda al capitán Pero [Pedro] García, justicia del Guairá, que se dé todo el apoyo necesario a los padres José Cataldini y Simón Mascetta para reducir a los indios de las "provincias" del Paranapanema y Tibagi sin "malocas" ni otras entradas y dejando a los indios libres de la "mita". Es éste uno de los documentos constituyentes más importantes para la comprensión del proceso reduccional, porque al mismo tiempo que reconoce la inserción de la reducción dentro del mundo del que proviene, establece también el punto de bifurcación entre dos modos de colonialismo.

Es ese el momento histórico en que se inician las reducciones jesuíticas de la provincia del Guairá, que a partir del Paranapanema y Pirapó se extenderán por el Tibagi hasta sus cabeceras y ocuparán las tierras del alto Ivaí y Piquiri hasta los campos de la meseta paranaense, englobando incluso indios no guaraní, como gualacho y "camperos".

Los datos demográficos de este ciclo jesuítico estarán, pues, relacionadas con el proceso reduccional. En este proceso se pueden distinguir tres etapas: la primera va de 1610 a 1622, con las reducciones de Loreto y San Ignacio; la segunda incluiría la expansión por la cuenca del Tibagi con la fundación de los pueblos de San Francisco Xavier (1622), San José (1625) y la Encarnación (1625); en una tercera se comprenden todas las restantes fundaciones de San Pablo (1627), los Siete Arcángeles (1627), Santo Antonio (1627), Santo Tomás (1628) y Jesús María (1<sup>o</sup> de enero de 1629).

Dejamos fuera de este conjunto tres pueblos en que se redujeron indios de filiación jê, denominados en la época Gualacho o Guayaná y



también designados como camperos, coronados o cabelludos, posibles antepasados de los hoy conocidos como Kaingang o tal vez de los Xokleng.

En su típica ilusión misionera los jesuitas penetran en las regiones nuevas pensando han de encontrar innumerables indios, con cálculos del mismo orden que los que conocemos para el ciclo encomendero. Recuérdense de nuevo las afirmaciones del provincial del Paraguay, el padre Diego de Torres. En 1610 suponía que "en el qual distrito (de Guairá y Tibagí) habrá cien mil indios varones que serán quatrocientas mil almas" (CA I: 43). Es cierto que en su segunda carta, de 1611, corrigiéndose parcialmente, refería que los primeros padres "han tenido noticia en este camino, que la gente de la Tivajiba no es tanto como se pensava, pero han sauido de otras ynumerables naciones, y de ellos han salido muchos caciques a pedirles vayan a sus tierras. Entre otros vno muy poderoso llamado Tayaova Señor de mucha gente" (CA I: 87).

De hecho, sin embargo, la demografía de la región trabajada por los jesuitas sólo comenzará a definirse mejor a medida en que se forman efectivamente los pueblos de las reducciones. Aún así, dado que el cálculo se hace generalmente en base a familias, el número de individuos será siempre sólo relativo. Las cifras serán más exactas cuando se registran los bautismos, pero esta especificación no alcanzó a todos los indios ni fue simultánea.

En la primera etapa los Guaraní reducidos se agruparon en dos núcleos principales: Loreto y San Ignacio.

"Dieron su nombre para hacer dos pueblos vno en el Pirapó de tres mill yndios de tributo que contándolos con las mugeres y hijos y toda la chusma a seis cada casa son diez y ocho mill almas y luego el río arriba como ocho leguas de distancia se avia de poblar otro pueblo de otros dos mill yndios que serian de 12 mill almas" (Carta anua de 1611, CA I: 129).

Basándose en noticias de Diego de Alvear, la profesora Branislava Susnik comenta: "Veinticinco "teko'a" hallábanse ubicados en dicha comarca, el más alejado el del cacique-shaman Taubiçi, entre cuyos secuaces había ya algunos bautizados por los Villarriqueños... Las primeras dos reducciones, Loreto y San Ignacio de Ypaumbucú formáronse a base de la concentración de las parcialidades cacicales de Atiguayé, Araraá, Yacaré, Mbayzibý, Maracaná, Aroyró, Tayazuayí, Guyroporúa, Tabucuy, Avuñurá y de otros pequeños "teýy" recién iniciados, pudiendo aglomerarse unos 5000 "fuegos-familias" (Susnik 1979-80: 132).

Loreto se estableció en un pueblo donde vivían 200 indios (Montoya 1892: 32), y por aquellos ríos los padres “hallaron 25 aldehuelas y algunas poblaciones de razonable número” (ibid.)

Cuando se fundó formalmente el pueblo de San Ignacio, el 31 de julio de 1612, se contaron 700 familias, según informa como testigo presencial el padre Martín Xavier de Urtasun (MCA I: 147).

En ese mismo año, Montoya decía que “tenemos en estas reducciones tres mil y quinientos indios, antes más que menos, que por todos serán unas doce o trece mil almas en cuatro pueblos...” (De una carta transcrita en la anua de Torres, de 1613, CA I: 179). La referencia a cuatro pueblos es interesante porque indicaría que por ese tiempo los Guaraní preferían mantener todavía sus agrupaciones tradicionales sin formar concentraciones mayores, una hipótesis que está en consonancia con la etnohistoria guaraní y su organización social por cacicazgos o “linajes” autónomos.

Para 1614, una certificación del padre provincial, Diego de Torres, habla todavía de dos reducciones en cuatro pueblos y en ellos “cerca de dos mil yndios y más de cinco mil personas” (MCA I: 155), lo que daría un total de 10.000 para las dos reducciones.

Los cuatro pueblos volvieron a ser dos en los años siguientes y así, en 1617, Loreto contaba con 700 indios casados y San Ignacio con 850, que en 1618 caían para 800. Aplicando el criterio de la época, tendríamos pues 7.750 indígenas en 1617, ó 7.500 en 1618.

Dignas de tenerse especialmente en cuenta nos parecen las noticias ofrecidas por el padre Cataldini, a 9 de octubre de 1617, porque, aunque parciales, ofrecen una base más firme: “Hemos empezado hacer el padrón en estos pueblos, mas no ha sido posible acabarle. Avremos matriculado cinco mil almas y cada día vamos descubriendo más, hanse baptizado este año 542 inocentes, 293 adultos, hanse hecho 700 y 76 casamientos, ay 900 niños de escuelas y no ha sido menor el fruto que de la nueva reducción (que se titula también de St. Ignacio) se ha cogido...” (CA II: 155).

La carta anua del padre Pedro de Oñate, de 1620, pero que en realidad sólo cubre los años 1618-1619, declara que “tiene cada vna ochocientos yndios de tassa que serán en ambas casi 8 U (mil) almas”, sin contar “los yndios del monte (que) se pueden reducir a vna reducción que se ponga entre S. Ignacio y Nra. Sra. de Loreto (que son) como dos mil y quinientas almas” (CA I: 208).

La cifra, pues, más segura para la población reducida en esa primera etapa jesuítica del Paranapanema sería la de unos 8.000 individuos "almas" y unos 2.500 en la comarca vecina. Las oscilaciones entre las 12.000 ó 13.000 personas, calculadas al principio de esa etapa, y el resultado de unas 10.500, casi una década después, no parecen deberse a disminución demográfica propiamente dicha, sino a una mayor precisión en el registro a medida que las reducciones se estabilizan. Ahora se ve que la cifra avanzada por el padre Torres, en 1611, de hasta 30.000 almas, históricamente se mostró excesiva.

La población de estas reducciones del Paranapanema continuó del mismo tamaño por los años siguientes. La anua de 1628 recogía la noticia de que "tienen estos dos pueblos (distantes no más de 4 leguas el uno del otro) más de dos mil familias" (MCA I: 221; CA II: 312). En esos años había todavía indios en la región que no habían sido reducidos, y se sabe que 120 indios entraron en ellas atraídos por los "cristianos" (MCA I: 228).

De Loreto dice el padre Montoya, en 1628, que "sólo tiene al pie de ochocientos Indios de matrícula, son todos cristianos, ay más de mil y trescientos comulgantes" (260), mientras que San Ignacio tenía "mill Indios de matrícula... todos ya son cristianos; comulgan también al pie de mill y quinientos" (MCA I: 261).

Los indios que salieron de esas dos reducciones en el forzado éxodo de 1631, se contaban en más de diez mil personas, pero en ese momento se habían refugiado y concentrado ahí indios de otras procedencias, como se verá.

La expansión reduccional por el río Tibagí determina la segunda etapa de este ciclo jesuítico. La documentación publicada presenta, respecto a esos años, lagunas considerables. Las cartas anuas de los padres provinciales, que conocemos, saltan de febrero de 1620 a noviembre de 1628. La Colección De Angelis tampoco ofrece documentación significativa sino para los años 1627-28, en adelante.

La reducción de San Francisco Xavier, fundada en 1622, había comenzado, según testimonio de Montoya, "con muy poquitas chozas (pero) tenían de lista el año pasado (1627) 1.300 familias y fue necesario poner tasa al número porque la muchedumbre no diese en que entender para gobernar" (MCA I: 231). Años después, el mismo Montoya recordaba en su *Conquista Espiritual* que dieron "principio allí a una reducción que intitulamos San Francisco Javier que en pocos meses creció a 1.500 vecinos" (Montoya 1892: 94).

El elevado número de bautizados, en dos años de vida de ese pueblo, de 2.413 adultos y 850 infantes (MCA I: 263), no desdice de la población calculada de 6.500 a 7.500 individuos.

En la reducción de San José (1625) se juntaron 200 indios, muchos de ellos provenientes de San Ignacio y ya cristianos, pero en la comarca se encontraron todavía 6 aldeas, que Montoya sospecha puedan ser más de 15 (MCA I: 262; también MCA I: 230; CA II: 323). Serían, pues, en 1628, unos 1.000 indígenas los reducidos y tal vez otros tantos por los alrededores.

Aquellas quince aldeas, además de mostrar una forma de organización social y política peculiar, pueden ser tomadas como índice de relación entre demografía y ecología. La diseminación bastante densa de aldeas, conforme a la aptitud ecológica del lugar, parece ser una característica de la cultura guaraní y fundamenta las hipótesis fuertes para su demografía. Más difícil es calcular específicamente este índice.

La Encarnación, también de 1625 (9 de agosto) (MCA I: 239), tenía en 1628, "seiscientos Indios, y tuviera oy ochocientos si la reducción de S. Pablo no se los uviera quitado por tenerlos más cerca de si en sus tierras, pero entiendo que llegará esta reducción a un número de ochocientos o mill Indios por estar a la redonda mucha gente de la qual cada día se van reduciendo y lo hizieran con más brevedad si les hiciéramos alguna compulsión" (MCA I: 276). La proyección de esta reducción llegaba, pues, según el parecer de Montoya a unos 4.000 individuos y hasta 5.000. En una carta anterior de 1626, Montoya decía que el pueblo estaba con quinientas familias (MCA I: 241; CA II: 336).

La tercera etapa se desenvuelve principalmente en tierras del Tayaoba, entre 1627 y 1629.

A principios de 1627 se fundaba San Pablo y "el primer año de su fundación llegó a contar esta reducción 400 familias" (MCA I: 377), o sea unos 2.000 individuos. En la anua de 1628 se recoge la noticia de que "de las tierras del Tayaova se han reducido a este pueblo 27 Caziques de los más valientes... y davan en que entender como 400 familias" (MCA I: 255; CA I: 239). Parece que unas docientas familias habían comenzado por reducirse en la Encarnación, pero prefirieron quedarse en sus tierras, como ya se anotó.

De la reducción de San Antonio, también de 1627, en cuanto a datos demográficos, sabemos apenas que, atacada por Raposo Tavares,

a 30 de enero de 1629, se llevaron de ella dos mil piezas, que según el significado de la palabra pieza, pueden ser hasta 4.000 personas, que constituirían su población (MCA I: 315-16).

Pero la más importante reducción de la comarca iba a ser la de los Siete Arcángeles, fundada el 7 de agosto de 1627, después de varias tentativas frustradas (MCA I: 288). Desde los inicios mismos los reducidos fueron multiplicándose de tal manera que, según la estimación de los padres misioneros, tenía ya 1.000 indios-familias en 1628, y más, según Montoya: "juntáronse en aquel tiempo al pie de 1.500 familias" (Montoya 1892: 140).

En 1630 la población de esta reducción sería estimada en 1.700 indios y hasta 2.000, lo que podía dar una población de 8.500 personas o tal vez 10.000. "Tiene esta reducción más de mil y setecientos yndios, aunque a los Padres les parece que tiene dos mil, por la mucha gente que se le ha entrado después que se hizo la matrícula en que se hallaba de la primera vez que se matricularon 2.400 y tener experiencia de que nunca se descubren todos de la 1ª. vez. Tiene ya quinientos yndios cristianos y casados" (MCA I: 344; se trata sin duda de una carta de Montoya).

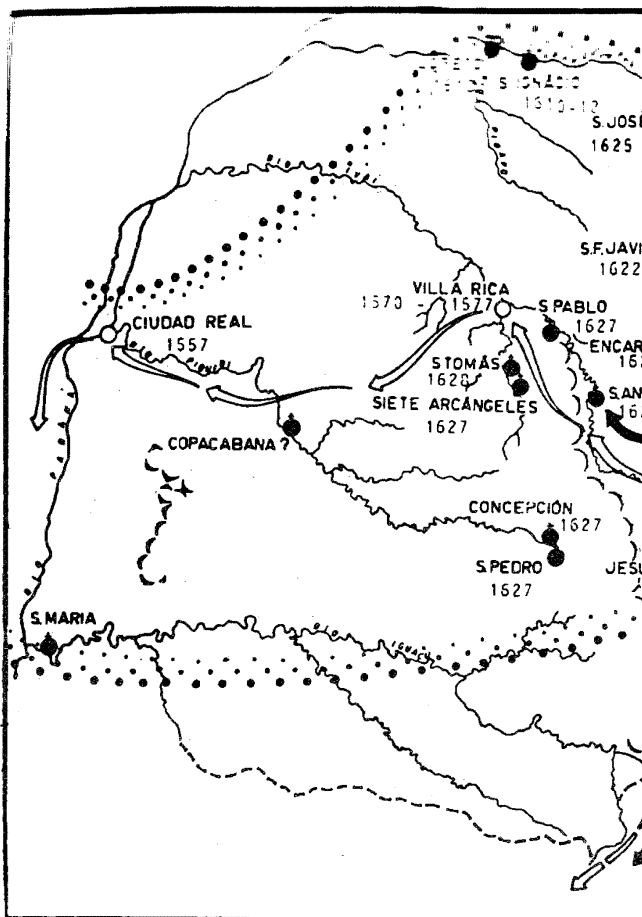
De Santo Tomás no encuentro ningún dato demográfico. Fue fundación de 1628, también en las tierras de Tayaoba y se encontraba a apenas una legua de la de los Angeles, del otro lado del río Ivaí (cfr. Jaeger 1957: 115).

En plena crisis de los ataques bandeirantes todavía se forma la reducción de Jesús María. El padre Mascetta escribía al provincial, Mastrilli Durán, el 25 de enero de 1629, que llevaba inscritos "hasta 50 caciques y todos intactos de portugueses y españoles" (MCA I: 301). Montoya recordaba que fundaron allí una población de "2.000 vecinos", equivalentes a 10.000 almas, si mantenemos el cálculo de la época. Y confirma el cálculo propuesto el hecho de que "para sola la aldea de Jesús María tenía el Padre convocado quasi cinco mil flecheros fuera de la chusma de sus mugeres, y chiquitos" (MCA I: 321). Al tiempo del ataque paulista de marzo de 1629, "fuera de la chusma de mugeres, y chiquitos avia más de mil y quinientos varones flecheros" (MCA I: 316). La reducción de Jesús María fue asolada en esa ocasión; llegó a rehacerse, pero por poco tiempo y no sabemos con cuánta gente.

La mayor cifra sincrónica de indios guaraní reducidos es la que consta por los años de 1627 a 1629, cuando estaban formados diez pueblos con esos indios del Guairá. Como dijimos, los tres pueblos de Guañaná y Gualacho no entran aquí en consideración.



11. Jayme Antonio Cardoso e Cecília Maria Westphalen.



12. Jayme Antonio Cardoso e Cecília Maria Westphalen. Mapa 14 (con nuevos aportes de B. Meliá).



En ese período contamos, pues 38.500 personas o “almas”, conforme los cálculos y estimaciones de los mismos jesuitas en sus noticias. Es una cifra más indicativa que propiamente censal. Falta, sin embargo, la población de una reducción, la de Santo Tomás, cuya cifra no aparece.

Por otra parte, se sabe, como se entrevió en textos ya citados, que no todos los indios habían entrado en las reducciones. En 1628, Montoya entendía que podía haber todavía de 200 a 400 familias cerca de la Encarnación “por estar a la redonda mucha gente de la qual cada día se van reduciendo” (MCA I: 276). Cerca de San José se descubrieron otros 6 pueblecillos y se sospechaba que pudieran llegar a 15; una población que no consta haya sido incorporada después. La población de San Pablo tampoco se agotaba en los 400 indios allí matriculados, ya que en 1628 “cada día van entrando de los de la comarca que son muchos” (MCA I: 282; cf. MCA I: 377). Todavía en 1629, a punto de cerrarse el ciclo jesuítico por los ataques paulistas, existían ciertamente grupos guaraní que no habían sido reducidos, como “la gente de Caayú, la del Huybay y la del Ybianguirá y toda la demás que no tiene Padres” (MCA I: 319). El Caayú debía situarse no lejos de San Antonio; su gente fue bastante aguerrida para rechazar por dos veces a los bandeirantes, probablemente porque también era bastante numerosa (cfr. MCA I: 318-19; 344. Sobre lo que se entendía por Caayú, cf. Susnik 1975: 116).

La experiencia enseñaba que los indios “nunca se descubren todos de la primera vez”, como hacía notar Montoya al referirse a los aumentos que todavía recibía la reducción de los Siete Arcángeles en 1630 (MCA I: 344).

Hay incluso evidencias arqueológicas de considerable población guaraní en lugares que, al parecer, no conocieron la entrada colonial ni de los españoles ni de los bandeirantes, ni tampoco de los jesuitas. Es el caso del valle del Itararé (cf. “Mapa de localização de sitios arqueológicos no Paraná, 1973”, en el Museu Paranaense, y especialmente Chmyz 1968: 7-23). Lo mismo se diga de núcleos situados en el Yguasú (cf. Cardoso e Westphalen 1981: mapa 6).

Consta también que los bandeirantes intentaban apresar indios no reducidos; una prueba a más de que el ciclo jesuítico no comprendió a todos los indios de la región. De todos modos, considero muy arriesgado, dado el estado actual de nuestras informaciones, aventurar una estimación del volumen de esta población “no reducida”. Su existencia, sin embargo, es un factor que contribuye a que se pueda aceptar la cifra de 38.500 indios para la comarca liberada para los jesuitas y sus misiones, como un



mínimo plenamente aceptable, ya que este cálculo está deducido de estimaciones particularizadas, documentadas, e incluso deja de lado poblaciones no reducidas, pero de cuya existencia hay datos concretos y reales.

Una cifra, ciertamente parcial, pero precisa, la da Montoya (1892: 156) cuando refiere que “por los libros solos que escapamos (que otros quemó aquel tirano) se hallan hoy escritos 22.000 y más almas”.

Hay que reconocer que la documentación jesuítica, con sus precisiones, actuó como control y verificación de cantidades que el ciclo encomendero, por su misma naturaleza histórica, no conseguía definir. Otros aspectos demográficos quedaron también mejor determinados.

El establecimiento de las reducciones, con su política de no “desnaturalizar” a los indios, sino implantarse en sus tierras, en medio de sus “teko’a” o nucleaciones tradicionales, deja de manifiesto la relación mantenida por la población guaraní y la ecología, así como aspectos de la organización social local.

El hábitat de los Guaraní era la floresta pluvial subtropical; los límites de ésta marcan, generalmente, las fronteras de aquéllos, como puede verse en los dos mapas aquí publicados (Cardoso e Westphalen 1981: mapas 7 y 14; cf. también 6 y 13). Un dato que las evidencias arqueológicas confirman.

Las agrupaciones por cacicazgos y los “pueblecillos” aparecen bastante próximos unos de otros, como ya observara Cabeza de Vaca en 1541. Pero cuando se quiere llegar a un cálculo demográfico, hay que advertir que esos grupos presentan formas y tamaños diversos, y distribución irregular. Lo que los españoles de la época —y entre ellos los jesuitas— llamaban cacicazgos, no eran muchas veces sino aquellos “teýy” cuyo significado, según el *Tesoro de la lengua guaraní* de Montoya (Madrid 1639b: f. 376), es: “compañía, parcialidad, genealogía, muchos”. Y estas parcialidades por linaje no contaban con un número fijo de familias. Aquellos 400 familias, respondiendo a 27 caciques, que se juntaron en San Pablo del Iniyay, dan una media de 15 familias por cacique. Las cartas de encomienda otorgadas por Velasco (MCA I: 123-35) muestran que los fuegos o familias de un “principal” o cacique oscilaban entre seis y ocho (ibid.: 124, doc. 85), hasta dieciseis y diecisiete (126, doc. 91) e incluso veinte (127, doc. 92) y veintinueve (130, doc. 180). Los “fuegos” de un cacique se distribuían en una o más casas; en un lugar del Tibagí, por ejemplo, dos casas totalizaban treinta fuegos. Tengo, sin embargo, la impresión de que en la época se calculaban diez fuegos por cacique o “prin

En ese período contamos, pues 38.500 personas o “almas”, conforme los cálculos y estimaciones de los mismos jesuitas en sus noticias. Es una cifra más indicativa que propiamente censal. Falta, sin embargo, la población de una reducción, la de Santo Tomás, cuya cifra no aparece.

Por otra parte, se sabe, como se entrevio en textos ya citados, que no todos los indios habían entrado en las reducciones. En 1628, Montoya entendía que podía haber todavía de 200 a 400 familias cerca de la Encarnación “por estar a la redonda mucha gente de la qual cada día se van reduciendo” (MCA I: 276). Cerca de San José se descubrieron otros 6 pueblecillos y se sospechaba que pudieran llegar a 15; una población que no consta haya sido incorporada después. La población de San Pablo tampoco se agotaba en los 400 indios allí matriculados, ya que en 1628 “cada día van entrando de los de la comarca que son muchos” (MCA I: 282; cf. MCA I: 377). Todavía en 1629, a punto de cerrarse el ciclo jesuítico por los ataques paulistas, existían ciertamente grupos guaraní que no habían sido reducidos, como “la gente de Caayu, la del Huybay y la del Ybianguirá y toda la demás que no tiene Padres” (MCA I: 319). El Caayú debía situarse no lejos de San Antonio, su gente fue bastante aguerrida para rechazar por dos veces a los bandeirantes, probablemente porque también era bastante numerosa (cf. MCA I: 318-19; 344. Sobre lo que se entendía por Caayu, cf. Susnik 1975: 116).

La experiencia enseñaba que los indios “nunca se descubren todos de la primera vez”, como hacía notar Montoya al referirse a los aumentos que todavía recibía la reducción de los Siete Arcangeles en 1630 (MCA I: 344).

Hay incluso evidencias arqueológicas de considerable población guaraní en lugares que, al parecer, no conocieron la entrada colonial ni de los españoles ni de los bandeirantes, ni tampoco de los jesuitas. Es el caso del valle del Itararé (cf. “Mapa de localização de sitios arqueológicos no Paraná, 1973”, en el Museu Paranaense, y especialmente Chmyz 1968: 7-23). Lo mismo se diga de núcleos situados en el Yguasú (cf. Cardoso e Westphalen 1981: mapa 6).

Consta también que los bandeirantes intentaban apresar indios no reducidos; una prueba a más de que el ciclo jesuítico no comprendió a todos los indios de la región. De todos modos, considero muy arriesgado, dado el estado actual de nuestras informaciones, aventurar una estimación del volumen de esta población “no reducida”. Su existencia, sin embargo, es un factor que contribuye a que se pueda aceptar la cifra de 38.500 indios para la comarca liberada para los jesuitas y sus misiones, como un

mínimo plenamente aceptable, ya que este cálculo está deducido de estimaciones particularizadas, documentadas, e incluso deja de lado poblaciones no reducidas, pero de cuya existencia hay datos concretos y reales.

Una cifra, ciertamente parcial, pero precisa, la da Montoya (1892: 156) cuando refiere que “por los libros solos que escapamos (que otros quemó aquel tirano) se hallan hoy escritos 22.000 y más almas”.

Hay que reconocer que la documentación jesuítica, con sus precisiones, actuó como control y verificación de cantidades que el ciclo encomendero, por su misma naturaleza histórica, no conseguía definir. Otros aspectos demográficos quedaron también mejor determinados.

El establecimiento de las reducciones, con su política de no “desnaturalizar” a los indios, sino implantarse en sus tierras, en medio de sus “teko’a” o nucleaciones tradicionales, deja de manifiesto la relación mantenida por la población guaraní y la ecología, así como aspectos de la organización social local.

El hábitat de los Guaraní era la floresta pluvial subtropical; los límites de ésta marcan, generalmente, las fronteras de aquéllos, como puede verse en los dos mapas aquí publicados (Cardoso e Westphalen 1984: mapas 7 y 14; cf. también 6 y 13). Un dato que las evidencias arqueológicas confirman.

Las agrupaciones por cacicazgos y los “pueblecillos” aparecen bastante próximos unos de otros, como ya observara Cabeza de Vaca en 1541. Pero cuando se quiere llegar a un cálculo demográfico, hay que advertir que esos grupos presentan formas y tamaños diversos, y distribución irregular. Lo que los españoles de la época —y entre ellos los jesuitas— llamaban cacicazgos, no eran muchas veces sino aquellos “teýy” cuyo significado, según el *Tesoro de la lengua guaraní* de Montoya (Madrid 1639b: f. 376), es: “compañía, parcialidad, genealogía, muchos”. Y estas parcialidades por linaje no contaban con un número fijo de familias. Aquellas 400 familias, respondiendo a 27 caciques, que se juntaron en San Pablo del Iniay, dan una media de 15 familias por cacique. Las cartas de encomienda otorgadas por Velasco (MCA I: 123-35) muestran que los fuegos o familias de un “principal” o cacique oscilaban entre seis y ocho (ibid.: 124, doc. 85), hasta dieciseis y diecisiete (126, doc. 91) e incluso veinte (127, doc. 92) y veintinueve (130, doc. 180). Los “fuegos” de un cacique se distribuían en una o más casas; en un lugar del Tibapí, por ejemplo, dos casas totalizaban treinta fuegos. Tengo, sin embargo, la impresión de que en la época se calculaban diez fuegos por cacique o “prin-

cial", cuando se carecía de noticias más precisas (124, doc. 85; 127, doc. 92). "Los cacicazgos eran numéricamente diferentes, si bien se basaban en los antiguos "teýy"; en la comarca del R. Tibagiva, los cacicazgos componíanse de 30 o más fuegos y, tratándose de "teko'a", de 80 a 100 fuegos, pero había también grupos de amplex "teýy-ru" con sólo 8 a 10 fuegos, sea por la táctica intencional del fraccionamiento o por el mismo proceso de "iniciadores-fundadores" de las nuevas casas comunales" (Susnik 1979-80: 101). A veces un conjunto de casas comunales formaban una nucleación más compacta con ciertas características de "pueblecillo", lo que no quiere decir que cada tres o seis casas estuvieran contiguas.

Como se ve, hacer un cálculo basado en una supuesta homogeneidad demográfica, como pretende Clastres (1974 b: 81) y todavía atreverse a dar como verosímil la cifra de 600 personas en media por grupo, no tiene ningún fundamento etnográfico ni histórico, por lo que se refiere a los Guaraní del Guairá.

### 3. El ciclo bandeirante

El llamado "bandeirismo de apresamiento" (cf. Davidoff 1982: 30) fue el principal y definitivo causante de la destrucción del Guairá y su despoblación. En este sentido, las cifras que marcan el número de indios apresados, muertos por el camino o vendidos en los mercados de esclavos, son datos, que usados según un método regresivo, nos llevan a una estimación de la población indígena aborígen, ahora desde otra perspectiva, diferente de la del ciclo encomendero y de la del ciclo jesuítico.

Es cierto, como advertía M. Mörner, que "en los informes de la época, los datos relativos al número de indios que habitaban las reducciones del Guairá y los que intentan precisar cuantos de ellos fueron muertos o capturados por los paulistas, difieren notablemente. Es un hecho innegable, sin embargo, que, entre 1629 y 1632, los paulistas se apoderaron de decenas de miles de indios, fuera en las reducciones jesuíticas o en las encomiendas de los guaireños y aun en las tolderías de las tribus independientes del Guairá. Aunque probablemente sólo parte de los esclavos procedentes del Guairá llegó a los mercados de Santos y Río de Janeiro, esos años —alrededor de 1630— constituyeron una época de inusitada expansión para el terrible comercio de los paulistas" (Mörner 1968: 49-50).

Desde 1585 los paulistas ya habían comenzado a practicar abierta y decididamente la captura de indios como mano de obra esclava (cf. Luis

1980: 197). En busca de esclavos habría entrado ya por tierras del cacique Taubici, en el Paranapanema, el capitán Jerónimo Leão, por los años de 1585-86 (cf. Pastells I: 195; Luis 1980: 202). Pero fue sobre todo a partir de 1607 que las bandeiras de apresamiento se intensificaron. Ese año, Manoel Preto volvía de la región de Villa Rica, trayendo consigo buena cantidad de Guaraní temiminó, como consta en las Actas de la Cámara de São Paulo, de 7 de enero y 11 de febrero de 1607 (cit. en Luis 1980: 299). Otras entradas con el mismo fin, aunque no siempre con el mismo éxito, se sucedieron en los años siguientes. Los españoles no veían con buenos ojos que se les arrebatare "sus indios, y procuraban impedir estas capturas" (cf. Luis 1980: 300). Aun así, Sebastião Preto habría conseguido llevarse a São Paulo, en 1612, a cinco caciques y 3.000 indígenas de las cercanías de Ciudad Real (cf. *ibid.*). En 1618, Manoel Preto, una vez más, entraba por el Guairá y llegaba hasta Loreto, pero desistió de capturar indios cristianos y sólo trajo algunos infieles cogidos en el Tibagí, de los cuales unos 900 consiguieron escaparle (*ibid.* No sabemos con qué fundamento Romário Martins 143 y Hemming 1978: 254 afirman que se llevó indios de San Ignacio y de Jesús María, cuando esta última reducción tardaría todavía 10 años en ser fundada). Otra importante bandeira fue la de 1623, que volvió con numerosos indios cautivos (cf. Luis 1980: 301). Pero por los datos hasta aquí disponibles resulta difícil hacerse una idea exacta en términos numéricos de los indios cautivados o muertos en esas bandeiras. Procediendo los indios de regiones dominadas por los encomenderos españoles o todavía libres en su vida tribal, pocas condiciones había para un registro formal de esa población y los mismos bandeirantes tampoco tenían interés ninguno en llenar esa contabilidad.

El cuadro muda bastante a partir de 1628, cuando son las reducciones jesuíticas las que empiezan a ser también atacadas.

Hasta esa fecha de 1628 —el testimonio es de Montoya— "la persecución o plaga de los portugueses... en nuestros pueblos a hecho muy poco daño porque, aunque es gente desalmada..., con todo eso an tenido respeto a nuestros pueblos" (MCA I: 270), si bien recuerda que "dieron en cantidad de pueblecillos que teníamos apalabrados", y relata casos de cautiverio y masacre de indios de la región (MCA I: 271).

Tal vez la bandeira mejor documentada haya sido la capitaneada por Antonio Raposo Tavares, verdadero principio del fin de las reducciones del Guairá y, en último término, de la vida guaraní en aquellas tierras. Su acción está contada en la "Relación de los agravios, que hizieron algunos moradores de la villa de S. Pablo, saqueando las Reducciones cerca de Guayrá y la villa rica de la Compañía de Jhs. con grandíssimo menosprecio

del Santo Evangelio, por el Pe. Simon Mazeta al Pe. Francisco Vásquez Trujillo, Provincial de esta Provincia del Paraguay. Río geneyro junio 1629" (MCA I: 310-39). De esta relación hubo otra redacción, más explícita y dramática en su estilo, fechada en la Bahía de Todos los Santos, el 10 de octubre del mismo año, pero que no difiere de la primera en sus datos fundamentales (ibid.). Conforme este escrito, tres fueron las reducciones atacadas en esa ocasión: San Antonio, el 30 de enero de 1629, de donde se llevaron "dos mil personas con infinita chusma"; San Miguel, el 23 de marzo, cuya población consiguió huir y sólo llevaron los que hallaron escondidos por los montes; y Jesús María, el 20 de marzo, "cogiendo y maniatando a toda la gente... que era muchíssima, porque fuera de la chusma de mugeres, y chiquitos avia más de mil y quinientos varones flecheros" (MCA I: 315-16). Concuerta con este relato la afirmación del mismo Mascetta en carta al padre Crespo, 13 de diciembre de 1629, cuando dice que "al pie de ocho mill o nueve mill almas poco más o menos llevaron los salteadores de S. Pablo de nuestras aldeas" (Annaes do Museu Paulista II: 249).

En la "relación" citada se da, sin embargo, una cifra mucho más elevada: "dicen que esta compañía sola de Antonio Raposo Tavares, que dió en nuestras reducciones, traxo al pie de beinte mil almas" (MCA I: 336). La explicación de esta última cifra, que es del mismo Mascetta, tal vez habrá que buscarla en que aquí se refiere a la bandeira de Raposo Tavares en términos globales, incluyendo otras acciones por el sertón. Algunos indios de las reducciones de la Encarnación, San Pablo, los Angeles y Santo Tomás, aunque no atacados, pero dispersos por el miedo, fueron después capturados (MCA I: 319-20). Y estaban todavía las correrías por las aldeas tribales donde sin duda habrán apresado otros indios. Mascetta y Mansilla, acompañando a sus neófitos en el camino del cautiverio, constataban que "las ochenta leguas y más, que tras de nuestras obejas por tierra andubimos ahora con ellos, que pocos años ha estaban llenas de pueblos de yndios, todas estaban asoladas, y despobladas de los portugueses de San Pablo, sin quedar un yndio tan solo" (MCA I: 337).

Refiriéndose a estas bandeiras, el gobernador de Buenos Aires, Pedro Esteban Dávila, en carta al rey, de 12 de octubre de 1637, recordaba que "desde el año de 1628 hasta el de 1630, habían traído más de 60.000 almas de las reducciones" (Pastells I: 547), cifra que recogerá después como válida el historiador del Guairá, Ramón I. Cardozo, quien añade un cálculo de "15.000 muertos en los diversos asaltos y en el largo y penoso camino a San Pablo" (Cardozo, R. 1970: 133). En esta cifra de 60.000 cautivos hay que ver, probablemente, el balance total de las diversas bandeiras depredadoras. Fueron, de hecho, "tantos robos, muertes y

cautiverios, y destrucción de pueblos como sucedieron desde el año de 1629, hasta el de 1631, el qual tiempo los dichos Portugueses yban y venian a llevar y cautivar yndios" (MCA I: 404-405). Los indios se dispersaban por los montes o se concentraban en alguna reducción que parecía más segura, como San Francisco Xavier y Arcángeles. Pero tampoco éstas pudieron resistir y tuvieron que ser evacuadas (cf. Luis 1980: 328-30).

En estas circunstancias tan dramáticas y confusas no se podía esperar un registro sistemático de la población indígena capturada o dispersa. Cuando los jesuitas percibieron que la situación era insostenible, decidieron la evacuación de lo que restaba (MCA I: 365). Serían más de 10.000 almas las que se habían recogido en las reducciones de Loreto y San Ignacio (MCA I: 381; cf. Mörner 1968: 49; también MCA I: 430). Con ellas Montoya emprendía su éxodo, Paraná abajo. En la *Conquista Espiritual* (Montoya 1892: 154), así como en la carta anua de 1637 (CA II: 728), se habla de 12.000 almas en esa marcha de exilio. A esa columna se le juntaron todavía otras dos mil personas que habían escapado por el río Piquirí (Luis 1980: 331; Furlong 1964: 54).

Otros informantes dan cifras algo diferentes. Un cierto Manuel Juan de Morales, morador de São Paulo, informaba al rey de España que los portugueses "dos vezes han ido a las grandes aldeas del Guayrá todas de christianos sujetos a la Corona de Castilla, y en la dichosa enseñanza de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay, de éstas destruyeron en dos veses 14 en número de cuarenta mil indios, de que cautivava (n) los de esta tierra más de treynta mil" (MCA I: 184). En realidad las reducciones destruídas eran once y según Montoya, conforme cita Taunay (1961: 53), sus habitantes eran más de 33.000.

Hablando del Guayrá, el padre Torres Bollo recordaba que los indios "se avian huido a los montes, ríos y pantanos, huyendo de los Portugueses de Sant Pablo que han llevado más de 30 U (mil) cautivos y los venden en el Brasil para los ingenios de açúcar. Y también... se retiravan de los veçinos de la Villa rica y Guayrá porque an destruydo y consumido a muchos llevándolos a la saca de la yerva a Maracayú adonde an muerto muchísimos sin sacramentos... Y el mayor riesgo que tienen aquellos indios que passan de 40 U personas (es el ympedir la conversión de los otros tiranizados de los españoles)" (MCA I: 373). Este texto es probablemente de 1628 —y no de 1631, como supone Cortesão—, ya que no conoce los ataques paulistas a las reducciones jesuíticas, y era por el año de 1628 que las reducciones guaireñas llegaron efectivamente a ser once. A los 30.000 que ya supone cautivados en esa fecha, Torres añade

40.000 en dichas reducciones, dejando sin contar, al parecer, a los indios sometidos a la encomienda.

Después de abandonadas las reducciones del Guairá por los jesuitas a fines de 1631, como consta en la "Información... sobre el retiro que se hizo de las Reducciones de Guayrá... fecha en 22 de enero de 1632" (MCA I: 378-86), quedaban todavía las ciudades de españoles, Villa Rica y Ciudad Real, con los indios que les servían en encomienda. Montoya sintetiza la acción de los paulistas en estos términos: "destruyeron las dichas ciudades a fuerza de armas y juntamente las dichas once reducciones que estaban en contorno de las dichas tres ciudades, demás de las cuales destruyeron siete pueblos de indios que estaban encomendados a las dichas ciudades" (MCA I: 431). En la *Conquista*, Montoya (1892: 151) habla incluso de "nueve pueblos de indios de que se servían" los vecinos de Villa Rica.

En junio de 1632, cuando los jesuitas y los restantes indios de sus reducciones ya se habían retirado del Guairá, los paulistas entraron por el Ivaí y destruyeron los pueblos de indios que estaban al servicio de los españoles, aquellos siete o nueve, de que se ha hablado. En octubre del mismo año, los españoles de Villa Rica, que a la sazón eran unos 500, y sus 4.000 indios desampararon el lugar al no conseguir resistir al sitio de los paulistas y se trasladaron al otro lado del Paraná (cf. Montoya 1892: 151; Luis 1980: 331).

En 1635, el ex gobernador Céspedes Xeria declaraba que los cautivos del Guairá —habrá que entender las ciudades de españoles— habían sido cinco o seis mil, mientras que la retirada del Paranapanema habría costado la vida a más de 33.000 personas, fuera de las muchísimas extrañadas y devoradas por los tigres (cf. Taunay 1961, I: 60). Pero, ¿no confunde Xeria el número de los emigrados con el de los cautivos y desbaratados por los paulistas antes de aquel éxodo?

Las cifras que se refieren al desastre bandeirante, al final son más constantes de lo que podría parecer a primera vista, si se exceptúan algunas opiniones de segunda mano, como la del gobernador Dávila. Los indios ya reducidos por los jesuitas que fueron destruidos —cautivos, muertos o dispersos— girarían en torno de los 30.000. Si a éstos se añaden los 10.000 ó 12.000 en éxodo, se llega a una población reducida de unos 42.000 indígenas en los trece pueblos jesuíticos del Guairá (incluidos ahora los Guañaná también).



Más difícil resulta calcular el número de indios del sector encomendero afectado por las bandeiras. Desde antiguo los españoles vendían "piezas" al portugués (MCA I: 382; 385); un tráfico prohibido y del que, por lo tanto, no se hacían registros (MCA I: 189). De hecho esa venta puede no haber alcanzado grandes cifras, ya que la captura resultó luego más fácil y menos dispendiosa que la compra. Tal vez se puede aceptar la cifra del padre Torres Bollo que calculaba ya 30.000 cautivos antes que las bandeiras paulistas hiciesen presa en las reducciones jesuíticas.

Pero en esta cuenta regresiva, un factor realmente importante y decisivo fueron las pestes. Contacto y contagio fueron —y son hasta hoy— fenómenos inseparables, y la mortandad llega a índices increíbles. Esas pestes aparecían como furia que todo lo arrasa. La peste de 1590 hizo estragos (cf. Mon. Peruana V: 196-97; Pastells I: 80-81; Mora 1973: 38), pero no fue la única. Suponer una reducción de un sexto en la población original, como hizo Lorenzana (cf. Guevara 1908: 283), queda incluso muy por debajo de los índices de mortandad que conocieron tribus recientes en su contacto con el "civilizado" (cf. Ribeiro 1983: 59). Esas pestes desconocidas e incontrolables tenían que producir, además de su hundimiento demográfico, la más total desmoralización del indio.

Otro factor del genocidio guaraní fue el modo de trabajo impuesto por el encomendero, especialmente en los yerbales del Mbaracayú, adonde eran llevados indios del Guairá. "Tiene la labor de aquesta yerba consumidos muchos millares de indios, testigo soy de haber visto por aquellos montes osarios bien grandes de indios" (Montoya 1892: 35), lo que repiten, en 1630, los mismos indios en su denuncia (MCA I: 352-61).

#### 4. El Guairá despoblado

Los elementos para una historia de la población guaraní del Guairá aquí expuestos —como restos de una urna funeraria mil veces quebrados y ahora mal que mal juntados— tal vez no permitan sino estimar el tamaño de esa población guaraní aborígen en los primeros contactos con el régimen colonial.

Cualquier estimación que quiera mantenerse fiel a las fuentes documentales —y este ha sido mi criterio— debe atenerse a ciertas normas hermenéuticas y semánticas. Es por esto por lo que he dividido el período y espacio estudiados en ciclos que, más que tiempos, son formas de historia colonial, que dejan en los mismos documentos la impronta de su "intención" con el indio y constituyen la clave de su interpretación.

Hermenéuticamente, he procurado determinar el valor de las estadísticas documentadas conforme a dos criterios principales: cuál es la "intención" del informante y qué base experimental manifiesta poseer. Esto ya permite un discernimiento de fuentes y textos. Semánticamente, he procurado atenerme al sentido de las palabras conforme al uso sociolingüístico de la época; una regla fundamental que ni siquiera debería ser mencionada, si no fuera tan descuidada por los mismos "especialistas". Los "éléments de démographie amérindienne" de P. Clastres (1974 b: 69-87), por ejemplo, no pasan de una fantasía aritmética. Ese autor, a pesar de sus declaraciones de principio, no consideró necesario leer a los cronistas de un modo sistemático, apoyándose para sus cálculos en algunos datos de textos secundarios y parciales, que usa para fines decorativos, como ya indiqué en un trabajo anterior (ver supra: 46-49).

En resumen, el ciclo encomendero ofrece dos tipos de noticias demográficas: unas de carácter prospectivo, derivadas de la impresión que tuvieron los hombres de la conquista, de encontrarse con poblaciones muy numerosas, e influídas por el afán de contar con muchos indios de servicio; y otras de carácter censal, basadas experimentalmente en algún tipo de empadronamiento.

Las primeras elevan la cifra de los indios en el Guairá a 200.000, que semánticamente hay que admitir significaban 1.000.000 u 800.000 personas o "almas". Fue ésta la opinión de la época. Aunque había otros indios en la región, se suponía que la inmensa mayoría era Guaraní, como de hecho lo eran.

Las segundas dan cuenta de 40.000 fuegos o familias, o sea 200.000 o más individuos. Se llega a nombrar, en documentos posteriores, a numerosos caciques y a sus gentes. Uno puede preguntarse acerca del modo cómo eran ejecutados estos empadronamientos, pero creo que hay que admitir en su base noticias propiamente indígenas, bien o mal interpretadas.

Cuántos en realidad hayan podido ser los Guaraní en los tiempos de su primer contacto con la colonia, la documentación no permite calcularlo ni siquiera aproximadamente. Fueron muchos; las pestes y trabajos provocaron en ellos una verdadera hecatombe, que dejaba espantados a los contemporáneos. A principios del siglo XVII los indios del Guairá eran considerados pocos, por lo menos los que servían efectivamente a los españoles, y de éstos, una buena parte fue reducida a cautiverio años después por los paulistas.

El ciclo jesuítico conoció también una fase prospectiva, que fue pronto superada por registros más específicos a medida en que los Guaraní iban reduciéndose efectivamente a aquellos diez pueblos formados casi exclusivamente con ellos. Los indios que ahí se encontraban, llegaron a unos 38.500 en 1628-1629, antes de los ataques bandeirantes. Hubo en dichos pueblos muertes por pestes, pero éste no fue su mayor azote (MCA I: 376). Cuando el proceso reduccional fue brutalmente interrumpido por los bandeirantes, quedaban todavía indios no reducidos en la comarca y que nunca llegaron a computarse. Decir que los Guaraní de la región jesuítica, se contaban en número de 50.000 personas, es una cifra prudente y justificada. De éstos, sólo unos 12.000 salieron para el exilio, y aun de ellos sólo unos 4.000 sobrevivieron.

El ciclo bandeirante, según los testimonios más inmediatos, muestra que los paulistas pueden haberse llevado del Guairá, en sus diversas entradas, no sólo de las reducciones jesuíticas, como dan a entender algunos textos, sino contando también a indios de encomienda e indios independientes en su vida tribal, unos 60.000 individuos.

Y cuando hubieron salido aquellos restos de Guaraní, unos Paraná abajo con los jesuitas, otros hacia el Mbaracayú con los encomenderos, se podía decir realmente que "se han consumido, muerto y acabado todos los más de ellos". El Guairá estaba definitivamente despoblado. Y la "historia" como que se ausentaba del lugar; sin indios —sólo quedaron pequeños reductos escondidos en el monte— el Guairá caía fuera de los intereses coloniales.

Pestes, esclavitud, cautiverio y persecución, los cuatro jinetes de aquel apocalipsis guaireño.



**MODO DE SER GUARANI  
Y REDUCCION JESUITICA**



## EL "MODO DE SER" GUARANI EN LA PRIMERA DOCUMENTACION JESUITICA (1594 - 1639) \*

El conocimiento del "modo de ser" y realidad cultural de los Guaraní es una cuestión preliminar y obvia para el análisis del proceso colonial, del que el proceso reduccional jesuítico no es sino una variante (1).

Para este conocimiento etnográfico de los Guaraní, la documentación jesuítica, aunque no única —está también la de otros clérigos, así como la de pobladores, soldados y funcionarios de la colonia— es ciertamente la que registra la mayor y más importante cantidad de datos.

---

\* Publicado en *Archivum Historicum Soc. Iesu* 50 (Roma 1981) pp. 212-33.

- (1) La importancia de la cuestión ha sido reconocida, aunque a partir de planteamientos diversos, por los autores que han tratado más detenidamente de las reducciones del Paraguay: Pablo Hernández (1913), Métraux (1943), Mörner (1953), Furlong (1962), Haubert (1966), Bruno (1966), Susnik (1966, 1971 b.), Necker (1979). "Es de gran importancia formar exacta idea del carácter y cualidades de los indios en general y de los Guaraníes en particular si se quiere entender y apreciar debidamente la organización social entre ellos introducida por los jesuitas", Hernández 1913, I: 43. "Magnus Mörner, qui, dans une oeuvre classique, a fait descendre sur terre les "paradis" jésuites en les situant dans leur contexte économique et politique, a remarqué qu'une compréhension sociologique de ces institutions n'était possible qu'avec une "connaissance exhaustive des conditions ethnographiques". La validité de cette affirmation a été démontrée pour la première fois dans les études d'Alfred Métraux, Maxime Haubert et Branislava Susnik. Celles-ci ont notamment montré comment par plusieurs aspects les institutions des réductions ressemblaient à des institutions pré-colombiennes; elles ont aussi mis en évidence le fait que la société Guaraní n'était pas une pâte infiniment malléable entre les mains des "civilisateurs" jésuites et que ceux-ci durent s'adapter aux indigènes autant que ces derniers durent s'adapter aux missionnaires", Necker 1979: 3. Sin embargo, a pesar de admitir que se trata de una cuestión fundamental se carece todavía de una etnología guaraní aceptable. En el caso de algunos escritores eclesiásticos: Hernández, Furlong, Bruno, la presentación del indio guaraní da lugar a verdaderos despropósitos históricos alimentados por prejuicios racistas. "Los indios Guaraníes [...] eran un pueblo en estado de decadencia, que cada vez iba acercándose más a la degradación: que llega a la semejanza con los animales irracionales [...]. [Los vicios] los habían reducido a la condición de no tener entendimiento de hombres adultos sino por intervalos. Sólo les quedaba la habilidad para las artes mecánicas", Hernández 1913, I: 83. Las páginas que el padre Furlong dedica al indio guaraní están también llenas de contradicciones y asertos gratuitos, explicables en quien considera como ideal de hombre al "europeo" (Furlong 1962: 70-79). El padre Bruno (1966) hereda el mismo tipo de prejuicios.

## Fuentes documentales

Lo mejor de la documentación etnográfica de los jesuitas respecto a los Guaraní se concentra de hecho entre los años 1594 y 1639, tomando como referencia límite dos documentos importantes: la carta del padre Alonso Barzana a Juan Sebastián (1594) (2) y la *Conquista Espiritual* del padre Antonio Ruiz de Montoya (1639) (3). Es el período en el cual se dan los primeros contactos de los jesuitas con las naciones genéricamente conocidas como Guaraní, cuando se realizan “entradas” en regiones hasta entonces poco o nada “batidas del español”, y se establecen nuevas reducciones.

La información etnográfica se halla, sobre todo, en aquellas cartas en las que se narra la fundación de las sucesivas reducciones (4). Estas cartas de “fundación” presentan la característica de contar los sucesos diversos que acaecían en los primeros contactos entre jesuitas y Guaraní, por *vista de ojo* y de forma bastante directa e inmediata. Estas cartas son la fuente primera y principal. Y de paso hay que notar que es la menos citada —y probablemente también la menos conocida— por los mismos historiadores.

Junto a las cartas de los misioneros particulares que vivían *in loco* los sucesos del proceso reduccional, deben ser vistas las llamadas *cartas anuas* de los superiores provinciales (5). Estas incluyen con frecuencia largos fragmentos de cartas remitidas por los propios misioneros particulares del lugar y presentan la ventaja de ofrecer un cuadro general de las situaciones distintas en que se encuentran los jesuitas según los distintos lugares y momentos de sus relaciones con los indios. En una misma *carta anua* se puede leer la excelente acogida de los Guaraní a los jesuitas en un lugar, mientras que en otro los jesuitas son asesinados por los

(2) Publicada en Furlong 1968.

(3) Usamos la edición más moderna: Montoya 1892.

(4) La mayor parte de esta documentación ha sido publicada en MCA. De menor importancia etnográfica son los documentos recogidos en la obra de Pablo Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, I (Madrid 1912). Para una historiografía jesuítica más completa, cf. Efraim Cardozo, *Historiografía paraguaya, I: Paraguay indígena, español y jesuíta* (México 1959). La obra de Blanco 1929 trae documentos de la época de estos mártires de 1628.

(5) *Cartas anuas 1927-29*. Está todavía inédita la carta anua de 1632-34, del padre Diego de Boroa, “Anales de la Prov. del Paraguay, desde el año de 32, hasta el de 34, a Nro. Muy Rdo. Padre Mucio Vitheleschi Preósito General de la Comp.a de Jhs.”, manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Granada (España), Caja A 40, f. 249-308. Alguna de estas cartas anuas fue publicada ya en aquella época para “edificación” de todos: Adam Schirmbeck. *Messis paraquariensis a Patribus Societatis Jesu per sexennium in Paraquaria collecta annis videlicet 1638, 39, 40, 41, 42, 43* (Monachii.... 1649).



Guaraní, lo que indica la complejidad de factores que determinaban el comportamiento indígena frente a las nuevas formas de vida introducidas por los padres. Las cartas anuas presentan ya, eventualmente, una elaboración secundaria de la actividad misionera entre los indios, con acentuadas intenciones apologéticas, pensando incluso en un lector europeo que debe quedar edificado con tanto heroísmo de los jesuitas, y maravillado con el modo de ser tan curioso de aquellos "bárbaros". Respecto a las cartas de los misioneros particulares, estas cartas anuas provinciales representan una versión más ideologizada.

Otra fuente documental para la etnografía guaraní de la época, de la cual prácticamente no se ha sacado todavía ningún partido, son los trabajos lingüísticos del padre Montoya, en especial el Tesoro de la lengua guaraní (1639) y las páginas dedicadas a los nombres de parentesco que figuran en el Catecismo de la lengua guaraní (1640) (6). Está implícita en estos trabajos la mejor etnografía de los Guaraní tal como "se vivían" ellos mismos en su lengua, lugar privilegiado en el que se expresa la cultura de un pueblo.

La Conquista Espiritual (1639) del mismo Antonio Ruiz de Montoya es la única crónica contemporánea de las primeras reducciones (7). Viene a ser un memorial casi autobiográfico de las actividades de Montoya entre los Guaraní, que ilustra con detalle las diversas situaciones políticas y culturales a través de las cuales procedía la reducción.

Posteriormente a esta fecha referencial de 1639, la misma documentación jesuítica pierde relevancia en términos etnográficos (8). El período

- 
- (6) El Tesoro de Montoya será citado según la edición de París-Viena 1876. Cf. p. 318-329 de dicho Catecismo. Varios trabajos modernos han tomado el análisis de esta terminología de parentesco para una interpretación del sistema social de los Guaraní; cf. Fernandes 1963: 201.
- (7) Casi un siglo después se hizo de esta obra una versión en lengua guaraní, al parecer destinada a eventuales lectores indígenas; "Aba reta y caray eñ baecue Tupã upe ynemboaguíe uca hague Pay de la Comp.a de Ihs poromboeramo ara cae... 1733 pipe S. Nicolas pe", que fue publicado bajo el título general de Manuscrito guaraní da Bibliotheca Nacional do Rio do Janeiro sobre a Primitiva catechese dos índios das Missões, composto em castelhano pelo P. Antonio Ruiz Montoya, vertido para guaraní por outro padre jesuita, e agora publicado con a tradução portugueza, notas, e um esboço grammatical do abañeê pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira, en Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio do Janeiro, 6 (Rio 1879), XVIII-366 p. Nos referimos a veces a esta versión, porque a pesar de ser un texto "reduccional", deja transparentar en la lengua guaraní formas de cultura auténticas.
- (8) Dobrizhoffer (I, 1967), ya en pleno siglo XVIII, ofrece todavía datos de primera importancia sobre los Guaraní del Mba'e verá; en realidad se trata de la última entrada de los jesuitas en una región poco explorada, donde se encontraban los "monteses" del Tarumá, lugar donde se establecieron las últimas reducciones.

de entradas y primeros contactos está prácticamente cerrado, y los cambios que se operan en las reducciones se refieren a traslados y reubicación de pueblos de indios ya reducidos: Consecuentemente los jesuitas hablan cada vez más de la evolución, progresos y problemas de los pueblos y doctrinas, mientras que las referencias al estado "primitivo" de los Guaraní se hacen menos frecuentes.

### Metodología etnohistórica

De la lectura de las fuentes citadas, ¿pueden extraerse datos suficientes y apropiados para la reconstrucción de la realidad cultural guaraní previa a los primeros contactos coloniales o por lo menos concomitante con ellos?

En la documentación ciertamente no se encuentra lo que pudiera ser considerado un tratado etnológico sobre cultura guaraní. No se cuenta para los Guaraní con aquella documentación relativamente bien sistematizada con que fueron dados a conocer los Tupinambá del área de colonización portuguesa y francesa (9).

De todos modos, las referencias respecto a los Guaraní de los siglos XVI y XVII, aunque dispersas y por lo mismo difíciles de ser inventariadas y detalladas, no dejan de ser numerosas y ricas en contenido. Incluso, a pesar de lo dicho, no faltan algunas páginas en las cuales se presenta un cuadro general de cómo el jesuita llegó a ver lo que creyó más característico del modo de ser de los Guaraní. Así en la carta de Barzana (1594) se aborda expresamente algo de "su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos" (10); el capítulo X de la *Conquista Espiritual* responde precisamente al título de "ritos de los indios guaraníes" (11); un informe de un jesuita anónimo —que tal vez sea el padre Marciel de Lorenzana— presenta en 1620 una apretada síntesis del estado cultural y político en que se encuentran los indios relacionados con la colonia paraguaya (12); y está también un fragmento de una carta de Montoya que trata un poco más detenidamente de las "fábulas y supersticiones que esta gente tiene" (13).

- 
- (9) Trabajando sobre esa documentación, Métraux (1928 a y b) y Fernandes (1963; 1970) escribieron obras hoy clásicas, y modelo de síntesis de etnología histórica.  
 (10) Cf. Furlong 1968: 93.  
 (11) Montoya 1892: 49-54.  
 (12) MCA I, 1951: 166-174.  
 (13) Anua de 1628, en MCA I, 1951: 272-275.

Pero lo más importante en la documentación conocida no son estos esbozos de cultura guaraní algo sistematizados, sino el conjunto de datos en los que el modo de ser indígena aparece en acción, como práctica propiamente cultural, que es al mismo tiempo práctica política, de los Guaraní frente a ese otro sistema que se introduce entre ellos y pretende mudarlos. En la confrontación los dos sistemas se juzgan mutuamente y, entrando en crisis, se revelan. Por eso mismo las cartas, las de fundación sobre todo, 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 integrada, como podría desear un etnólogo actual. Aun así, muchos de estos escritos misioneros superan —como hacía notar Malinowski a propósito de misioneros de otras latitudes y de época mucho más moderna (14)— a la mayoría de relatos tenidos como científicos, en plasticidad, vivacidad y realismo. Los detalles, las reflexiones directas, los imponderables de la vida real que se acumulan en las páginas misioneras son tantos que constituyen una buena base para una reconstrucción de la realidad, con tal de que se aplique una metodología y unas reglas de interpretación adecuadas.

Tal vez la clave hermenéutica más importante para abordar la lectura de la documentación jesuítica es la que tiene en cuenta su "reduccionismo". (15). Los jesuitas que escriben sobre los Guaraní están actuando existencial e ideológicamente en un proceso de "reducción a la vida política y humana" del indio guaraní, como condición para la reducción a la fe y vida cristiana.

Desde el punto de vista etnográfico el reduccionismo opera sobre todo de dos modos: fragmentando la realidad y traduciéndola a otras categorías. De hecho las dos operaciones se condicionan mutuamente. Los datos consignados en los documentos escritos son fragmentarios, no sólo porque no abarcan todos los aspectos de la vida real de los Guaraní —limitación inherente de suyo a cualquier intento de documentación etnográfica—, sino porque no dejan de ver esa realidad ya traducida según las categorías propias del observador, que en ningún momento se desprende de su condición de "reductor". Al hacer la traducción de la realidad guaraní a la mentalidad misionera de aquel momento histórico, esa realidad en seguida es relativizada, connotada y modificada a partir de un sistema de

(14) Malinowski 1976: 33.

(15) Cf. Melià 1978 a: 541-548; ver *infra*: 260-271.

El término "reduccionismo" está usado en función de la noción de "reducciones", como queda explicado aquí.

significado ajeno. Los problemas de fragmentación y traducción reductiva son comunes a casi toda la literatura etnográfica, y no exclusivos de esta literatura jesuítica aquí considerada.

Lo específico de la “reducción” jesuítica está en el modo concreto como serán determinados los aspectos de la realidad guaraní que deben ser reducidos, como serán conceptuados y como serán tratados “políticamente”, es decir, a través de actos que pretenden decididamente el cambio cultural. La realidad guaraní es vista no tanto en sí, cuanto en contraste con el ideal de hombre político y humano, que es de hecho el hombre “reducido”. Al hombre guaraní real se le pretende sustituir el hombre “reducido”. Esta ideología connota y especifica la documentación jesuítica sobre los Guaraní, aunque en distinto grado según los aspectos tratados.

De este modo se puede considerar que el “reduccionismo” no se extiende ni es aplicado uniformemente de la misma manera sobre todo el campo etnográfico. Había formas de la realidad guaraní que aparentemente contrastaban poco o apenas interferían en la proyectada reducción. Tales eran ciertos comportamientos rutinarios o elementos de cultura material, los cuales podían ser considerados como más neutros, y así son presentados más objetivamente. Otras formas, en cambio, eran inmediatamente juzgadas como incompatibles con la “vida política y humana”. Tales eran la desnudez, la poligamia, las “borracheras” y los ritos “supersitiosos”, las “hechicerías” y la antropofagia, y así eran vistas e ideologizadas negativamente.

De hecho, sin embargo, siendo la “reducción” un proyecto global, afectaba prácticamente la totalidad de la cultura guaraní, como puede verse en lo que se refiere a casas y aldeas, actividades de subsistencia, sistema de parentesco, organización social, formas de gobierno, etc. Todo era juzgado y “criticado” desde el punto de vista reduccional; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. Por otra parte, esta constatación no lo invalida, pero sí lo relativiza (16).

Hay que notar también que entre los jesuitas de la misma época se dan diferencias notables en la manera de ver y conceptuar la realidad guaraní, dependiendo ello en parte del modo que tiene cada misionero de situarse dentro de aquella realidad, de sus puntos de vista personales, de su capacidad de adaptación, de su mayor o menor equilibrio emocional,

(16) Es un hecho que, ya para aquella época, había jesuitas que, “etnográficamente” hablando, sabían “colgar su hamaca en el lugar adecuado” (para usar la expresión de Malinowski 1976:26), y otros, no.

sin que se deba descontar el cansancio, el hambre, la enfermedad o las incomodidades del día, que no poco influyen en cualquier escritor (17). Mientras un misionero describe la gran abundancia de los Guaraní, otro no comenta sino su penuria y lo desabrido de sus comidas (18). Es un ejemplo, entre otros, de la subjetividad documental del misionero.

Admitida la posición reduccionista, que afecta tanto al contenido como a la forma de la documentación jesuítica colonial, ¿sería todavía posible revertir los datos de que se dispone hacia la búsqueda de una totalidad guaraní? En otros términos, ¿se puede, con los elementos etnográficos de la documentación jesuítica, reconstruir una etnología guaraní?

De dos recursos parece que se puede echar mano. Uno consiste en la lectura atenta de las mismas fuentes, comparando textos análogos, analizando las divergencias, intentando desideologizar los trazos más prejuizados, valorando la mayor o menor autenticidad de los diversos autores, a fin de reencontrar las constantes de la visión que los jesuitas hayan podido tener de los Guaraní.

- 
- (17) Se puede admitir con Malinowski (1976: 33) que, "cuando un comerciante, funcionario o misionero establece relaciones activas con los nativos, es para transformarlos, influenciarlos o usarlos, lo que hace imposible una observación verdaderamente imparcial y objetiva, e impide un contacto abierto y sincero"; pero, contra el mismo etnógrafo, pensamos que tampoco es objetiva la posición de aquel que, "viviendo en la aldea, sin otras responsabilidades que no sean las de observar la vida nativa, ve las costumbres, las ceremonias y los intercambios por muchas veces".
- (18) "Siembran [...] maíz, mandioca y otras muchas raíces y legumbres, que ellos tienen muy buenas: dase todo con grande abundancia", MCA I: 166. "Aunque a los Padres les falte, como suele casi siempre, el socorro de limosna del Rey, no les faltan las limosnas de estos buenos indios, que todos los días traen a casa de su voluntad las legumbres, el pescado, la fruta silvestre, la miel también silvestre, con lo que tienen, con lo que a los Padres les sobra", MCA I: 214. Pero otro misionero se expresa de este modo: "No hay año ninguno en que estos pobrecitos naturales no padezcan mil calamidades y desventuras de hambre, frío, enfermedades y mortadades, de que abundan todas estas pobres tierras, causadas sin duda ya del poco gobierno y traza que tienen en cuidar de sus comidas, pues sólo están solícitos del día de hoy... [Segue una descripción enteramente prejuizada sobre práctica indígena de las actividades de subsistencia]. La comida es del mismo jaez; la ordinaria es un triste vino, que hacen de maíz maseado y cocido en una poca de agua (y éste es el sumo regalo, y lo que más apetezen), o unos pocos de frijoles cocidos con mera agua, sin otro recaudo ni especias; y cuando quieren variar, es con una harina que hacen de raíces podridas de propósito, que sólo el mal olor que tiene nos ahuyenta de ella. [El misionero se extiende en comentarios negativos sobre hábitos indígenas que le repugnan y que quisiera mudar]. Si queremos regalarlos, con la pobreza que tenemos, y quitárnoslo de la boca por dárselo, no lo amostran ni comen. Antes dicen muchos o todos que nuestras comidas les matán [...]; estos desdenes [...] nacen [...] no de mala voluntad, sino de poco caudal y entendimiento, criado entre montes, sin otro magisterio que el de los brutos animales", MCA IV: 80-82.

Con el otro recurso se intenta semantizar distintamente los elementos suministrados por la documentación jesuítica según la totalidad cultural de los Guaraní actuales. No se trata de buscar simples coincidencias ni de superponer rasgos semejantes, ya que entre los Guaraní actuales y los “históricos” media un largo proceso de interferencias exteriores que ha producido cambios significativos; sino de procurar las categorías fundamentales para una reestructuración semántica que sea auténticamente guaraní. Los conocimientos que se tienen de la cultura guaraní actual, gracias a los trabajos de Nimuendajú, Cadogan y Schaden, permiten apelar a este recurso con seriedad (19).

### Ñande reko

Discernidas, pues, las fuentes y determinado el recurso metodológico, ¿cómo se presenta en ellas la realidad cultural guaraní? Sin entrar en el análisis diferenciado de los principales aspectos fundamentales de la cultura guaraní, lo que rebasaría los límites de este ensayo, se puede detectar en la documentación examinada una categoría que parece realmente esencial en el pensamiento y en la expresión de los Guaraní “históricos”, y que también aparece con la misma importancia en los Guaraní actuales. Es la noción de *ñande reko*, que puede ser traducido como “nuestro modo de ser”, pero que encierra también otros significados.

Hay que decir que este “modo de ser” guaraní viene explicitado sobre todo cuando se da la confrontación de dos modos de ser, el de los Guaraní y el traído por la colonización hispánica, de la cual el de los jesuitas es sólo una variante. Las formulaciones más explícitas del modo de ser guaraní aparecen en aquellas situaciones críticas en las que los indios se sienten amenazados en su propia identidad; es en el momento en que van a ser “reducidos” cuando ellos más se declaran irreductibles, y justifican su posición —y su reacción— apelando a su “modo de ser”, es decir, a su cultura particular y diferente y a su identidad específica.

Véase por ejemplo cómo se articula, en 1628, la oposición guaraní a la entrada “colonial” del misionero en términos precisamente de irreductibilidad cultural. Habla Potirava, intentando convencer a Ñesú, dirigente religioso de aquel lugar, para que rechace la intromisión misionera: “Yo no siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento lo que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así llaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. ¿Por

---

(19) Cf. Nimuendajú 1914 (y 1978); Cadogan 1959 a, 1971; Schaden 1954 a; Melià-Grünberg 1976.



13. El *tekoha*, espacio de cultura e identidad guaraní. “Es gente labradora, siempre siembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chácara...” (MCA I 166). Panambiy, comunidad Paĩ-Tavyterã del Amambay.  
Foto Melià



14. Viejo Paĩ-Tavyterã, con su brillante *tembetá*. “Vivamos al modo de nuestros pasados...” (Montoya 1892: 221).  
Foto G. Grünberg

ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? [...] ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiriera posesión en nosotros más el valle que la selva? Pues ¿por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios, y, lo que es peor, a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones?" (20).

La autenticidad de este discurso viene apoyada en el hecho de que también Montoya, en su *Conquista Espiritual*, lo trae. Su versión es distinta, pero mantiene las mismas ideas fundamentales (21).

Quando un jesuita intentaba fundar reducciones en el Itatín, "uno de los principales caciques le dijo con mucha determinación y dureza que se volviese para su tierra porque ellos no habían de admitir otro ser (su frase es ésta) al que sus abuelos heredaron" (22).

Varios pasajes de la ya citada *Conquista Espiritual* expresan dramáticamente en qué terminos se daba el conflicto cultural y político, lo que permite inferir cómo los Guaraní, sobre todo los "hechiceros", en realidad los chamanes, conceptuaban su cultura en contraposición con la nueva y extranjera.

"Los demonios nos han traído a estos hombres —decía uno de estos dirigentes a su gente—, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas". Y, enfrentado con los mismos misioneros jesuitas, "salió diciendo a voces: "Ya no se puede sufrir la libertad de éstos, que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo" (23).

Otro chamán, siempre en la versión del padre Montoya, se expresaba de este modo contra la reducción: "Vivamos al modo de nuestros pasados; ¿qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? Por cierto que es locura que, dejadas las costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir" (24).

(20) Blanco 1929: 525.

(21) Montoya 1892: 228.

(22) *Carta Anua de 1632-1634*, ms. en la Biblioteca Universitaria de Granada, Caja A 40: f. 273.

(23) Montoya 1892: 57-58.

(24) Montoya 1892: 221.



Como puede verse en los textos citados, hay una referencia continua al modo de vivir y al ser propio de los Guaraní. Esta referencia normativa a un modo de ser específico está en el centro de todas las argumentaciones de aquellos Guaraní "históricos". Los jesuitas, al recoger estos propósitos, tienen interés en señalar que este lenguaje es del todo auténtico, al añadir ellos mismos entre paréntesis que "así llaman ellos a su modo de ser antiguo" y que "su frase es ésta".

La palabra que se adivina directamente detrás de estas expresiones en castellano es el término **teko**. Según Montoya, en su *Tesoro de la lengua guaraní*, se atribuyen a **teko** estos valores semánticos: "ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito". Las ejemplificaciones lexicográficas que añade Montoya explicitan todavía más su sentido: "**Teko'a**: cogerle su costumbre, imitar [...] **Teko katu**: buena vida, libre. **Teko katu** dicen a los salvajes que viven como bestias. **Teko katu ahê**: éste es un salvaje [...] **Teko yma**: proceder antiguo. **Teko yma nde heja aguy-jetei**: es bien dejar las costumbres antiguas. **Oñemboeko yma angaipávari**: ha hecho callos en el pecado" (25).

El traductor al guaraní de la *Conquista Espiritual*, allí donde el castellano decía "costumbres" y "modo de vivir", restablece la expresión **ñande reko** —o formas derivadas—, sabiendo perfectamente que ella reproduce adecuadamente la expresión original del discurso indígena y que es bastante improbable que se pueda haber usado otro modismo en su lugar: "Ñande ruveta ha'e ñande mongakuaa haguérami ñote ke jaiko xe ryvy reta... Mba'e ramo pãnga äva'e ñande Pa'i nombokatui ñande reko ijoaeteramo jepe ñande ppykue jeesaereko hague rehe? Mba'e ramo pãnga ko ñande jekohu aguyjei katu habangue omokañy mota rau ñande heguí teko pyahu ase moãngapyhy katu habeỹ rehe ñande mbojepokuaa aubo. Kone ñande rekorã xe ryvy reta?" (26).

Al recuperarse en este texto la expresión guaraní, aparece todavía más clara la confrontación de dos modos de ser, de dos culturas: el **ñande reko** tradicional y el **teko pyahu**, el sistema nuevo, que no puede satisfacer a los Guaraní.

(25) Montoya 1876: f. 363-364v. Transcribiremos todas las citas en guaraní según la ortografía establecida por el padre A. Guasch sin mudar, por supuesto, la forma de las palabras. Los vocablos no acentuados gráficamente son oxítonos.

(26) Manuscrito 1879: 310. Cf. nota 7. El subrayado de este texto es nuestro.

El capítulo que en la misma **Conquista Espiritual** llevaba el título de “Ritos de los indios guaraní”, recibe la siguiente versión: **Ikaraí e'ỹ va'e rekokue rau**, que significa literalmente: Detestable antiguo modo de ser de los no cristianos (27).

La existencia y la conciencia expresa de un modo de ser guaraní específico es un dato que aparece con bastante frecuencia en la documentación examinada.

Aquí conviene anotar que la referencia a un **teko** como forma de vida propia y como definición de identidad es también una constante en la expresión de los Guaraní actuales, especialmente cuando marcan su diferencia frente a otras sociedades que continúan amenazando su libertad y su derecho a ser ellos mismos.

Los Paĩ-Tavyterã, que no son otros que los antiguos Guaraní del Itatín, designan su auténtico y verdadero modo de ser como **teko katu**:

“Por lo que hemos podido escuchar, los Paĩ conciben el **teko katu** como regla de lo que el Paĩ es y hace, o mejor dicho, de lo que debe ser y debe hacer. El **teko katu** lo constituyen una serie de ideas, de categorías, de leyes y normas, pautas de comportamiento y actitudes que son las que definen el modo de ser paĩ. Para el Paĩ el **teko katu** es una especie de conciencia que configura además su identidad... Cuando el Paĩ se piensa como tal Paĩ, lo hace según el sistema y palabras del **teko katu**” (28).

En Montoya, el significado primero de **teko katu** es también: “buena vida, libre”, pero ejemplifica en seguida: “**teko katu** dicen a los salvajes que viven como bestias” (29). Con ello no hace sino confirmar que los Guaraní no reducidos, y que tampoco querían reducirse, definían su autenticidad y su identidad en términos de **teko katu**; sólo que, a través de un proceso semántico que la historia colonial reproduce frecuentemente, lo más cualificado de una cultura, en este caso el **teko katu**, pasa a ser objeto de desprecio y tenido como signo de salvajismo y barbarie.

(27) Manuscrito 1879: 106.

(28) Melià-Grünberg 1976: 186-87.

(29) Montoya 1876: f. 364.

## Un espacio cultural

Aun teniendo en cuenta que los discursos indígenas han sufrido transposiciones e inflexiones reductivas, todavía es posible observar que el teko guaraní es presentado según dos categorías principales: la espacialidad y la tradición.

El modo de ser guaraní estaría ligado esencialmente al modo como los indios vivían su espacio geográfico. Datos de la época confirman el hecho de que los Guaraní estaban "viviendo a su antigua usanza, en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más, unos de otros" (30). Es esta forma de organizarse en el espacio la que los dirigentes guaraní consideraban como una estructura esencial de su cultura, aunque tal vez no tenían de ella una conciencia tan explícita antes de que se los indujera, más o menos impositivamente, a "reducirse", es decir, a aceptar una nueva configuración espacial (31). Ciertamente la "reducción" como pueblo, y el espacio que ella producía, se diferenciaban profundamente del tekoha guaraní, el lugar donde hasta entonces se había realizado y producido la cultura guaraní. Entre los Pañ actuales, el tekoha consiste en el complejo de casas-chacras-monte dentro del cual vive una comunidad semi-autónoma. El tekoha según estos Guaraní actuales, es "el lugar donde vivimos según nuestras costumbres" (32).

El tipo de poblados que describen las fuentes jesuíticas presenta notables coincidencias con los tekoha, tal como se conocen a través de la etnografía moderna; de ahí que sea permitido inducir supuestas analogías incluso para aquellos aspectos que la documentación histórica no señaló.

En aquel "informe de un jesuita anónimo" de 1620 se dice de los Guaraní que "es gente labradora, siempre siembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chacara [...]. Habitan casas bien hechas, armadas encima de buenos horcones, cubiertas de paja; algunas tienen ocho y diez horcones, y otras más o menos, conforme el cacique tiene los vasallos, porque todos suelen vivir en una casa [...]. Sus poblaciones, antes de reducirse, son pequeñas, porque como siempre siembran en montes, quieren estar pocos, porque no se les acaben, y también por tener sus pescaderos y cazaderos acomodados" (33).

(30) Montoya 1892: 29.

(31) Cf. Melià 1978 b: 157-167; ver infra: 193-209.

(32) Melià-Grünberg 1976: 218.

(33) MCA I: 166-167.

Montoya es más escueto, pero por esto mismo resalta todavía más la relación entre estructura espacial y forma de gobierno: “Vivían y viven hoy 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 [...], con ella agregan gente y vasallos” (34).

Un *tekoha paĩ* actual se presenta con las siguientes características: “Su tamaño puede variar en superficie [...] y en la cantidad de familias (de 8 a 120 en los casos extremos), pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (*tekoaruvixa*) y político (*mburuvixa*, *yvyra'ija*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikyry* y *mitã pepy*) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (*aty guasu*). El *tekoha* tiene una área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos y ríos y es propiedad comunal y exclusiva (*tekohakuazaha*) [...]. El *tekoaruvixa* es autoridad religiosa, siempre varón, y generalmente de edad, y es el vicario y lugarteniente de Dios-Creador, Nane Ramõi *Jusu Papa*, quien es el *tekoaruvixa pavẽ* [...]. El es también responsable del bienestar moral (*teko ñemboro'y*) y social (*teko johayhu*, *teko joja*) en su *tekoha*, y tiene la obligación de purificarse junto con su comunidad en los rezos (*oñemboro'y ojehe oñembo'epe*). Por eso la principal condición para ser *tekoaruvixa* es su bondad reconocida (*marangatukue*, *arandukue ha ipoxy'ỹngue*)” (35).

Aunque tal vez no se puedan aplicar sin más todas las características del *tekoha paĩ* actual a las formaciones guaraní antiguas —había ya entonces como ahora diferencias “dialectales” entre las distintas naciones guaraní— el texto etnográfico moderno aquí transcrito hace entender más específicamente cómo la categoría de *tekoha*, lugar de modo de ser, de cultura, de *teko*, significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní. En otros términos: la categoría de espacialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica. Aunque parezca un paralogismo, hay que admitir, con los mismos dirigentes guaraní, que sin *tekoha* no hay *teko*.

(34) Montoya 1892: 49.

(35) Melià-Grünberg 1976: 218-219.

Este es el razonamiento de Potirava: "La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados." (36).

### Tierra sin mal

Dentro de la categoría de la espacialidad guaraní entraría también aquel modo particular de vivirla que es la migración. En los textos históricos aquí considerados, el teko guaraní se afirma como localización libre frente a la concentración impuesta por el sistema de encomiendas o por la reducción; el aspecto migratorio del modo de ser guaraní no aparece claramente, aunque implícitamente no queda excluido. Mudar de lugar para hacer chacras nuevas o para mejor aprovechar los recursos naturales, no exige necesariamente migración propiamente dicha, pero ciertamente la incentiva. De hecho se tienen datos de migraciones todavía en tiempos "históricos" y son numerosas las muestras arqueológicas que atestiguan grandes desplazamientos de las naciones guaraní (37).

Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que se refiere a los Guaraní de esa época, que "todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno a la Tierra sin mal" (38).

En el Tesoro de Montoya la expresión *yvy marane'ỹ* aparece traducido como "suelo intacto, que no ha sido edificado"; y *ka'a marane'ỹ*, como "monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado" (39). Estas acepciones indican un uso ecológico y económico, que dista bastante

---

(36) Montoya 1892: 228-229. Un texto de C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos* (São Paulo 1957: 230-231) ilustra, aunque a propósito de una estructura aldeana muy diferente de la de los Guaraní, la importancia de la categoría espacial: "La distribución circular de las casas en torno de la casa de los hombres es de tal importancia, en lo que se refiere a vida social y práctica de culto, que los misioneros salesianos [...] percibieron luego que el medio más seguro para convertir a los Bororo consistía en hacerles abandonar su aldea por otra en la que las casas estuviesen dispuestas en líneas paralelas. Desorientados con relación a los puntos cardinales, privados del plano que administra un argumento a su saber, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones, como si sus sistemas social y religioso fuesen demasiado complicados para dispensarse del esquema que el plano de la aldea hacía patente y cuyos contornos refrescaban perpetuamente sus gestos cotidianos".

(37) Métraux 1927; Susnik 1975 (especialmente los mapas).

(38) Clastres 1978: 51.

(39) Montoya 1876: f 209 v.

del significado religioso y místico de “tierra sin mal” con que reaparece la expresión *yvy marane'ỹ* entre los Guaraní actuales (40).

El tema de la “tierra sin mal” es demasiado complejo para que pueda ser tratado brevemente. Se sugiere, sin embargo, la hipótesis de que, si *yvy marane'ỹ* en la acepción más antigua registrada documentalmente es simplemente un suelo virgen, su búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos desplazamientos de los Guaraní (41). La historia semántica de *yvy marane'ỹ*, de suelo virgen hasta “tierra sin mal”, probablemente no está desligada de la historia colonial que los Guaraní han tenido que soportar.

En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los Guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la conciencia de los nuevos conflictos históricos. *Yvy marane'ỹ* se convertía en “tierra sin mal”, tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada.

#### Por los caminos de la tradición

Otra categoría con que los Guaraní daban razón de su *teko* era su ser tradicional. Si la espacialidad estructuraba el sistema en términos sincrónicos, la tradición lo colocaba en el eje de la diacronía, lleno de pasado y preñado de futuro. Los Guaraní apelaban continuamente a las “expresiones colectivas anteriores”, para usar una expresión de Florestán Fernandes a propósito de la educación tupinambá (42). En este sentido se pueden interpretar expresiones como “ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres”, “el ser que sus abuelos heredaron”, “el buen modo de vivir de nuestros antepasados”. Es cierto que este modo de hablar, tal como está documentado, aparece casi exclusivamente como reacción contra la novedad subversiva que es la invasión del mundo colonial; pero no se reduce a ella. La tradición no nace en el momento de la confrontación; la tradición, como “comportamiento sacramentado” (43), está presente antes, durante y después del accidente colonial.

El contenido de la tradición guaraní lo registra, en parte, la documentación jesuítica al recoger detalles etnográficos de todo orden que el misionero sólo sabe explicar como costumbre inveterada, hábito antiguo o

(40) Nimuendajú 1978: 116-128.

(41) Fernandes 1963: 107.

(42) Fernandes 1975: 34.

(43) *Ibidem*.

condición recibida. Son precisamente aquellos comportamientos que más desafían la racionalidad supuestamente universal del misionero, los que revelan los aspectos más tradicionales de la cultura guaraní: desnudez, comidas raras, práctica de la "couvade", poligamia, ritos funerarios, antropofagia, hechicería, etc. Para el misionero casi parece establecerse una oposición sistemática entre tradición guaraní y racionalidad.

El *teko katu*, que Montoya no desconocía significar "vida buena y libre", pasó a ser semantizado en la vida misionera como comportamiento salvaje y hasta bestial: "teko katu dicen a los salvajes, que viven como bestias" (44). Está claro que con este sentido peyorativo de *teko katu* se pretende denigrar a los "selvícolas", a todos aquellos que en la selva viven todavía como Guaraní libres. Una ideologización análoga fue aplicada a la expresión *teko yma*, "proceder antiguo", dándose de ella las siguientes frases ilustrativas: "teko yma nde heja aguyjetei, es bien dejar las costumbres antiguas. Gueco yma nderari año oiko, no deja su costumbre antigua. Oñemboeko yma angaipávári, ha hecho callos en el pecado" (45). Se ve cómo en la conceptualización misionera existe una tradición antigua, pero que debe ser abandonada; ella viene a ser asimilada con el pecado.

Por supuesto que las frases seleccionadas por Montoya en su *Tesoro* no tienen valor axiomático, pero no dejan de tipificar lingüísticamente la mentalidad misionera respecto a la cultura tradicional de los Guaraní. Más aún: los indios "reducidos" son inducidos a pensar del mismo modo sobre sus antiguas usanzas, su proceder antiguo, en fin, su tradición. Cuando, por ejemplo, el chamán Guyraverá se va convirtiendo, se dirá de él que "va perdiendo su ser y se va humanando" (46), mientras que el retorno a la tradición es considerado negativamente: "se huyeron tres tropas de indios —cuenta un misionero— a sus tierras antiguas, a meterse por aquellos montes a vivir como salvajes, sin acordarse más de Dios" (47).

Por supuesto que para los mismos Guaraní el "antiguo modo de proceder" y la tradición tienen otro sentido, como se entrevé en los mutilados discursos que los jesuitas transcribieron. La tradición, lejos de ser un desafío a la racionalidad, la sustenta y la justifica. La tradición es algo

---

(44) Montoya 1876: f 364/358.

(45) Montoya 1876: f 364v/358v.

(46) MCA I: 302.

(47) MCA IV: 96. Este modo de pensar sobre la vida libre de los indios perdura hasta la actualidad; los indios son continuamente acosados, capturados y hasta matados, bajo la especie de hacerlos entrar en la civilización. Cf. Melià-Miraglia-Münzel 1973 (especialmente p. 48-50).

más que comportamiento habitual, y no se reduce a una repetición rutinaria de actividades. La tradición muestra su carácter normativo basado sobre la sacralidad de las experiencias y las palabras primigenias, y tiene también un carácter paradigmático, que viene sancionado por los ejemplos de los antepasados. La tradición echa sus raíces en la mitología, pero se procesa concretamente a través de quienes la vivieron durante un largo período de tiempo: los "abuelos". De este modo, en la tradición convergen perennidad e historia.

Concretamente, son dos las herencias tradicionales sobre las que los Guaraní de esta documentación más insisten, sin duda por considerarlas más amenazadas en ese momento: la poligamia y la práctica ritual.

### Poligamia tradicional

La poligamia —pero no se olvide que se está limitado por el punto de vista del misionero— aparece en boca de los Guaraní como la más tradicional de sus estructuras fundamentales:

“Hermanos y hijos míos, ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos vienen por estos que llamamos Padres; enciérrannos en una casa (iglesia había de decir), y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron; ellos tuvieron muchas mujeres, y éstos nos las quitan, y quieren que nos contentemos con una; no nos está bien esto; busquemos el remedio de estos males” (48). En los varios discursos de este cacique-chamán, que reproduce la *Conquista Espiritual* de Montoya, poligamia y tradición se confunden. Discutiendo con los misioneros, les decía: “Vosotros no sois sacerdotes, enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición [...]. Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo a su favor las mujeres que querían sin que nadie les fuese a la mano [...], y vosotros queréis destruir las tradiciones suyas, ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer” (49).

La existencia de la poligamia la atestigua Montoya: “conocimos —dice él— algunos de estos [caciques] que tenían a 15, 20 y 30 mujeres” (50). De hecho, los misioneros de los pueblos de Loreto y San Ignacio,

(48) Montoya 1892: 61.

(49) Montoya 1892: 58. Cf. supra, notas 23 y 24.

(50) Montoya 1892: 49.



entre ellos el mismo Montoya, pensaban que la poligamia estaba tan arraigada entre los Guaraní, que era mejor no problematizarla de entrada: "todos los domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos, [pero] en el sexto [mandamiento] guardamos silencio en público [...]. Duró este silencio dos años" (51).

Hay que notar que los misioneros no conseguían pensar la poligamia sino como libertinaje sexual y desenfreno, cuando la lectura contextual de las expresiones de los Guaraní permite detectar que para ellos es ante todo una forma esencial y tradicional de cultura: "honremos el modo de vivir de nuestros pasados, y acabemos ya con estos Padres, y gocemos de nuestras mujeres y de nuestra libertad" (52).

Se sabe que la poligamia de los Tupinambá, como sistema de intercambio social de mujeres, estaba también relacionado con la organización social y política y con actividades económicas propiamente femeninas (53).

Montoya relaciona de hecho la poligamia con la economía al decir que a los caciques "sirven sus plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas, y darles sus hijas cuando ellos las apetecen" (54).

La indicación de Montoya sobre que "su autoridad y honra la tenían [los caciques] en tener muchas mujeres y criadas" (55), permite asumir una conclusión como la de Florestan Fernandes respecto a los Tupinambá: "El análisis de los datos disponibles muestra que había una relación muy íntima entre el número de esposas de un individuo y su posición en la jerarquía tribal [...]. [Existiría] una conexión causal entre

---

(51) Montoya 1892: 55. El sexto mandamiento se refiere generalmente a la fornicación, pero en el contexto se entiende de la poligamia. Antes que los jesuitas, los franciscanos, en su trabajo de reducción de los Guaraní, "les quitaron muchas supersticiones de que usaban, y abusos que tenían, en especial uno, que era que todos generalmente estaban con cinco, seis y más mujeres; les dieron a entender que no habían de tener más de una mujer legítima, conforme nuestra ley católica y cristiana, lo cual hicieron los Indios" (citado por Necker 1979: 77). La documentación jesuítica casi no habla de homosexualidad, que probablemente exista entre los Guaraní, como entre los Tupinambá; cf. Montoya 1876: f. 362v/350v, ítem tevíro: somético. Cf. también Fernandes 1963: 159-161.

(52) Montoya 1892: 61.

(53) Cf. Fernandes 1963: 239-242; 129-133. La división sexual del trabajo entre los Guaraní ha sido mantenida bastante estrictamente hasta los tiempos modernos. Cf. Müller 1934: 191; Melià-Grünberg 1976: 205-206.

(54) Montoya 1892: 49.

(55) Montoya 1892: 55.

la poliginia y el sistema tribal de relaciones económicas. De hecho, razones de orden económico impulsaban a una pareja a procurar atraer otras mujeres a su convivencia" (56).

Por otra parte, el número de mujeres de 15 a 30 para un hombre era excepcional. Los casos concretos de poligamia que refieren las fuentes dan cuenta de un número más limitado, sin excluir que la mayoría de los Guaraní no tenían sino una sola esposa (57).

No es extraño, pues, por todo lo anotado aquí brevemente, que los Guaraní pretendan preservar la poligamia como un valor cultural que echa sus raíces en una tradición aceptada, respetable, y nuclear para su sistema (58).

### Danza ritual y resistencia política

"Óiganse sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras" (59), fue otro modo de apelar por la tradición. El *mbaraka* (el "calabazo" de que aquí se habla) y el *takua* como bastón de ritmo, son los dos instrumentos rituales por excelencia, del hombre y de la mujer respectivamente, usados en la danza y el canto. Estos dos instrumentos musicales tenían y tienen todavía hoy una importancia muy significativa en el complejo cultural tupí y guaraní (60). *Mbaraka*, según Montoya, es un "calabazo, con cuentas dentro, que sirve de instrumento para cantar, y de ahí ponen nombre a todo instrumento músico" (61). El bastón de ritmo de las mujeres está poco citado entre los Guaraní, y Montoya parece

---

(56) Fernandes 1963: 240: 241.

(57) "En realidad, los Tupinambá vivían en régimen de monogamia ocasional y de poliginia ocasional", Fernandes 1963: 239. Lo mismo puede decirse de los Guaraní.

(58) En la historia de las reducciones misioneras se tiene no raras veces la impresión de que la conversión cristiana es encarada primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico, especialmente entre los caciques. Véase, por ejemplo, el caso de Guyraverá, en Montoya 1892: 62.

(59) Blanco 1929: 447.

(60) Métraux 1928 a: 215-217.

(61) Montoya 1876: f. 212v. "La condición indispensable para una danza payé es que por lo menos el payé tenga una maraca; ésta se fabrica con una calabaza de capacidad variable, pero que suele ser de un litro o más. En su interior las maracas llevan las semillas negras de ymau [...] Estas mbaraka son a menudo viejas herencias que pasan de padre a hijo. Me parece que su santidad y fuerza mágica reside especialmente en su "voz", es decir: en su sonido. Yo considero la mbaraka como símbolo de la raza guaraní [...]. Tan pronto la mbaraka suena, sería y solemne, parece invitar a presentarse ante la divinidad; luego suena fuerte y salvaje, arrastrando los danzantes hacia el éxtasis; más tarde, otra vez suave y temblorosa, como si llorara en ella el viejo anhelo de esta cansada raza por "nuestra madre" y por el reposo en la "tierra sin mal", Nimuendajú 1978: 99. Este modo de ver



15.  
Dirigente religioso  
Paí-Tavyterã. “Es toda  
esta nación muy  
inclinada a religión...”  
(Padre Alonso Barzana,  
en Furlong 1968: 93).  
Foto Melià



16.  
Maracas y flauta ritual  
de los Paí-Tavyterã.  
“Oiganse sólo en nuestra  
tierra el sonido de  
nuestros calabazos y  
tacuaaras” (Blanco  
1929: 447).  
Foto Melià

desconocerlo, dando de **takua** solamente los significados botánicos o aquellos relacionados con la cultura material (62).

Es curioso que la documentación misionera no recoge argumentaciones tan explícitas sobre danza ritual y tradición, como a propósito de la poligamia. Parecería que para los misioneros la mayor oposición a la conversión y a la reducción era simplemente de orden moral, concretamente la supuesta lujuria inherente a la poligamia, y no de orden propiamente religioso. Sin embargo, como se verá, el comportamiento actuado por los Guaraní se presenta como el de un pueblo profundamente religioso, que encuentra en la danza ritual una expresión privilegiada de su ser.

“Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa [...]; hasta hoy [...] tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen de día y de noche, por lo que vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras” (63).

El discurso de Potirava, citado ya varias veces, opone la doctrina de los Padres a “los ritos y costumbres de nuestros antepasados” (64) y de nuevo hay que admitir que había captado lo que de más fundamental había en el conflicto entre dos modos de ser, de pensar y de expresarse.

Un payé, Juan Cuara, queriendo levantar la resistencia de los Guaraní guayreños contra la misión, argumentaba de modo parecido: “Vivid según vuestras antiguas costumbres, danzad y bebed. Celebrad el culto de vuestros antepasados” (65).

Ya en el primer movimiento mesiánico histórico de que se tiene noticia entre los Guaraní del Paraguay, la danza ritual tradicional constituye

---

las maracas es, din duda, más objetivo y guaraní que escucharlas, a la manera de algún misionero, como simples “calabazos que atruenan el aire”, MCA IV: 95. La maraca fue incorporada como instrumento músico en la liturgia de las reducciones, como muestra el friso de los ángeles músicos de la iglesia de Trinidad (ver Furlong 1962: 482), pero ya desacralizada y desligada de su virtud chamánica.

(62) Montoya 1876: f. 355v/349v. “El uso del **takuapu** (**takuára** de danza) es absolutamente común entre las mujeres: la **takuára** es un instrumento todavía más exclusivo de la mujer que el **mbaraka** lo es del hombre. También en este instrumento la “voz” es lo principal, pero tanto en capacidad de modulación como en fuerza mágica y nimbo religioso, queda muy por detrás de la **mbaraka**”, Nimuendaju 1978: 100.

(63) Carta del padre Alonso Barzana, de 1594, en Furlong 1968: 93.

(64) Montoya 1892: 228-229.

(65) Del Techo 1897, III: 179-180.

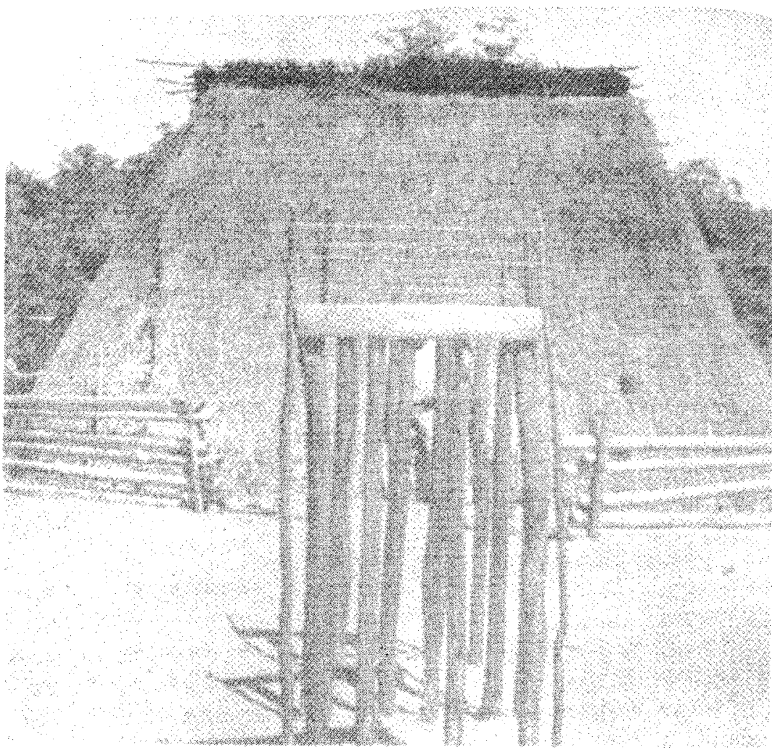
en sí una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores: "Entre los indios se ha levantado uno con un niño, que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza, por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron; porque, entre tanto 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 de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima" (66).

Otras rebeliones de los Guaraní contra la dominación colonial se procesaban, no pocas veces, como vuelta a "sus ritos y ceremonias" (67). El famoso levantamiento de Oberá en la región de Guarambaré, en el año 1579, es un buen paradigma de lo que eran los movimientos de liberación guaraní y del lugar que en ellos ocupaba la danza ritual. Por donde pasaba, Oberá era seguido por una grande multitud de indios, que se negaban en adelante a servir a los españoles. Oberá prometía a todos la libertad. Cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante días: "Entre otros cantares que les hacía cantar, el más celebrado y ordinario, según alcancé a saber —dirá el poeta Martín Barco de Centenera—, era éste: **Overa, overa, overa, pa'i tupã ñandêve, hije, hije, hije. Que quiere decir Resplandor, resplandor del padre, también Dios a nosotros, holguémonos, holguémonos, holguémonos**" (68).

(66) Carta del clérigo Martín González, 5 de julio de 1556, en *Cartas de Indias*, Madrid 1877: 632.

(67) Cf. Necker 1979: 75.

(68) Martín de Barco de Centenera, *La Argentina*. Poema histórico. Reimpresión facsimilar de la primera edición, Lisboa 1602. Buenos Aires 1912: f. 159. La rebelión de Oberá representó un verdadero peligro para la frágil e insegura colonia española de aquellos años. El episodio figura con detalle en la historia de Lozano (1873-75, III: 210-227). Métraux (1967: 23-26) lo comenta, dándole grande importancia. Cf. Melià 1969 a, I: 4-6. "La agitación socio-religiosa de Overa no era nueva al concepto de los guaraníes; basta comparar el rol de los shamanes en la lucha de los guaraníes del Guayrá por la integridad frente a los invasores, o de los shamanes en la provincia uruguayense de los guaraníes. Hay que considerar los siguientes factores: la influencia de los payés andantes por las aldeas guaraníes y tupinambáes en la época de la cultura neolítica; el poder de su oratoria; el concepto siempre vivo de una extraposición de las almas de los shamanes; su poder mágico basado en el principio de los "tupichuá", un poder derivado del dominio de las fuerzas malignas y negativas como garantía de un destino seguro de la comunidad; la misma idea de la búsqueda de una "tierra sin mal", de "yvy mara'eÿ", de una tierra sin peligros cataclísmicos y de una tierra parecida al destino de las almas definitivamente externadas, creaba una predisposición psicológica para que los guaraníes, viéndose amenazados por las vejaciones continuas de los nuevos conquistadores, recurrieran a sus "cantores y hechiceros"; y aun no creyéndoles, como lo sucedió con frecuencia en dichas provincias nortenas, representaba tal agitación un desahogo y creaba una psicosis colectiva por la persistencia del ceremonial de danzas", Susnik 1965: 223.

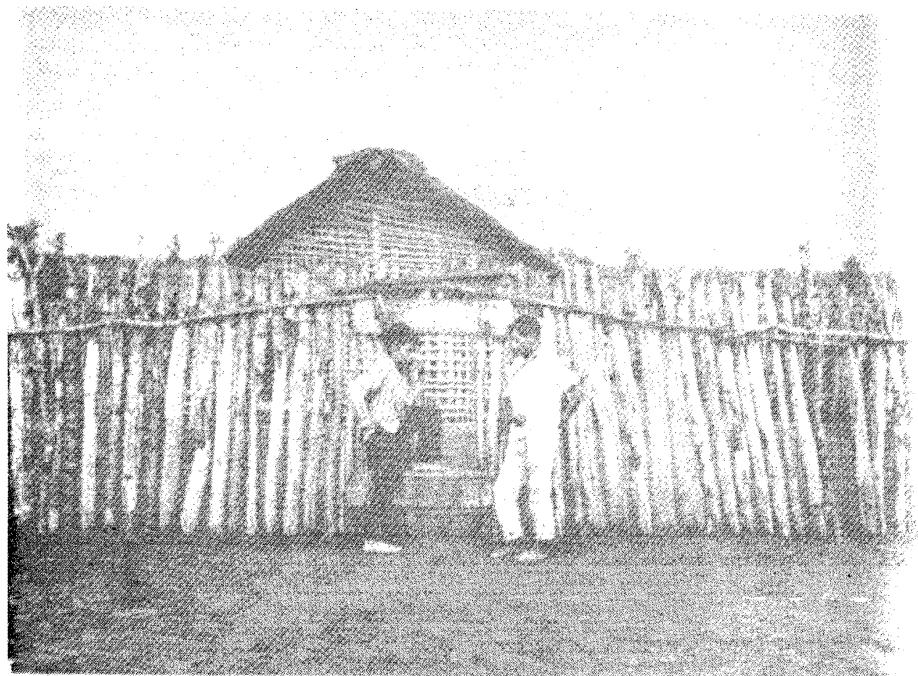


17. *Marangatuha*, lugar de santidad, de canto y danza ritual. “Vivid según vuestras antiguas costumbres, danzad y bebed. Celebrad el culto de vuestros antepasados” (Del Techo 1897, III: 179-90).

Foto G. Grünberg



18. Aldea tupinambá, según Hans Staden (1557). “a su antigua usanza ...en tres, cuatro o seis casas solas...” (Montoya 1639 a: f 6).



19. *Opy*, casa con funciones rituales, con su cerco empalizada. Aldea mbyá de Potrero Guasú en la región de Jesús y Trinidad.  
Foto Melià

Por supuesto que no son las rebeliones las que causan la danza ritual, siendo ésta una práctica religiosa anterior y no limitada a los momentos de crisis extrañas. Pero la danza sustenta la rebelión, dándole un adecuado cauce simbólico y emocional en la línea de la más auténtica tradición.

[Manteniendo la danza o revitalizándola, los chamanes reactualizaban de hecho tanto la mitología tradicional como la propia institución chamánica ligada con ella, en un intento por fortalecer todo el sistema cultural guaraní. De ahí su importancia como recurso en la lucha anti-colonial.]

“Preguntando un día a los indios que dónde estaban y qué era la causa de perderse sus casas, me dijeron que unos **jerokyhára** [danzantes], que andaban por los **tetámini** [aldeas], los engañaban, diciendo que este pueblo se había de destruir, y que predicaban contra nosotros haciendo burla de lo que enseñábamos, y decían que ellos eran dioses y criaban los maizales y comida y eran señores de los fantasmas de los montes, de los **itakyseja** [dueños de las piedras cortantes] y de los **yvytypo** [habitantes de los cerros], y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querían, y que los primeros que habían de perecer habían de ser los vaqueros y los **yvyrapondára** [carpinteros] y los que se hacían cristianos, y que los que trabajaban en el pueblo se les había de perder las comidas” (69).

La especial relevancia de este texto consiste en que relaciona la danza de estos chamanes con los discursos que profieren, donde se pueden reconocer varios elementos esenciales de la mitología guaraní, en especial los referentes a la cataclismología, tal como aparecen también en otros textos (70) y como fueron revelados por la etnografía más moderna (71). En las palabras de estos chamanes hay también una toma de conciencia contra aquellos elementos coloniales considerados desintegradores de la identidad guaraní, como el ser vaqueros y carpinteros y trabajar en pueblos formados.

La categoría de los **jerokyhára**, según algunos textos, estaría subordinada a la de los grandes “hechiceros”; siendo tal vez algunos de ellos meros ejecutores y guías de la danza: “Despacharon [los hechiceros] —se dice— a toda aquella tierra muchos discípulos suyos, que llaman **jerokyhára** [...], trayendo los que estaban en los pueblos, con

(69) MCA III: 106.

(70) MCA IV: 253-254. Cf. Melià 1975 a: 126-127.

(71) Nimuendajú 1978: 87-91; 173-176. Cadogan 1959 a: 57-59.



danzas, bailes y cantos, diciendo en ellos cómo aquellos pueblos se habían de acabar, y todo lo demás que los hechiceros decían. Con esto la gente comenzó a temer, y muchos se iban del pueblo y dejaban perder sus casas, estándose en sus chácaras y pueblecillos" (72).

Una vez más la danza aparece como forma de resistencia contra la nueva cultura de reducción a pueblos, e implícitamente como afirmación de la propia identidad.

La existencia de *jerokyhára* de condición inferior a la de los hechiceros "profetas" no relega de ningún modo la danza a un segundo plano, ya que los verdaderos dirigentes de la danza y los señores del decir son aquellos grandes "profetas" que nunca dejan ellos mismos de bailar y cantar, haciendo de la danza y del canto el espacio y el tiempo privilegiado de su ser.

La danza ritual, como deja entrever la documentación citada, es el lugar donde se estructuran las más importantes funciones chamánicas, donde los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas, donde se profieren amenazas cataclísmicas, especialmente cuando llegan las invasiones coloniales que pretenden destruir la identidad guaraní.

La importancia que tiene la danza ritual entre los Guaraní actuales, aun admitiendo procesos históricos que hayan podido influir en ella, permite entender por qué la cultura guaraní, ya desde los primeros tiempos en que pudo ser registrada documentalmente, apelaba tan dramática y fuertemente a esta forma de tradición: "Un problema que a todos preocupa; un peligro que amenaza al grupo, aunque sólo sea en la fantasía del payé; una epidemia; una empresa común; a veces, una simple sensación de malestar general inexplicable, y hasta el mero placer del espectáculo, reúne a los Apapokúva en su casa de danza" (73).

En este ensayo no es posible examinar exhaustivamente la danza ritual en relación con el sistema guaraní total, pero la documentación es cogida como base de este trabajo permitiría, a pesar de sus lagunas y prejuicios, deducir algunas de sus formas y finalidades principales. El

---

(72) MCA IV: 254. Cf. también MCA IV: 272; Montoya 1892: 273.

(73) Nimuendajú 1978: 104.

tema llevaría naturalmente al análisis del chamanismo guaraní, para lo cual abundan los datos, por la simple razón de que la actuación de los misioneros se desarrolla en buena parte como confrontación y respuesta a los "hechiceros", una "guerra de mesías", cuyos episodios son narrados con bastante detalle en las fuentes documentales (74).

Tal vez lo más interesante de la documentación jesuítica del primer período reduccional está en que los Guaraní en ella tratados todavía llegan a transmitir de sí mismos una imagen bastante auténtica, estructurada sobre las categorías fundamentales de espacialidad irreductible y de tradición firme.

---

(74) Cf. Métraux 1967: 23-32; Melià 1969 a, I: 5; 1975 a: 122-123.

## LA UTOPIA IMPERDONABLE: LA COLONIA CONTRA LA SOCIALIZACION DE LOS GUARANIES\*

La historia de las misiones jesuíticas o reducciones de Guaraníes en la antigua provincia del Paraguay parece que puede ser leída como una utopía, con toda la tensión que hay en cualquier utopía que es un ya y un todavía no. Esta utopía fue un cuestionamiento continuo frente al mundo colonial en lo humano, en lo social y en lo económico. Este cuestionamiento llegó a ser un cuestionamiento político, que no pudo, sin embargo, ser proseguido y que fracasó porque quedó truncado al traicionarse la utopía a sí misma, es decir, al dejar de ser utopía.

Las reducciones de Guaraníes son tal vez uno de los proyectos más anticoloniales dentro de la Colonia, una especie de intento en que algunos hombres —los misioneros— creyeron ingenuamente poder superar y zafarse del sistema colonial; estaban dentro de la Colonia y contra los colonos.

Mucho se ha discutido sobre los modelos utópicos que hayan podido inspirar el proyecto jesuítico. Creemos, sin embargo, que estas misiones jesuíticas son una praxis de Iglesia, en un momento en que la Iglesia todavía no ha sido relegada a las sacristías y en que hay todavía un Estado que se rige por teología y por derecho.

Es cierto que la práctica colonial se manifestó desde un primer momento como proceso deculturativo por medio de la proletarización del indígena, usado como mano de obra esclavizada. Pero aquí y allá, se levantan voces contra este proceso que como tal nunca fue del todo legalizado; de ahí nace en gran parte esa gran paradoja histórica que son las **Leyes de Indias**. Las reducciones de Guaraníes en el Paraguay son la ilusión de que las Leyes de Indias pueden realizarse históricamente a través de la Colonia.

---

\* Publicado en Acción 14 (Asunción 1972) pp. 3-7.

## Cambio de estructuras sociales

La reducción, según la definición clásica que encontramos en la *Conquista Espiritual* del Padre Antonio Ruiz de Montoya, es una empresa religiosa y una realización socio-cultural que toca de lleno la estructura étnica de la nación guaraní.

“Llamamos reducciones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan” (Montoya 1639 a: f 6r).

El sentido de misión era en aquellos años realmente totalizante.

Hacer misión era politizar, o sea cambiar las estructuras sociales y sobre todo las pautas culturales. El segundo Concilio de Lima, en 1567, suponía, con su etnocentrismo cultural y religioso, que las costumbres salvajes y bárbaras no se compaginan con la fe cristiana y por ello hay que enseñar a los indios a vivir “políticamente” (Mateos 1950: 578). Claro que aquí la vida política significa principalmente, vivir en “ciudad”, pero de todos modos un proyecto socio-político, que tenía que cambiar profundamente el modo de ser, la “naturaleza”, de los indios.

Estos cambios fueron captados perfectamente por la misma sociedad indígena, sobre todo por sus más clarividentes dirigentes, los chamanes, quienes en nombre de la “tradicición” se oponían a los cambios que querían introducir los recién llegados, fueran soldados, colonos o misioneros.

Y ante esta realidad de compulsión cultural que ya entonces parecía inevitable, hubo dos respuestas de misión y de reducción, que tal vez se pueden esquematizar, al menos para el Paraguay, en respuesta franciscana y respuesta jesuítica. Volveremos sobre este punto.

El creador de las misiones o reducciones jesuíticas del Paraguay no cabe duda que fue el Padre Diego de Torres Bollo, quien había sido misionero en Juli del Perú en un momento en que se encauzaba la primera experiencia de evangelización y organización económica de los indios del Altiplano por parte de los Jesuitas según aquella pastoral tan revolucionaria del tercer Concilio de Lima, que recogía las ideas misioneras de José de Acosta, el autor de la *Historia Natural y Moral de las Indias* y del *De Pro-*

**curanda Indorum Salute**, obras profundamente respetuosas de las culturas indígenas, y que señalan el gran principio de que la conversión del indio exige dialécticamente la conversión del misionero.

Por supuesto, no fue el Padre Torres el primero en captar el carácter antimisional de la encomienda y denunciar los abusos. El primer **Sínodo de Asunción** de 1603, cuyo texto completo ahora conocemos (Mateos 1969: 257-360; cf. Melià 1969 b, 2:3-6), así como la **Instrucción para los confesores del Río de la Plata acerca de las cosas en las que suele haber más peligro y dificultad** del obispo Fray Martín Ignacio de Loyola denuncia aquella falsa "religión" del encomendero que va contra la más elemental justicia. Hay en esos textos frases muy actuales y que los indigenistas de ahora no han logrado todavía hacer respetar, como por ejemplo: "que los Gobernadores no deben dar cédulas de yanaconas (esclavos) de manera que por ellas pierden los indios algo de su libertad", "que los que han traído de sus repartimientos indias o muchachos o muchachas contra la voluntad de sus padres, parientes o caciques (aunque sean huérfanos) tienen obligación a los restituir a su tierra y cacique" (Melià 1969 b, 2:5).

### **Para que el indio sea libre**

Todas estas recomendaciones del obispo, a pesar de intentar gravar la conciencia de los colonos, no fueron escuchadas: el sistema de las encomiendas había entrado en un **status quo** del que el mismo encomendero no podía salir. El problema de las encomiendas no era un problema moral, sino un problema social, y solamente la aparición de un nuevo modelo de sociedad podía liberar efectivamente al indígena.

La Iglesia no admitía la situación deshumanizadora del modo de hacer colonia entonces vigente, pero con sólo denuncias de la situación injusta se podía conseguir a lo más un alivio y un mejor trato humano momentáneo en favor del indio, pero no una libertad efectiva.

Las reducciones de Guaraníes nacieron a partir de la situación de encomienda, y fueron la anti-encomienda; y los colonos lo comprendieron así desde el primer momento. Las sucesivas expulsiones de los jesuitas —cuatro antes de la definitiva en 1767— de la ciudad de Asunción tienen esta raíz con diversas justificaciones. Las reducciones de los Guaraníes habían nacido bajo la condición muchas veces explicitada por los caciques de que no han de servir a los españoles; por desgracia la palabra dada por los Padres al fin no pudo ser cumplida, y el colonialismo esclavista triunfó hasta nuestros días.

Las famosas **ordenanzas** de Alfaro, que son tal vez tan de Torres Bollo como de Alfaro, fueron impopulares, porque eran la negación misma del sistema colonial. Pero pudieron ser mantenidas dentro de las reducciones en la medida en que estas misiones formaron un complejo aparte. Esta segregación, sin embargo, fue la medida de su grandeza y al mismo tiempo el obstáculo, que las llevaría al fracaso.

Casi desde el principio las reducciones lograron una organización que aseguraba al mismo tiempo la evangelización, la subsistencia de los grupos indígenas cristianos y la liberación de las encomiendas. Y es cierto que las reducciones llegaron a tener una tal base socio-económica autónoma que daban la impresión de ser un Estado dentro del Estado. Las reducciones son en realidad la respuesta social que el misionero estuvo obligado a dar a los problemas sucesivos de la evangelización de la nación guaraní dentro del contexto colonial.

Es curioso notar, sin embargo, que no todos dentro de la Iglesia veían el problema misionero indígena de la misma forma. Un hombre como Fray Luis de Bolaños, profundo conocedor del indio del Paraguay y en quien no cabe pensar intereses creados, juzga que el indio se debe en cierta manera al español y que le es mejor ser pariente y “cuñado” del español (aunque esto encubra una verdadera servidumbre) que jornalero. Y tal vez dentro del sistema colonial era mejor la integración en forma de dependencia feudal que la proletarización. Fray Luis de Bolaños llega a temer “la demasiada libertad” en el indio (Molina 1954: 374). Del realismo franciscano nació un mestizo deculturado, pero que sobrevivió en cuanto vivía la colonia, cuyo sustento era, para pasar a ser él mismo colonia.

### **Socialismo y Ritualismo**

El detalle de la socialización en las reducciones jesuíticas de Guaraníes es bastante conocido. Se puede señalar que el trabajo en común y la provisión de medios de subsistencia por parte del cacique era una realidad etnográfica que fue intuitivamente bien aprovechada en la organización social de las reducciones.

Otro aspecto socializante, cuya base es igualmente etnográfica, fue la “ritualización” de la vida. Rito era la vida religiosa con sus prolongadas entradas en la Iglesia, sus letanías, los cantos y las largas repeticiones del texto del catecismo. Rito el trabajo, con aquellos niños que iban en procesión a la chacra. Pero uno tiene la impresión que estaba también ritualizado el comer y sobre todo las diversiones con aquellos despliegues de

paradas militares y representaciones alegóricas, auto sacramental y ballet a la vez. Hasta las relaciones sexuales, si creemos la absurda anécdota recogida por Hegel en sus **Lecciones de Historia**, que se habrían cumplido a toque de campana...

El ritualismo de los Guaraníes es el efecto de su misticismo que ciertamente no fue cortado en las reducciones, aunque orientado hacia otras manifestaciones, externamente cristianas.

A medida que pasaba el tiempo la novedad creada en la organización de las reducciones se vuelve rutina y uno diría que todo estaba previsto: nacimiento, boda, vida y muerte. Y alguna batalla para defender los derechos del Rey de España contra los portugueses... Es una de las críticas más serias que se pueden hacer a las reducciones jesuíticas: el socialismo se vuelve paternalismo, y por lo tanto despersonalizante.

Esta época oscura, meramente repetitiva, de las reducciones, ha sido paradójicamente la imagen que ha conquistado la admiración de ciertos apologistas de las sociedades "perfectas". Recuérdese aquí aquel **Christianesimo Felice** de Muratori, idilio de sociedad bien ordenada.

El papel social de las misiones jesuíticas hay que buscarlo más bien en sus orígenes y en sus momentos de crisis, cuando se definen respecto a la Colonia y contra ella. En este sentido la llamada **Guerra Guaranítica** volvió a ser una época creativa, que aunque se saldó con un fracaso, permitió la eclosión de una historia profundamente indígena y hasta mostró, con las acciones que los mismos indígenas tuvieron que tomar por su cuenta y riesgo, que ciento cuarenta años de misión no habían matado la organización por cacicazgos y sí habían hecho despertar un sentido histórico de los acontecimientos, una conciencia de nación guaraní, una capacidad de resistencia a la política europea. Todo esto expresado en cartas que quedan como un monumento de la literatura indígena aculturada (Mateos 1949: 547-572). (\*)

### **La creación lingüística**

Dentro de la misma política de segregación en lo social se hace necesario el desarrollo de una cultura indígena, que se aparte de las pautas

---

(\*) Los originales de estas cartas se encuentran en el **Archivo Histórico Nacional** de Madrid, legajo 120 j.

“tradicionales” pero que no se integre en el mundo colonial. La concepción de un cristiano no español es tal vez el aporte más original de las reducciones.

Hoy sabemos que el máximo valor cultural de los Guaraníes es su religión, una religión de la palabra inspirada, “soñada”, por los chamanes y “rezada” en prolongadas danzas rituales. Este valor cultural, sin embargo, no pudo ser aprovechado de una manera inmediata dada la mentalidad misionera de la época. Por otra parte, y aunque parezca paradójico, el misionero barroco que venía de una Europa que edificaba sus recargadas Iglesias en las que parece que toda idea religiosa tiene que materializarse en una imagen o en una moldura y que desplegaba al mismo tiempo un culto igualmente profuso y teatral, este misionero no podía entender una religión “espiritual” cual era en gran parte la de los Guaraníes. Llama la atención que los misioneros desconocieran tan absolutamente la religión guaraní. El exclusivismo religioso y la idea de que una religión tiene que tener templos e ídolos y grandes razonamientos “lógicos” que ellos no veían entre los Guaraníes, les hizo pasar de largo al lado de la cultura religiosa guaraní. Algo se recuperó al nivel de estructura inconsciente no conceptualizada, con las largas oraciones en la iglesia y las ceremonias y fiestas que venían a sustituir las danzas rituales.

La misión jesuítica no realizó pues una conversión de la religión guaraní, sino una sustitución. Esta compulsión hubiera podido ser fatal y llevar a resultados deculturativos y procesos regresivos irrecuperables si al mismo tiempo no hubiera habido una recuperación de lo indígena a otro nivel: el lingüístico. Todo el desconocimiento y desconfianza del misionero frente a lo religioso indígena se volvió estudio y admiración tratándose de la lengua.

Los indios, en las reducciones, no eran deslenguados, sino llevados a un desarrollo lingüístico realmente intenso. El mejor papel humano que jugaron las reducciones fue en el terreno lingüístico. La lengua se hizo literaria, primero gracias a las gramáticas y diccionarios de los mismos misioneros, pero después con aportes propiamente indígenas, para llegar a este monumento de literatura social y política que son las cartas antes citadas, a nuestro parecer más importantes que los famosos **Sermones** y la **Explicación del Catecismo** de Nicolás Yapuguay, que no pasan de ser una reescritura de sermones de misionero.

La política lingüística de las reducciones hay que entenderla también en el contexto colonial y en oposición a la colonia. Los misioneros eran antiespañolistas y se puede hacer una antología con sus frases



còne, haè emonà haguàma rehè, Iefu Christo ãra cañi, ramo oũne, yandepàbè, recocuèra rehè, oyerurèbo yandèbe, haè egñi rãma rehè, teò nguèra opacatu, oyçobè yebi,ne, haeramone.

P. Haè gñi yñangaypãbae cuèra, marãpe heconinè, añaretãme yhohaguamey,ma rehène? R. Ycaraybimbaè, oñemongaray vcahãba añò, tuparay.ramo, haè sancta Madre Yglesia membiramo, ocarayhãba rehè oñemoyngohãba, egñiñò, añãnga gui, oyepi,ci, òhabetè.

P. Marã eyãbo pe, sancta Madre Yglesia ereraè? R. Caray pãbè, tupã vpè, yñemo no ongãba, haepãbe rubichãbamo, Iefu Christo recòni, haè pay Papa abè, i,bi,pe hecobia rete.

P. Haè gñi ycaraybãe cuèra, ocaraybirè yñangaypãramo, marã pe heconinè, añaretãme yhohaguamey,ma rehè ne? R. Oñemombeu catu nangane, abarè vpè, oangaypapaguèra mboaci, catuhãpe.

P. Haè emonã hecòramo, ohò te pe i, bapenè? R. Ohò nanganè, tupã yandepuaytãba, sancta Madre Yglesia yande puaytãba abè, omboayè catu tapiaramo. Ang año nangã. Tuparay, hù catu, mbaè pãbè açocè. Hae yande pãbè, yande yeay, hù nungã, yandeyoay, hù catu.

*Este traslado està conforme con el original.*

*Fr. Luys Bolaños.*

*Instrucción para los Confesores del Obisþado del Rio de la plata acerca de las cosas en que suele auer mas peligro, y dificultad, dada, y mandada guardar por el Reuerendiss.*

*Señor Don Fr. Martin Ignacio de Loyola*

*Obisþo del dicho Obisþado.*

- 1 **P**rimero, que los Capitanes, y soldados, que se vuieren hallado en guerras injustas, sabiendo, ò deuiendo saber que lo eran, por ser contra la instrucción, y orden de su Magestad, laqual deuieran mirar, ò informarse de quien les pudiera dezir la verdad, estan obligados à restituir in solidum todo el daño, robos, y muertes, que en ellas se hizieron.
- 2 **Q**ue los que pensaron ser la guerra justa, y despues de hecha supieron su injusticia, estaran obligados à restituyr solamente la parte, que les cupò.
- 3 **Q**ue los Confesores deuen obligar à los Gouvernadores, Capitanes,

20. Dos textos fundamentales de la iglesia paraguaya del siglo XVII: el catecismo breve del Concilio de Lima (1585), traducido al guaraní por fray Luis Bolaños, y la Instrucción para confesores, del obispo Martín Ignacio de Loyola, publicados en el *Ritvale, sev Manuale Pervanum...* Neapoli, 1607, por Luis Jerónimo Ore.

despectivas hacia los españoles colonos, como aquella en que se dice que “nombrar español entre ellos (los indios) no es sino nombrar un pirata, ladrón, fornicario y adúltero, mentiroso...” y aquella otra que expresa bien el sentir general de los misioneros: “ciertamente el comercio de los españoles con los indios es peste para éstos” (Melià 1969 a, I:77).

Con diversas justificaciones y reservas mentales los jesuitas siempre se defendieron de la acusación de que no enseñaban el castellano, pero el pensamiento real de los misioneros era que la lengua española vehicula posibilidad de trato con españoles, lo cual es sumamente perjudicial y “por la misma causa no se les enseña nuestra lengua castellana” como llega a confesar Peramás después de la expulsión. (Furlong 1952: 140).

El complemento de esta actitud fue el convencimiento de que la lengua guaraní se basta a sí misma, tanto para la vida social como para la vida religiosa.

Y de hecho la cultura fue posible en las reducciones, por lo menos en mayor grado que entre los indios que se veían envueltos por el sistema colonial de encomiendas, porque había una base lingüística respetada, sin tener que llegar a un proceso de regresión lingüística como el que se daba en el mestizaje hispano-guaraní.

El papel humano que jugaron las reducciones en el terreno de la enseñanza escolar y en la artesanía fue importante, pero no se debe idealizar con exceso. Hubo misioneros que concebían la capacidad del indio para las artes mecánicas imitativas como una limitación de sus facultades mentales, y en último término como incapacidad del indígena para el arte en su sentido amplio. Es doloroso leer las páginas de la **carta relación** de Cardiel, quien como para justificar sus presupuestos paternalistas (y no puede dudarse, — ¡esto es lo grave! — de sus buenas intenciones y su dedicación sacrificada a los pueblos guaraníes) llega a juicios despectivos para todo lo indio sin que falten expresiones indignantes que reflejan una mentalidad racista en el misionero (Furlong 1953 a: 129).

Uno de los primeros misioneros, el Padre Antonio Ruiz de Montoya, había dicho que cuando se enseña convenientemente al indio “se descubre la capacidad no mediana de los indios”, mientras que hacia el final del período todo son recriminaciones contra el poco aprovechamiento humano de los indios. Por suerte está la **Guerra Guaranítica** que viene a desmentir en gran parte la excesiva sumisión de los indios a la voluntad de los Padres; esto sí es un excelente fruto de la educación.

### **El aprovechamiento ideológico de las reducciones**

Generalmente se tiende a presentar las reducciones como una utopía; pero todo depende de qué se entiende por utopía. Lo más peligroso sería que las reducciones sean presentadas como un idilio conservador, olvidándose de lo que estas reducciones supusieron de cuestionamiento al sistema colonial y de ambigüedad en este mismo cuestionamiento.

Las reducciones fueron utopía anticolonial, pero no llegaron a ser política real contra la colonia. Las reducciones, disfuncionales dentro del sistema, no se atrevieron a atacar al sistema colonial en sus mismas raíces. Este fue el drama de la expulsión de los jesuitas que tuvieron que obedecer al sistema en contra de un ideal de justicia en favor de los indios que sólo pudo ser realizado a medias, y que al fin se volvió contra indios y jesuitas a la vez.

## ROQUE GONZALEZ EN LA CULTURA INDIGENA \*

Para que Roque González de Santa Cruz fuera "misionero" en el Paraguay de principios del siglo XVII, hubo de darse en él y por él un contacto intercultural. El modo y contenido de esa "inculturación" es la hipótesis que se pretende aquí analizar.

Sería impertinente juzgar el proceso de inculturación de un individuo o de un grupo social a partir de las ideas actuales sobre cómo y en qué debe mostrarse una verdadera inculturación; por ejemplo, desde las categorías establecidas en la reciente Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús (Roma, 2 diciembre 1974 - 7 marzo 1975) cuando dice que "la 'encarnación' del Evangelio en la vida de la Iglesia exige que Cristo sea anunciado y recibido de maneras diferentes según la diversidad de los países o los ambientes humanos, teniendo en cuenta las riquezas que les son propias" (Decreto 4, Nro. 54). Pero sería igualmente inadecuado reducir la posibilidad de inculturación dentro de perspectivas demasiado miopes, tales por ejemplo las de la práctica e ideas misioneras de épocas recientes, cuando, salvo excepciones poco comunes, el movimiento misionero estuvo muy ligado al mercantilismo neocolonialista de corte capitalista y etnocéntrico y a las ideologías correspondientes.

En el contacto intercultural se pueden distinguir, al menos, tres posiciones: la verificación, la adaptación y la inculturación. Estas posiciones son graduales en el sentido en que no se puede pasar a la segunda sin haber realizado la primera y no se puede pasar a la tercera sin haber cumplido las dos anteriores. Sin embargo, las dos primeras posiciones no son necesariamente dinámicas y pueden quedar encerradas y agotarse en sí mismas, sin pasar adelante. La tercera, por el contrario, —al menos tal como se la concibe aquí— tiene un dinamismo no sólo de continuado proceso histórico, sino, diríamos, de reversión epistemológica sobre las dos posiciones anteriores dialectizando la misma verificación y la adaptación. Dicho de otra manera: la verificación inculturada y la adaptación inculturada son formalmente distintas de la simple verificación y de la adaptación.

---

\* Publicado en Roque González de Santa Cruz: colonia y reducciones en el Paraguay de 1600. (Asunción, 1975), pp. 105-29.

## 1. La verificación

Llamamos verificación a la constatación etnográfica del otro —individuo o grupo— como otro y diferente; es darse cuenta y “extrañarse” de la diferencia. Prescindimos aquí del problema de cómo se hace la aprehensión del fenómeno, del grado de participación que exige la observación etnográfica, aun la más “objetiva”, así como del modo como se opera la selección de lo que se debe observar. Estas cuestiones son muy importantes, pero sobrepasan el sentido inmediato y vulgar que le damos aquí a la verificación.

Nuestro método de análisis será examinar, a partir de datos y documentos históricos y con el auxilio de la etno-historia, cómo Roque González de Santa Cruz ha estado situado en las tres posiciones señaladas del contacto intercultural. Y así, primero se tratará de su verificación etnográfica, y después de su adaptación y de su hipotética inculturación.

### 1.1. El misionero etnógrafo

La obra etnográfica que registran las cartas y crónicas jesuitas de la época, es el resultado manifiesto de una verificación. Esta facultad de verificación etnográfica hizo afirmar a Alfred Métraux que “les créateurs de l'ethnographie moderne sont précisément les jésuites du XVII et XVIII siècles” (1952: 112).

Teniendo en cuenta que la Provincia jesuítica del Paraguay se separó de la del Perú en 1604 y que por lo tanto sus hombres le están ligados intelectual y pastoralmente, cabe recordar las grandes contribuciones etnográficas de un José de Acosta con su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), de un Blas Valera, un Juan Anello Oliva, para captar qué actitudes hacia lo indígena hayan podido traer los primeros misioneros venidos de allí para acá (véase Albó 1966: 395-98).

De hecho, es un misionero venido del Perú, el Padre Alonso Barzana, quien ha dejado un informe etnográfico excelente, a pesar de lo breve, del modo de ser y religión guaraní, cuando escribe a su Provincial Juan Sebastián (1594), respondiendo, al parecer, a un cuestionario estandarizado que estaría en uso para los que partían a nuevas tierras de misión.

“Pero vayamos a la nación guaraní y digamos, conforme al orden de V.R., de su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos... La lengua que habla toda esta nación, estendida tan a la larga, es una sola, que aunque la que hablan en el Brasil, que llaman Tupí,

es algo distinta, es muy poca la distinción y que no impide nada... 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... Son estas naciones grandes labradores..." (Furlong 1968: 92-93).

Las Cartas Anuas (CA I y II) que cubren precisamente el tiempo que en la provincia jesuítica del Paraguay vivió el Padre Roque González, son por su parte un rico y abundante arsenal de datos etnográficos, por ahora escasamente explotados. Y de la misma época, aunque un poco posterior, son la *Conquista Espiritual de Montoya* (1639), con su capítulo X sobre los "Ritos de los indios guaraníes" (edición 1892: 49-54) y el *Tesoro de la lengua guaraní del mismo Montoya* (1639), en el que se nos da una lengua como habitada por la nación guaraní con su realidad etnográfica propia.

## 1.2. Entre los guaycurúes

Es dentro de este ámbito—incluso en contraste con sus coetáneos—donde puede ser investigada qué verificación es constatable en Roque González.

De su estadía como sacerdote secular en las regiones de Mbaracayú, al norte de Jejuí, no se citan datos especiales procedentes de él; nada de extraño, su estadía fue breve, ocasional, y lo guaraní, para esta época, tiene poco de novedoso para un asunceno.

Distinta es la aproximación a los guaycurúes. Esta tribu chaqueña, aunque situada enfrente mismo de la ciudad de Asunción, sigue siendo hostil al español a principios del siglo XVII y lo seguirá siendo por mucho tiempo; su comportamiento, su modo de ser, sus posibles y temidas reacciones son casi del todo desconocidas y enigmáticas.

La Carta Anua de 1610, del Padre Diego Torres Bollo, refiere datos que en buena parte han de proceder de los Padres Vicente Griffi y Roque González, quienes hicieron su primera entrada allá en 1609, siendo Roque todavía novicio.

Son observaciones etnográficas de interés, entre otras, las siguientes: total desnudez masculina; pinturas corporales; tipo de armas (arco y flecha y dientes de un pescado como instrumento cortante para victimar al enemigo); integración socio-cultural de los niños cautivos de guerra, así como

de cautivas que una vez inculturadas son tomadas en matrimonio; matrimonio de los hombres en edad madura; sobriedad en “no beber vino”; organización socio-política firme con “extraordinaria unión y obediencia a los caciques”; hábitat chaqueño, “tierra de grandes pantanos de invierno y tan faltos de agua de verano”. Otras observaciones van orientadas a determinar su situación frente a la colonia, el lugar estratégico que ocupan y cuál podrá ser la “diplomacia” a seguir con ellos (Blanco 1929: 549-50). (\*)

Las Anuas siguientes, 1611 y 1612, en las que ya se cuentan diversas actuaciones del Padre Roque, añaden algunos datos especialmente relevantes, en relación sobre todo con el proyecto reduccional que los misioneros pretendían implantar. Los guaycurús, se especifica, no son labradores; son cazadores de arco y flecha; son recolectores del fruto del algarrrobo. Aquí la verificación de su sistema económico obedece a una intención socio-pastoral bien definida: (ser) “labradores es como previa disposición para ser cristiano... y no pueden ser catequizados porque andan todo el año muy lejos cazando y éste es otro milagro de Dios que muden su naturaleza de cazadores en labradores” (Carta del Padre Diego González, que recoge informaciones de los misioneros de los guaycurús y las comunica al Padre Provincial, quien en parte las cita en su Anua de 1612. Blanco 553-54). Se señala aparte también el “vicio” de ir a la guerra y el hecho de que el guerrero puede “hacerse una señal en la cabeza que significa que es matador”, aunque no parece percibirse la función social de la guerra dentro de la organización guaycurú (Blanco 554).

Otras verificaciones etnográficas de interés aparecen en la Anua de 1612, a través de una comunicación del Padre Griffi, en la que se refiere con detalle a la muerte guaycurú, al entierro y sepultura.

“Abuso era que apenas había uno espirado cuando luego lo enterraban y ha acontecido traerme dos veces un indio cristiano para que lo enterrase aún estando vivo... (a la hija del cacique don Martín) querían los indios enterrarla a su modo, y matar algunos muchachos y muchachas y de toda edad para que en la sepultura y en la otra vida le hiciesen compañía... Hubo pleito entre los indios sobre quien había de llevar

---

(\*) En adelante esta obra se citará con sólo nombre de autor y página: Blanco 549-50.

la niña a la sepultura mas yo lo quité, llevándola en mis brazos, yendo grande acompañamiento de gente, con un llanto inexplicable... tres días continuamente habían estado llorando todos los indios (con) atambores y demás instrumentos..." (Blanco 557-58).

Se habla tangencialmente de la práctica probable del repudio matrimonial (ibid.) y en otro orden, de como adornan las balsas y en ellas "gente guaycurú embijados y emplumados, y plumas en los cabos de los remos" (Blanco 560-61).

Sobre estas y otras noticias etnográficas de las Cartas Anuas, Branislava Susnik ha podido categorizar ciertas pautas culturales de la nación guaycurú, diciendo entre otras cosas, que "todos los guaycurúes manifestaron una predisposición hacia el ceremonial en correlación íntima con el prestigio social" (Susnik 1971 a: 30).

Es verdad que las referencias citadas proceden de quienes compartían la actividad misionera con Roque González y no pueden atribuírsele en propio, aunque se supongan verificaciones experimentadas y compartidas por él.

### 1.3. Con los guaraníes

De la etapa "guaraní" de Roque González, en la cuenca del Paraná primero y luego en la cuenca del Uruguay, tenemos algunas más verificaciones etnográficas, observaciones referidas sobre todo a la aceptación u oposición a la obra misionera, y las noticias que llamaríamos de carácter demográfico y geo-político, en cuanto se refieren a la localización de los núcleos guaraníes más importantes, el reconocimiento del área, la detección del prestigio político de los caciques, todo lo cual condicionaba en gran medida las "entradas" y las potenciales líneas expansivas de la conquista espiritual, tal como la concebía el Padre Roque.

En la propia Anua del Padre Roque González, enviada desde la Reducción de San Ignacio del Paraná a su Provincia, en 1613 (Blanco 658-674), hay una serie de datos no excesivamente novedosos, pero bien seleccionados dentro de la perspectiva reduccional tan enraizada en él.

"Es la gente labradora y tiene la lengua general de esta provincia... tienen sus ... (ilegible) de caracoles de muchas maneras que ellos traen (que muestra bien su flema y aplicación) por cuñas, cuchillos y anzuelos, etc. También es cierta



la entrada por aquí del Iguazú, donde hay mucho número de gente, aunque dicen muy belicosa, de los cuales compran los paranáes indios cautivos de otras naciones y los traen a sus tierras y los matan con grandes borracheras, poniéndose nuevos nombres por haberle muerto (barbaridad por cierto inhumana)” (Blanco 659-660).

En esta Anua aparece el famoso tema de los hechiceros, del cual tendremos que ocuparnos de nuevo. Aquí se anota que algunos son “muy viejos... (y sus hechizos no pasan más de que son habladores y amenazan a los indios que los han de flechar con sus hechizos, y que con esto les cobran miedo y los llaman payés, que quiere decir hechiceros)” (Blanco 662). A manera de instrumento mágico uno de ellos usaba en este caso particular un poco de lo que parecía solimán, que habría sido adquirido en algún trueque con un español (ibid). Esta también la verificación hoy bien confirmada por la arqueología sobre entierro y sepultura de los guaraníes:

“Fue un cacique viejo de más de noventa años, el cual vió le sus vasallos, que también eran infieles, muy malo, lo llevaron fuera del pueblo diciendo que querían que muriese con sus antepasados, y que le querían enterrar en una olla grande, a su usanza” (Blanco 663).

Otras referencias pueden espigarse al paso en esta Anua, que llegan a informar sobre el ethos guaraní: tipo de caza que desarrollan, modo de hacer las rozas, las viviendas tradicionales comunales, la poligamia, y hasta el dato “ecológico” signficante de una cantidad considerable de víboras que con sus mordeduras producen la muerte, y existencia de tigres, así como de animales comestibles, todavía hoy apetecidos por los guaraníes tribales actuales: venados, apereas, quirquinchos, puercos y perdices.

Al describirse con detalle las pomposas y maravillosas fiestas de la nueva religión introducida, el Padre Roque pone de relieve la religiosidad de los guaraníes, rasgo ya señalado por Barzana, y que el Padre Torres, al resumir y condensar la Anua del Padre Roque, en la suya de 1614, ha aceptado perfectamente al decir que las “funciones sagradas son su gran afición” (Blanco 574).

Por su título mismo, hay un documento que permite esperar una buena información etnográfica: *Descripción de la Provincia del Uruguay, y Tape desde Buenos Aires hasta las tierras del Guayrá, y del Brasil, hecha personalmente a vistas de ojos por el V.P. Roque González de Santa Cruz.*

**Año de 1627.** (Sobre este documento, véase Blanco 260 y Bonaëren 1933: 10 y 30-43). Esta descripción está toda ella orientada a la “conquista espiritual” y la exploración geográfica y recuento demográfico obedece a esa intención:

“Todas estas trescientas leguas están pobladas de Indios, pero muy esparcidos: y así en toda esta Provincia, a lo más largo, no había más de veinte mil indios, poco más o menos: todos labradores...” (Bonaëren 31). (De paso da alguna noticia sobre los lules, “que se sustentan con solo cazar y pescar”, y sobre los birayaras (yvyrayaras), también labradores como los guaraníes).

Es interesante notar que al referirse a las exageraciones que corren sobre el número de los indios, atribuye a los indios “que no saben decir verdad: de cuatro dicen que son muchos, y de ciento que son como las yerbas del campo, etc.” (Ibid. 34).

En sus planes reduccionales está el no desear la intromisión de otros que puedan venir a inquietar y así “tenemos las espaldas seguras”, pero al mismo tiempo hace la propuesta de que “se hagan dos pueblos de españoles... con los cuales dos pueblos se pondrán dos frenos a esta provincia” (Ibid. 37), ya que considera que el miedo al español es “medio por sus secretos juicios (de Dios) para que estos pobres vengan a su conocimiento y se haga algo en ellos” (ibid.). Todo lo cual no deja de plantear el grave problema del modo como se hacía la Reducción y su trasfondo político.

Para explicar en parte la escasez relativa de datos de verificación etnográfica en el Padre Roque, se podría aducir que como “hijo de la tierra” el mundo guaraní le es ya en cierta manera familiar —lo cual no quiere decir que lo ha hecho suyo, y mucho menos, como gustan de afirmar algunos de sus panegiristas, que ha comprendido el alma indígena—.

Está claro que en él no se presenta la atención ni la intención de escribir cartas de viaje para parientes y amigos que quedaron en Europa y que esperan la noticia novedosa y la descripción exótica; sus pocos escritos son de hecho informes de trabajo pastoral, comprometido con un proyecto reduccional que hay que llevar a cabo y contra el cual eventualmente se opone el “demonio” en forma de costumbres y modo de ser guaraní tradicional. Es por esta razón por la que muchos de sus datos no son dados tanto en sí mismos cuanto en contraste con lo que se piensa ha de ser el nuevo modo de ser cristiano en la Reducción.

Hay que reconocer que muchos de los misioneros-etnógrafos lo han sido porque tuvieron que hacer el "viaje" que les hacía recorrer mares, ríos y caminos, leguas y climas diferentes, y los llevaba a una aproximación formal del mundo indígena muy distinta de la que podía tener un hombre nacido bajo estos cielos y en una sociedad, que aun nueva y en gestación era ya la de todos los días para el criollo de Asunción. Es por esta razón por la que, a nuestro parecer, Roque González de Santa Cruz no despliega tanto una facultad de observación antropológica (usando una terminología moderna), cuanto la diagnosis propia del educador y hasta del político que trabaja una realidad guaraní colonial que de una manera u otra es ya su sociedad en su patria, y a la que él ve simultáneamente con ojos de conquistador y de evangelizador, aunque ciertamente no de colonizador, y menos de encomendero.

## 2. La adaptación

Como segunda posición hemos colocado la adaptación. La adaptación es el otro nombre del sentido común, cuando se está en otra cultura. La adaptación crea correspondencias y formula acuerdos que aseguran de una manera u otra la comunicación de persona y con el medio. Esta adaptación se puede extender a múltiples áreas del modo de ser confrontado. Aquí las áreas referidas especialmente son las de la lengua, las del comportamiento social, así como las que se podrían llamar "ecológicas".

### 2.1. Maestro en la lengua guaraní

La adaptación que el misionero debe y de hecho hace en la lengua tiene una larga tradición jesuítica brasileña y peruana, que el Padre Torres Bollo trae explícitamente, en viniendo como nuevo Provincial al Paraguay.

"Seremos muy observantes de nuestras reglas y de no faltar punto en la oración..., y el saber la lengua. A ésta se atiende con sumo cuidado siempre, no se contentando con saberla como quiera, sino con eminencia" (Hernández 1913, I: 581).

Pero hay que recordar que en el Paraguay ya se venía practicando esta adaptación lingüística, sobre todo en la pastoral franciscana, siendo su más conocido y famoso representante, Fray Luis de Bolaños. El Sínodo de Asunción de 1603, recogiendo las directrices del Concilio de Lima de 1583, había ratificado y dado obligatoriedad a la necesidad de tomar la lengua guaraní como medio necesario de predicación en la evangelización (véase Melià 1969 a, I: 28-33).

Roque González, como “nacido y natural de esta tierra” y “haber mamado esta lengua (guaraní)” —con expresión que después se aplicará a otros sacerdotes paraguayos—, habla bien esa lengua indígena que se está volviendo ya lengua de criollos y mestizos, es decir “guaraní paruguayo”.

En esa época es sin duda el jesuita que mejor conoce la lengua guaraní y se tienen testimonios de su especial aplicación a la traducción de textos catequéticos al guaraní, como veremos.

Idea y preocupación de Roque González es que el misionero sepa el guaraní y así propone que la residencia de San Ignacio sea casa donde se enseñe la lengua:

“Se podrán sustentar aquí, no digo dos sujetos, sino cuatro; siendo esta residencia seminario de lenguas, por estar aquí lo más acendrado de esta lengua” (Blanco 661).

Parece que efectivamente se le asignó a esta tarea de enseñar el guaraní a sus hermanos y compañeros de misión, pero pronto se debía manifestar su poca disposición psicológica y tal vez poca capacidad didáctica para dicho trabajo, lo que motiva un aviso del mismo Padre General desde Roma:

“Muy gran lengua me dicen ser el Padre Roque González que está en el Paraguay, pero como la condición no es apacible y anda con escrúpulos, síguese poco gusto en sus compañeros; avísolo a Vuestra Reverencia para que procure de él dos cosas; una que se vaya a la mano tratando con más suavidad y amabilidad; otra que con la misma enseñe la lengua a sus compañeros, poniéndole delante lo mucho que servirá con ello a la Divina Majestad cooperando con ese medio al bien espiritual de esas almas” (20 abril 1620) (Blanco 677).

Es en la traducción, como decíamos, donde su nombre debe ser retenido, y el Sínodo de Asunción de 1632 (años después del martirio del Padre Roque) viene a traer como la consagración de su trabajo lingüístico, al nivel de la alcanzada por Bolaños en el anterior Sínodo de 1603.

“Para enseñar a los indios se aprovechen de la traducción del mismo dicho catecismo, el cual está traducido en la lengua guaraní, por el Padre fray Luis de Bolaños, y aprobado por la santa Sínodo que mandó congregar el señor don fray

Martín Ignacio de Loyola y porque a la dicha traducción le falta la de los artículos de la fe y salve, pide y encarga el padre Diego de Boroa, Rector de la Compañía de Jesús, procure salga a luz. Y se comuniquen la traducción de los artículos y salve, que hizo el Venerable Roque González de la dicha Compañía, porque el catecismo mayor del dicho santo Concilio Limense es de muy grande provecho para que los padres curas puedan predicar e instruir a sus feligreses en los misterios de la fe, con los sermones que contiene, pide y ruega a los muy reverendos padres Diego de Boroa, Rector de la Compañía, y Marciel de Lorenzana, que por cuanto están traducidos por el Venerable padre Roque González de Santa Cruz, procuren que el dicho catecismo se imprima". (Remitimos para este Sínodo al manuscrito, que lleva por título: Testimonio del Catecismo y oraciones de la lengua guaraní. Biblioteca del Museo Mitre, Buenos Aires, 14-8-15. ff. 18v. Una transcripción también parcial del Sínodo de 1631, se encuentra publicada en Trelles, 1882: 13-17).

Según el historiador jesuita Pedro Lozano, la traducción del catecismo mayor estaría ya concluída cuando el Padre Roque salió de San Ignacio (1614), y el volumen debía todavía obrar en los archivos de la Compañía cuando Lozano escribía su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (1754 - 55) según el modo como se refiere a él:

"quando parece que de noche avia de descansar del mucho trabajo, empleaba gran parte de ella en hacer diferentes traducciones, que se le encomendaban, porque en ellas interesaban los que las pedían la inteligencia perfectísima del idioma, y la bondad de la letra, para estudiar con menos tedio: que si a la dificultad del idioma se acrece el trabajo de los caracteres mal formados, causa mayor desaliento, como que se ha de pelear con doblados enemigos; pero el del Padre Roque era tal, que hasta aora se lee con gusto, y por darle a otros y facilitarles el trabajo, no reparaba en el propio su ardiente caridad" (Lozano 1755, II: 762-63).

Una situación diferente se presenta respecto a la lengua de los guaycurúes, que pretendió aprender pero no logró, en parte porque su estadía entre ellos no fue prolongada (Bonaéren 5), y en parte porque la lengua era tenida por sumamente difícil. "Los dos primeros años estuve en los guaycurúes aprendiendo una de las más difíciles lenguas que hay en el

mundo”, escribirá el que había de ser su compañero de misión y de martirio, el Padre Alonso Rodríguez (Bonaëren 149).

## 2.2. Gran obrero de indios

Otra área en la que se requiere también un intento de adaptación es la que se refiere a las pautas de comportamiento social, a su vez íntimamente ligadas con la misma organización socio-política y el sistema de comunicación de mensajes. Entran aquí elementos específicamente culturales, pero también dones de simpatía y cualidades de prudencia. Incluso un criterio de adaptación conseguida en la aceptación manifestada explícita o implícitamente por el otro.

Al Padre Roque le aceptaron bien los indios guaraníes al menos al principio. Facilidad en el trato con los indios, prestigio y autoridad, son las notas principales que muestran un buen grado de conformación con el modo de proceder indígena. Parece que en este sentido hay que entender aquellas expresiones de los “catálogos trienales” (Blanco 458-59), de que el Padre Roque es: “grande obrero de indios” (1614); “*talentum ad indos singulare*” (1620); “*talentum... ad Indos eximium ac praestans*” (1623 y 1626); “para con los indios tiene ganada grande opinión, y aun entre gentiles... fuera lástima sacarle de la conquista de la gentilidad” (1626). También lo reconoce un “capitán” indígena, Santiago Cuarecupí, al decir “que los indios le amaban y querían tanto, que lo echó de ver mucho este testigo siempre” (Blanco 436).

Personalidad fuerte y “conquistadora”, combina la entrega humilde y servicial con la capacidad para convencer y la intrepidez para imponerse, habiendo captado en parte el movimiento psicológico de la idiosincrasia guaraní, que obedece al “dueño de la palabra”.

Se puede notar, sin embargo, que su prestigio y autoridad tienen dificultades a medida que se aleja del centro de la conquista, de Asunción.

Primero es el canto de marcha triunfal de aquellas entradas que hace desde San Ignacio hasta las costas del río Paraná; “son estos indios de buena disposición y fácilmente se les puede dirigir por buen camino” (Blanco 574); convence a dos caciques “pescadores” que se animen a hacerse “agricultores” (Blanco 577-78). Con su calma, virtud muy “guaraní”, hace frente a los gritos descompuestos de aquel cacique que se interponía a su paso (Blanco 582). “Vino un cacique del Uruguay a vernos y fue muy contento” (Blanco 589). “No dejó de tener ocasión el Gobernador de maravillarse... con tanta facilidad dejan estos indios sus tierras,

sus parientes, y heredades y vienen a poblarse y reducirse donde está el Padre, sabiendo que los dos, o tres primeros años, se pasa tanta hambre y necesidad" (Blanco 590). Pero ya en 1618 se hace cada vez más patente que los guaraníes están decididos a impedir el paso al "español" (Blanco 595), lo cual parece estar en relación con indios "apóstatas", que en buena parte no son más que indios fugitivos del sistema colonial.

Este fenómeno de la resistencia indígena contra el "español" sobrepasa naturalmente el problema de una adaptación, proyectándose sobre el sentido que hubiera debido tener una inculturación en ese momento colonial; tema que hemos de tratar más despacio (ver *infra*).

### 2.3. Lo que comen los indios

La adaptación lingüística y una cierta adaptación al modo de comunicación social guaraní, se completaría con la adaptación "ecológica". Entendemos bajo este término de adaptación "ecológica" aquella en que entran costumbres y etiqueta condicionadas en gran parte por el espacio climático que habita al grupo.

De la falta de adaptación ecológica suelen provenir desajustes funcionales, enfermedades, melancolías, nostalgias... La adaptación ecológica se da sobre todo en la comida, en la habitación, en el dormir, en ser capaz de sufrir clima, "aires" y plagas... Pero se extiende también a la adaptación al "ethos" corporal: modo de sentarse, de caminar, de mirar, de satisfacer las funciones fisiológicas, y otras rutinas.

El Padre Roque no parece haber sentido dificultad en adaptarse a la comida. Come lo que los indios, de quienes incluso mendiga su sustento (Blanco 598). Pero esto no va sin un cierto esfuerzo, señalado expresamente:

"Nuestro pasar ordinario este año ha sido como hemos podido, acomodándonos a las comidas de esta gente, que son raíces y maíz, que esto, gloria al Señor, no nos ha faltado; aunque de lo demás de carne y pan ha habido falta y hambre..." (Blanco 661).

Roque González, criollo, acusa otro régimen alimenticio y ciertamente otras apetencias y gustos, no sólo en desear comer carne y pan, sino hasta verduras:

“La comida unas veces un poco de maíz cocido, otras harina de mandioca que comen los indios, y porque solíamos enviar al campo a buscar unas hierbas de que comen bien los papagayos, los indios por gracia dijeron que lo éramos” (Blanco 588).

Es curioso que en esta adaptación a la comida el misionero, implícita e inconscientemente, reclama para sí el reconocimiento de un “mérito”, que no suele reclamar, sin embargo, en tratándose de la adaptación lingüística. Y es un hecho que hasta el día de hoy, la adaptación en la comida viene a constituir uno de los últimos pasos en el camino de lo posible y de lo franqueable, que sólo se le puede pedir al misionero con prudencia.

El Padre Roque, cuando es necesario vive en una chozuela (ibid.) y no hay duda de que es capaz de soportar cansancio e incomodidades del ambiente, pues de lo contrario no hubiera podido emprender aquellas largas y continuas expediciones, como las que de hecho realizó.

Para cerrar este apartado se puede decir algo análogo a lo dicho a propósito de la verificación. Roque no ha tenido que hacer cambios radicales ni en la adaptación lingüística ni en la adaptación “ecológica” superficial; él está en su patria sin ser indio, una patria que, sin embargo, es todavía de los indígenas. Es paraguayo sin ser indígena. Forma parte de esa nueva cultura paraguaya, adaptada, en la cual se ha iniciado un juego de interferencias de dos sistemas que van desembocando a una tercera situación —llegará un día en que el indio guaraní esté verdaderamente desadaptado en el Paraguay—.

La adaptación del criollo tendrá la dificultad de dar el paso sutil de la diferencia dialectal; usando las mismas palabras, viviendo la misma patria, habla ya una lengua diferente, está ya en otra nación. De hecho, más que haberse adaptado a la lengua, se adapta la lengua, y el misionero es entendido, no tanto porque habla el lenguaje del otro, cuanto porque el otro ya se ha hecho al lenguaje del primero.

Roque no viene de fuera; vive lo guaraní en una transformación desde dentro, en un proceso cultural y político ya incoado, y del cual él es incluso un gestor. Su adaptación le permite no estar fuera del proceso nuevo.



### 3. La inculturación

Dado el tipo de verificación y de adaptación reconocido en el Padre Roque González, parecería que su inculturación está ya fuertemente hipotecada y prejuizada.

Por supuesto, no se puede tomar la inculturación de Roque González como la presentan —o la desean— los documentos actuales de la Iglesia, no hay, en este sentido, integración del Padre Roque en el modo de ser guaraní tradicional. Es cierto que la integración no hay que tomarla como el registro pasivo de actitudes, el fundirse como agua dulce en la mar salada. Inculturación tampoco es permanencia estática en un modo de ser de museo ni disolución de libertades en una sociedad anónima, como no es integración la integración a la sociedad nacional colonial que generalmente se pide y exige a los indígenas. Pero supone, sí, como dirá un escritor moderno, “ser evangelizado”, dejarse dar la buena nueva del otro.

Roque González no parece haber sido sensible al mensaje religioso que podían dar aquellos “sacerdotes” de la religión guaraní, profetas y videntes de intensa vida mística, “teólogos de la selva”, leales y fieles a la religión como núcleo fundamental de su vida toda. El Padre Roque expresa más bien los prejuicios peyorativos sobre ritos y hechiceros, que por lo demás han sido generales en casi todos los misioneros que se han referido a ellos. Así está claro que no hay en él —y tal vez no se le puede pedir una integración en la religión guaraní, por lo menos entendida a nivel de contenidos y formas rituales.

#### 3.1. Dentro del proceso colonial

Pero hay otro concepto de inculturación. Es entrar en una cultura para, en ella, participar en un proceso histórico. Es tomar la cultura, no como resultado de lo que fue, sino como energía de lo que será, y por lo tanto, como trabajo en la historia, “comercio”, comunicación.

Este tipo de inculturación toma al guaraní en un momento preciso y concreto de su proceso histórico, y así no desconoce que el pueblo guaraní está viviendo un proceso “colonial”. Que este tipo de inculturación, sea extremadamente difícil, ya que se injerta en el cambio mismo de estructuras, sin modelos en un pasado dado y conocido, que está dejando de ser, y sin referencia a un futuro, que todavía no es, no debe excluirla de entrada ni hacer renunciar a una acción política en esa historia. Esta inculturación no puede darse sin un juicio histórico sobre el presente, en el que ya se instauran dos sistemas y se anuncia un tercero; para que esta

inculturación llegue a ser auténtica, toda ruptura en la comunicación, cualquier aniquilamiento de la libertad del otro y las substituciones forzadas, vienen a ser un peligro de anomía y desintegración; el sistema colonial como tal opera precisamente por rupturas y substituciones forzadas, y por ello no es inculturación, sino asimilación.

El Padre Roque, desde un principio, ya antes de entrar entre los guaraníes del Paraná aparece como un hombre convencido del cambio. Tal vez influye en él poderosamente el pertenecer a una familia, la de Hernandarias, que se esfuerza por hispanizar al Paraguay, que introduce la ganadería en el Río de la Plata, que es un propulsor decidido y convencido del sistema reduccional, como medio de pacificación y de civilización e instrumento de evangelización.

“Estos pobres no tienen quién les mire a la cara y lo peor sin industria de labrar y hacer cassas, y así es menester que lo hagamos nosotros todo, y si no tenemos bueyes, es cansera pensar que habemos de hacer algo. Dios lo remedie, que todo lo veo “matas y por rozar” (Bonaëren 6).

Esta carta del Padre Roque recién entrando en la Compañía de Jesús, y cuando está visitando a los guaycurúes, señala ya una de las pautas más claras de la acción reduccional, de la cual es un proyectista entusiasta y un realizador incansable. Su voluntad será después llegar a un nuevo modo de ser del pueblo guaraní, una nueva cultura en el sentido amplio del término; y para ello introduce medios de producción más eficaces y mejor organizados, una agricultura intensa, la reducción poblacional y la nueva religión. Todo esto servirá, si entendemos bien la mentalidad del Padre Roque, para que el indio sea un indio colonial, y no precisamente un esclavo dentro del sistema colonial. La Reducción es la base, la forma y la realización posible y prudente —la única, probablemente, para el Padre Roque— para que la nación guaraní viva su nuevo momento. Lo que el Padre Roque aporta y difunde ha de servirle al indio para su vida colonial, pero no propiamente para su vida guaraní tradicional; parece que él piensa que el indio guaraní tiene que dejar de ser (lo que es) para seguir siendo (de otro modo). Hasta qué punto sea esto posible y en qué medida las Reducciones, como obra total, lo hayan conseguido, queda todavía como una de las preguntas más pertinentes con que se puede abordar el problema de las Reducciones jesuíticas del Paraguay.

### 3.2. El papel de la nueva tecnología colonial

Es fácil de ver que una inculturación entendida así, no opera por imitación sino por proyección de nuevas formas históricamente viables. Aunque siempre permanece la cuestión de lo que es históricamente viable.

Hay dos importantes cambios utilizados en la Reducción que, aunque no traídos ni inventados por el Padre Roque, tuvieron en él a un promotor convencido: nuevas casas y nueva agricultura. En el mismo proceso, aunque de otro orden, se da la conversión religiosa.

a. Lo que es la casa guaraní tradicional está bien ilustrado en las crónicas y diseños de la época, y aquí no volveremos sobre su descripción. Sólo citamos a modo de ejemplo, lo que dice la Anua de 1626-27, refiriéndose a la Reducción de Nuestra Señora de la Concepción.

“cada una [casa] (y lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, cuarenta y a veces más de cien familias; según la calidad del cacique: ni tienen otra división, o apartamiento estas casas, que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos, y sirven para sustentar la cumbre, y de señalar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que hay entre uno y otro pilar, una de esta banda, y otra de aquella” (Blanco 621).

Ahora bien, ya en San Ignacio, la innovación que aporta el Padre Roque va en el sentido de nuevas viviendas y nuevo ordenamiento espacial de la población, resultante que en cierta manera llegará a ser definitoria de la Reducción, como se puede ver en el estudio de Gutiérrez (1974: 83-140).

“Este año, habiendo de hacer pueblo estos pueblos, digo indios, nos pareció lo hiciesen con buen orden para irlos poniendo en buena policía y quitar muchos inconvenientes que hay en unas casas largas, que tienen los indios en toda la sierra, y aunque entendimos que no lo tomarían bien, por quererles quitar eso tan antiguo de sus antepasados, no fue así; antes lo tomaron muy bien, están muy contentos en sus casas nuevas, a las cuales se pasaron aun antes de estar acabadas, por estar holgados y anchurosos, y cantar, como dicen, cada gallo de ... (ilegible). Está pues el pueblo en nueve cuadras: la una sirve de plaza; cada cuadra seis casas de seis pie-



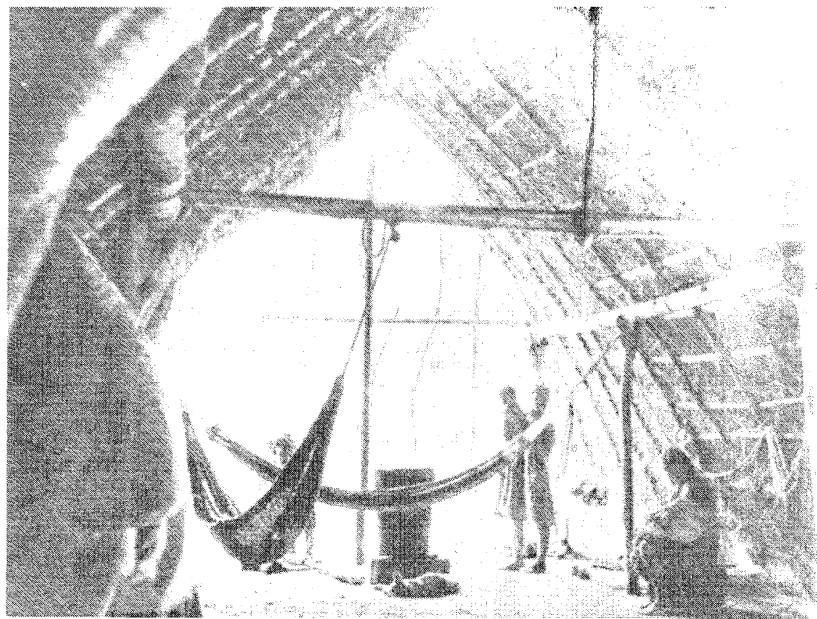
21. Urnas funerarias guaraní "... le querían enterrar en una olla grande a su usanza"  
(Blanco 663).

Foto Chase-Sardi



22. Casa grande tradicional entre los Paĩ-Tavyterā, aldea de Yvypyté. "Cada una [casa] (y lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad..." (Blanco 621).

Foto Melià



23. Interior de una casa tradicional Paï-Tavyterã. “Ni tienen otra división, o apartamiento estas casas, que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos...” (Blanco 621).  
Foto Melià



24. La acera. Hilera de casas de indios, en Santa Rosa. “Cada cuadra seis casas de seis pies, y cada casa hace cinco lances de a veinte pies, y en cada lance de éstos vive un indio con su chusma” (Blanco 660).  
Foto Blanch

y cada casa tiene, digo hace, cinco lances de a veinte pies, y en cada lance de estos vive un indio con su chusma" (Blanco 660).

Es interesante leer la transcripción resumida e interpretada que de este párrafo hace el Provincial Diego de Torres en su Anua de 1614:

"Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos. Para cortar la acostumbrada ocasión para el pecado, me resolví a construirlo a la manera de los pueblos de los españoles" (Blanco 570).

Los dos textos citados son importantes para analizar el movimiento de inculturación. El Provincial ve en la nueva disposición una reducción "a la manera de los pueblos de los españoles", pero el texto del Padre Roque, aun señalando explícitamente el cambio operado, 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, el cambio es tal que no provoca ruptura. Esta es la cuestión que queda planteada, y que discutiremos a propósito del paso de las cuñas de piedra a las cuñas de hierro.

De ella derivado aparece el problema total de la reducción, como lugar no sólo habitacional sino forma socio-cultural y política. ¿Era la "reducción" la única, o por lo menos la mejor respuesta histórica para formar el guaraní colonial, y para permanecer como nación? El Padre Roque actúa como si así lo creyeran él y sus compañeros jesuitas que en la época han estado trabajando esa realidad. La mejor manera de salvar la comunidad, cambiándola.

b. La introducción de las cuñas de hierro viene a plantear un problema similar.

Las cuñas, a modo de hachas de piedra, eran ya elemento esencial de la cultura agrícola y canoera de los guaraníes.

"Habían... (los indios) dado principio a desmontar para las sementeras, que es la primera cosa que se hace en la fundación de cada una de las reducciones, porque no usan los indios sembrar en campo descubierto, por estar la tierra más gastada, y así no se logran las sementeras, pero como en los montes está la tierra defendida por los árboles, que son muy coposos, se conserva más húmeda, y pingüe, y vuelve muy

colmados frutos. Para esto pues arrasan gran pedazo de monte conforme al número de familias, a cada una de las cuales se les señala distinto pedazo para sus sembrados, y después de cinco o seis años la dejan por cansada e inútil y desmontan de nuevo otro tanto, por lo cual es necesario que donde se funda algún pueblo, haya muchos montes cercanos. Para derribar estos árboles, y lo que es más, para cavar sus canoas como no saben el uso del hierro (aunque hay minas de él en su Uruguay) usan las cuñas de piedra que es cosa que pone admiración, corten con ellas cuanto es menester con grande facilidad. Después de reducirlos nuestros Padres, les llevan esta misma forma de cuñas, pero hechas de hierro, y con cada una de ellas se gana una familia que se reduce de buena gana, por tener con que hacer sus canoas y sementeras” (Blanco 627).

El papel convertidor de las cuñas aparece continuamente en los relatos fundacionales para que se minimice su importancia decisiva.

Entrando en el Uruguay el Padre Roque, y queriendo fundar una reducción,

“envía pedir... cuñas para comenzar a rozar... que si hay cuñas estará hecha aquella reducción dentro de dos años” (Blanco 611).

El último billete del Padre Roque todavía habla de las famosas cuñas, según testimonio del Padre Vázquez Trujillo.

“Fueron juntándose los cacique comarcanos a ver los Padres y tomar cuñas (que es con lo que se prendan) porque recibida la cuña se obligan a reducirse o si se quieren ir volverla... Este mismo día habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa escribió un billete el Padre Roque al Padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía que estaba aquella reducción cual se podía desear y que si tuvieran cuñas vendrían más de quinientos indios...” (Blanco 486-87).

El primer texto sobre las cuñas, que hemos citado, contiene en sí elementos reveladores para la inculturación que analizamos. Como se ve, la cuña de hierro es con respecto a la cuña de piedra, apenas un cambio “material”, quedando —aparentemente— la forma y la función de la cuña

sin modificación; rozas y canoas se siguen haciendo de la misma manera y para los mismos fines dentro de un mismo —por ahora— sistema. En realidad, todo ha cambiado, porque sin cambiar los instrumentos de producción ha cambiado profundamente la estructura formal de los medios de producción. De hecho, todo comienza por una mayor facilidad y gusto en el trabajo, que es lo que atrae a los caciques, pero enseguida la mayor facilidad de producción se traduce en excedente ganado en tiempo y en producción, tiempo y producción que a su vez generan nuevos modos de vida social y política. Se puede constituir un “pueblo”, se instauro el comercio de excedentes, se diversifica la producción y la fuerza de trabajo, liberado en parte para la artesanía y hasta para un principio de vida “cultural”, entendida esta última en su sentido restringido de formas cultivadas de expresión artística.

Es aquí pues, donde la inculturación aporta un cambio estructural, no introduciendo elementos nuevos diferentes que correrían el peligro de ser ignorados y puestos de lado, sino reasumiendo lo que hay, para hacerle hacer y decir lo que todavía no es.

Consecuencia ya solamente complementaria es que se vaya introduciendo en el proceso, el arado y la yunta de bueyes (Blanco 581). El papel que en todo este proceso juega Roque González es claro.

“Todo esto se ha levantado mediante los increíbles trabajos del Padre Roque González. El mismo en persona es carpintero, arquitecto y albañil; maneja el hacha y labra la madera, y la acarrea al sitio de construcción, engancho él mismo, por falta de otro capaz, la yunta de bueyes. El hace todo solo” (Blanco 581)..

Pero aquí está precisamente la ambigüedad de un trabajo que desemboca fácilmente en la sustitución de roles, de lo que ni las Reducciones antiguas, ni las Misiones modernas, han logrado liberarse y que sigue siendo su “juicio”.

Con dos cambios típicos y significativos —el orden espacial de la vivienda y la introducción de cuñas— queda, creemos, planteado el problema de la inculturación y la cuestión de si los cambios aportados son de contenido, manteniéndose una estructura formal análoga, o si hay un cambio propiamente dicho de estructuras.



### 3.3. Dios de los españoles, no más

La respuesta creemos que no puede ni siquiera abordarse, sin hacer intervenir a la religión.

La inculturación ¿ha mantenido la estructura religiosa fundamental guaraní o la ha destruído y desintegrado, anomizándola, dejándola sin palabra y sin sentido?

Hay que partir del hecho que la religión guaraní no podía ser aceptada por el misionero que viene con otra verdad. Pero, cabe preguntarse si la religión, como la cuña, es más bien sólo forma y función para que el espíritu trabaje el mundo y poco importarían sus contenidos materiales; así el guaraní habría aceptado la religión, aunque sea cristiana, por ser religión.

Fue Métraux quien con perspicacia lanzó la hipótesis de que los misioneros jesuitas son otros “chamanes”, y así a la nación guaraní no se le presentaba la alternativa de una religión u otra, sino la elección entre dos tipos de “chamán” o profeta religioso, cada uno de ellos representando incluso un orden socio-político diferente y antagónico (Métraux 1967: 11-41). Haubert (1967) sobre todo en su capítulo: “les nouveaux sorciers” (pp. 101-39) y el párrafo donde habla de “messies contre messies” (pp. 146-158), divulga ese punto de vista, y un trabajo muy reciente, el de Necker (1975) lo coloca como gozne para su tesis (ver pp. 47-53).

Que los indios hayan conceptuado como “hechiceros” a los misioneros, hay suficientes testimonios. Ya a Bolaños se le había llamado “hechicero de Dios” (Necker 1975: 48).

Quienes instigaron la ejecución de los Padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, toman motivo de que éstos son “hechiceros” falsarios (precisamente por representar otro orden cultural y político).

“Matemos a este hechicero de burla...” (Blanco 533). “¿Para qué queréis tener aquí este fantasma o hechicero?” (Blanco 450).

Sacerdotes guaraníes y caciques en esta época parecen mostrar una fisura interna, tal vez ya provocada por el primer contacto colonial. Mientras los primeros se aferran desesperadamente al orden tradicional, los segundos están más o menos atraídos por las nuevas oportunidades y hasta

inclinados a deshacerse de la autoridad “divina” de sus sacerdotes, encontrando en los nuevos sacerdotes una visión más secular del ejercicio político del poder.

Que los nuevos sacerdotes “cristianos” han entrado en la vida guaraní, y la han sacudido hasta la crisis política y religiosa, no hay duda y es lo que aquí analizaremos, dentro de los solos límites de los testimonios que se refieren al martirio del Padre Roque y sus compañeros.

Hay en quienes deseaban la muerte de los sacerdotes “advenedizos”, un discurso político-religioso, de una coherencia y lógica, que no tienen nada de los “disparates” con que se los califica (Blanco 410).

Tanto las palabras de Potirava como las “profecías cataclísmicas” de Ñesú, constituyen, a pesar de llegarnos a través del prejuicio distorsionador de quien les condena, una pieza maestra de la dialéctica guaraní frente al contacto colonial y del pensamiento religioso, rastreadable hasta hoy en expresiones análogas de aquellos guaraníes tribales actuales que tienen que hacer frente a una situación colonial del mismo género.

### 3.3.1. Política y religión

Potirava es un “apóstata”, es decir un fugitivo de la opresión colonial. Su discurso recuerda el de aquel otro fugitivo que aparece en la “entrada” que hizo el Padre Roque, Paraná arriba, y sus palabras:

“estoy harto y cansado de oír estas cosas que dices, porque soy cristiano de los de fray Alonso de Buenaventura, yo era el que llevaba su habla a los indios y predicaba las cosas de los cristianos... ya conozco a vosotros y a los españoles...: los españoles envían a éstos a explorar nuestras tierras con títulos de religiosos y luego tras ellos a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres” (Blanco 596).

Otro caso de un fugitivo (pero que al fin se convierte) aparece en Concepción del Uruguay (Blanco 621).

El discurso de Potirava, aunque trasladado del guaraní y prejuiciado, como decíamos, muestra todavía su trabazón interna y su densidad.

“Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así llaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las

costumbres de nuestros padres. ¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? ¿La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntaria? ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiera posesión en nosotros más el valle que la selva? ¿Pues por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que peor es a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza? ¿No temes que estos que se llaman Padres disimulen con ese título su ambición y hagan presto esclavos viles de los que llaman ahora hijos queridos? ¿Por ventura faltan ejemplos en el Paraguay de quien son los españoles, de los estragos que han hecho en nosotros, cebados más en ellos que en su utilidad? Pues ni a su soberbia corrigió nuestra humildad, ni a su ambición nuestra obediencia: porque igualmente esta nación procura su riqueza y las miserias ajenas. ¿Quién duda que los que nos introducen ahora deidades no conocidas, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio de los hombres, introduzcan nuevas leyes o nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra incredulidad un intolerable cautiverio? ¿Estos que ahora con tanta ansia procuran despojarte de las mujeres de que gozas, por qué otra ganancia habían de intentar tan desvergonzada presunción, sino por el deseo de la presa que han de hacer en lo mismo que te quitan? ¿Qué les va a ellos, si no las quisieran para su antojo, en privarte de que sustentas tan numerosa familia? Y la que es lo principal, ¿no sientes el ultraje de tu deidad y que con una ley extranjera y horrible deroguen a las que recibimos de nuestros pasados; y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos y por la adoración de un madero las de nuestras verdaderas deidades? ¿Qué es esto? ¿Así ha de vencer a nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio a todos nos toca; pero en tí será el golpe más severo: y si ahora no lo desvías con la muerte de estos alevosos tiranos, forjarás las prisiones del yerro de tu propia tolerancia” (Blanco 525-26).

El ser guaraní se define por una “libertad” ecológica y se opone al disimulado cautiverio del trabajo en la Reducción. Pero lo que llama la atención es el análisis del mecanismo colonial y su dialéctica, que hemos querido subrayar en el texto. La oposición “religiosa” toma como punto

de apoyo el hecho de su extranjería. El texto no es xenófobo, como podría pensarse a primera vista, sino anticolonial.

Cuando el misionero es tratado de extranjero con motivo, es decir, porque aparece excesivamente ligado al orden político y cultural de los invasores —“el que los Padres predicaban, era dios de los españoles no más” (Blanco 437)—, debería preocuparse, porque de hecho se le está acusando con razón de falta de “catolicidad”, catolicidad que no es imposición de una forma religiosa a todos, sino encarnarse en todos.

### 3.3.2. Religión política

Las palabras atribuidas a Ñesú son más específicamente religiosas y muestran que se mueve en un pensamiento mitológico y en una práctica ritual, que por otra parte han entrado en él en crisis.

En primer lugar los nuevos religiosos, esos nuevos “hechiceros”, eliminan el ritual tradicional, que es palabra inspirada y danza sacramento (véase Melià 1974 a: 4-10).

“óiganse sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos, y tacuaras” (Blanco 447).

(Y hay que haber participado en danzas rituales guaraníes para sentir de alguna manera el alcance místico y comunitario de este ritual, tanto en el plano emocional como en el social).

Las categorías y expresiones míticas que maneja Ñesú ofrecen llamativas coincidencias hasta verbales con cantos y discursos recogidos por Cadogan entre los guaraníes actuales, en su *Ayvu rapyta* (1959 a), y antes por Nimuendajú (1914 y 1944), al referir el juicio final de los apokuváes, guaraníes del Brasil. Ñesú, como también se puede comprobar por comparación con la mitología recogida por los primeros cronistas, se mantiene en la más pura “ortodoxia” guaraní, al recurrir a los temas de las tinieblas, de los tigres devoradores, de la reversión de la tierra, del diluvio y de la ascensión al cielo del mismo Ñesú, que va a abandonar esta tierra llena de males traídos por los invasores. Por otro lado, el anti-ritual que crea, está centrado sobre la reimposición del nombre, que para un guaraní no sólo dice cómo se llama una persona sino lo que es. Un guaraní es su nombre. Numerosos testigos atribuyen a Ñesú el mismo discurso, lo que sería una prueba de cierta autenticidad.

“Hasta que un indio hechicero llamado Ñezú, que era temido por dios y lo temían mucho los demás indios caciques y hechiceros, hizo junta en el pueblo del Iyuí, adonde él asistía y estaba el Padre Juan del Castillo doctrinando a los indios de él: y allí dijo a los demás indios que convenía que matasen aquellos Padres todos, y quemasen todas las iglesias que habían hecho en el Uruguay, y consumiesen aquellas cruces e imágenes que traían: y los que se habían bautizado se volverían a su ser antiguo y gentilidad, porque él lo quería y mandaba así: y para que viesen el modo que había de tener en borrar el bautismo, llamó a unos niños bautizados, y con un agua que sacaba de debajo de sí, diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo, les lavó la cabeza, pecho y espaldas, y rayó la lengua, diciendo que así se quitaba el bautismo y lo había de quitar a los demás cristianos de todo el Uruguay: y a los dichos niños los bautizó y puso nombres gentiles diciendo: esta sí es nuestra ley perfecta, y no la que estos Padres enseñan. Y mandó que todos se apercibiesen para poner en ejecución lo que él mandaba que era matar a todos los Padres y destruir el nombre cristiano en la dicha provincia. Y que no temiesen: que él, como dios que era, les favorecería, y pondría tinieblas muy oscuras a los que quisiesen defender a los Padres, y les enviaría tigres que los comiesen. Y que si ellos no harían aquello que les mandaba, los haría comer a los tigres, y enviaría un diluvio de aguas que los anegase, y criaría cerros sobre sus pueblos y se subiría al cielo, y volvería la tierra lo de abajo arriba. Con que todos los indios creyeron y temieron, como le temían siempre” (Blanco 437).

Este texto como el anterior discurso de Potirava, muestran que por parte de los guaraníes la acción misionera es política y religiosa a la vez. Para un guaraní la trabazón dialéctica entre religión y política es una categoría fundamental de su modo de ser (ver *infra*: 163-166); y una manera diferente de pensar esta relación carece de sentido.

Así carece de sentido la cuestión, por lo demás agudamente planteada por el “abogado del diablo”, Salvador Natucci, cuando expone sus dudas sobre las verdaderas causas de la muerte de los Padres Roque, Alfonso y Juan, y pregunta si la muerte inferida a los misioneros, no tiene en realidad una causa política, por ser “españoles”. “Verum, odium huius venefici contra missionarios, quod ut causa religiosa mortis SS. Dei perhibetur, specie tenus fuit religiosum, reapse vero politicum” (Bonaëren 1933: 153). No se puede negar que hay en quienes mataron a los

misioneros una carga enorme de odio contra el español y al mismo tiempo un perspicaz análisis político del proceso etnocida que puede representar esta avanzada de pacificación, como bien argumenta, leyendo los textos de la época, el ya citado “abogado del diablo”. La acción llevada a cabo contra los misioneros no deja de presentar aspectos análogos y muchas coincidencias con los numerosos levantamientos y rebeliones con que los indios guaraníes respondieron a la conquista española, invasora y dominadora y cuyos verdaderos propósitos se manifestaban pronta y cruelmente aun ante los más ingenuos y confiados indios guaraníes (cfr. Necker 1974)

Por otro lado, los defensores de la dimensión exclusivamente religiosa de la muerte de los misioneros, si bien infirman las razones únicamente políticas de esas muertes, muestran manejar categorías de lo que es la religión, que tal vez se avengan con una cierta teología de los años treinta de este siglo, pero que no convienen para un análisis de la religión como tal y menos de la religión guaraní.

Una y otra posición en el juicio del martirio del Padre Roque, creemos desconoce la realidad guaraní en la cual se dio el enfrentamiento, y esto a pesar del testimonio “etnográfico” del Padre Federico Vogt, S.D.V., que desde principios de este siglo había estado en contacto directo con los guaraníes actuales, de la zona del Monday en el Paraguay y de la provincia de Misiones en Argentina (cfr. Bonaëren 1932: 537-39 y Bonaëren 1933: 151-62).

La confrontación religiosa tiene en realidad dos vertientes: del lado cristiano, vivido por los españoles (y por los promotores de la causa del martirio), la religión cristiana y la religión guaraní chocan en una especie de área espiritual, donde lo que entra en lucha es la “verdad” contra el “error y la superstición”, la “virtud” contra el “pecado y el vicio”; del lado guaraní, sin embargo, la religión cristiana viene a introducir un dios de los españoles, y los dos términos de la relación —dios y español— son inseparables históricamente.

Así lo que matan los guaraníes es una religión, pero una religión pensada guaranímente, es decir como amenaza y desestructuración del orden tradicional, ya que viene introduciendo el desorden colonial que es fundamentalmente esclavitud, cautiverio, humillación, sumisión, pobreza y miseria, tal como lo conceptuó magistralmente Potirava.

Esto no invalida para nada la dimensión religiosa de la muerte de Roque González de Santa Cruz. El muere por su religión, que es fe y amor en Cristo; esta fe que debe ser predicada con la palabra en guaraní y con



25. La representación barroca del martirio del padre Roque y sus compañeros en una lámina del siglo XVII. “Convenía que matasen aquellos Padres todos, y quemasen todas las iglesias..., y consumiesen aquellas cruces e imágenes que traían” (Blanco 437), (cf. Furlong 1962: 355).

el lenguaje de los sacramentos y otros signos sacramentales —bautismo, matrimonio, santa misa, cruz, iglesia, procesiones, campanas— y este amor, que es amor de hermanos y que se traduce en una nueva economía de trabajo más desarrollado y más productivo, casas más cómodas y sólidas, vestidos, régimen alimenticio abundante y estable, y también liberación de los abusos de hechicerías y de la eventual arbitrariedad de los brujos.

En una palabra, el Padre Roque, como misionero, quiere fundar la Reducción, propuesta concreta, al mismo tiempo que “utópica”, de la caridad de Cristo. Pero como no puede hacer abstracción del modo concreto como se procesan las fundaciones de Reducciones y el modo como se extiende la dominación colonial, a pesar de que quiere tomar distancia y desligarse del “abuso” colonial exigido por su propia gente —y para ello es la Reducción—, su muerte acusará toda la ambigüedad propia de los movimientos de expansión religiosa concomitantes con la expansión colonial. Al Padre Roque lo matan tanto los “sacerdotes jefes” de la religión guaraní como el sistema colonial, esos españoles “figuras de cristiano”. Si su muerte es religiosa —y lo es— es la “falsa” religión colonial la principal responsable de su martirio.

Esta larga discusión sobre la posición de la muerte del Padre Roque dentro del sistema guaraní y dentro del sistema colonial español debería haber permitido arrojar alguna luz sobre el sentido que puede tener la entrada de un misionero en una cultura, y sus eventuales ambigüedades.

Que la situación del Padre Roque dentro de la cultura guaraní pueda ser designada como inculturación es en gran medida una cuestión de palabras —y debemos reconocer, también una concesión a una moda teológica actual, que proponiéndose la inculturación como esencial para la misión, busca en misioneros insignes del pasado las líneas paradigmáticas de sus actuales proyectos pastorales—.

#### **4. La cultura de las reducciones y su crisis**

Con el nuevo sistema de casas, con la introducción de las cuñas de hierro y la predicación de la nueva religión cristiana, el Padre Roque González ha entrado en la cultura guaraní y se ha situado dentro de ella. La constante de esta inculturación, si todavía se la puede llamar así, aparece en que hay una entrada en el modo de ser guaraní; hay entrada geográfica, se va a buscar al indio en su hábitat y se lo mantiene en él, no se lo trae de ninguna manera al poblado español, del cual incluso se desea mantenerlo alejado; en esta entrada hay verificación etnográfica y un relativo



avance en la adaptación sobre todo lingüística. Pero hay también una entrada cultural, de mayor alcance incluso que el aparentemente percibido por el mismo misionero.

En el tipo de inculturación que desarrolla Roque González de Santa Cruz hay mucho de criollo y jesuita, en el sentido de que el indio guaraní es visto como entrando en un nuevo proceso histórico emergente, que tiene que ser así; el indio tiene que ser cristiano y súbdito del rey de España, pero no debe ser sujeto de encomiendas ni de servicio personal y menos esclavo; no necesita hablar español (ni siquiera teóricamente, ni para ser "político", ni para ser "adoctrinado"); por fin, no es deseable que se mestice. De esta manera, aunque nunca explicitado en estos términos, estaría latente el pensamiento de que hay un destino histórico propio a los guaraníes que no es precisamente el paraguayo. La reducción sería el lugar —causa, condición y fundamento— de esa nueva cultura, que en sus contenidos ha operado sustanciales substituciones —vivienda familiar individualizada, cuñas de hierro, religión cristiana—, pero que en un primer momento no habría destruído aparentemente las estructuras formales del modo de ser guaraní; la Reducción seguía siendo una comunidad de economía agrícola con un modo de ser religioso que lo informaba todo. Promotor y trabajador de estas Reducciones fue el Padre Roque González.

Que los cambios aportados o la historia de la Provincia del Paraguay hayan llegado a deshacer la estructura formal del pueblo guaraní y lo hayan desculturizado en el sentido fuerte del término, llevándolo por fin a un callejón sin salida —impasse tanto en la vía indígena como en la vía colonial— es el gran juicio y la crisis histórica que todavía pesa sobre las Reducciones.

Pero hacer recaer toda esta problemática sobre la acción del Padre Roque González en el inicio de las Reducciones sería retrotraer la historia de un futuro —que un día debía ser— hacia una profecía, que sólo los sacerdotes de la religión guaraní estaban en condiciones de proferir, pero no quienes se movían —y nos movemos— dentro de la mentalidad colonial.

## DE LA RELIGION GUARANI A LA RELIGIOSIDAD PARAGUAYA: UNA SUBSTITUCION \*

Se piensa generalmente que la religiosidad popular en lo que tiene de supersticioso, de caótico, de confuso y ambiguo, de simple y emocional, de mágico y fetichista, es la pervivencia de raíces indígenas mal cortadas o insuficientemente transformadas. Mi hipótesis, sin embargo, para entender la religiosidad popular paraguaya sería absolutamente la contraria. La religiosidad paraguaya, si es supersticiosa, si es fetichista, amarrada a sus santos de madera y de papel, si es irracional e ilógica, si es por lo tanto incoherente y en fin de cuentas poco cristiana —o todavía no es cristiana o ya no es cristiana—, ello no se debe en ninguna manera a una pervivencia de un sistema religioso autóctono, sino al transplante de formas de cultura religiosa demasiado ligadas a la dominación colonial, que el pueblo nunca ha podido integrar y que ha rechazado como amenaza a su propia identidad. En otras palabras, se dan en la religiosidad popular paraguaya, las tremendas ambiguas marcas de la dominación colonial desintegradora de pueblos, pero al mismo tiempo la continuidad de un pueblo que quiere ser, y que en la religión, en sus creencias y sus ceremonias rituales, sabe que podrá afirmar su modo de ser humano y cristiano.

### La religión guaraní despreciada

Se debe aquí retrazar, aunque no sea más que a grandes rasgos, el proceso de la penetración de la religión cristiana en el Paraguay.

Todo proyecto colonial tiene como ideología subyacente la implantación de un nuevo orden cultural, entendiendo cultura en su sentido más amplio de modo de ser, de pensar y de actuar sobre el mundo y organizar la sociedad. De una manera u otra hay en el proyecto colonial una voluntad decidida de substituir y suplantar un pueblo por otro pueblo —o nueva masa de hombres—. Es normal que el conflicto colonial se extienda a todos los órdenes de la vida, y por tanto también al sistema religioso.

---

\* Publicado en Acción 23 (Asunción 1974) pp. 4-10

Hay un aspecto del enfrentamiento colonial —porque enfrentamiento lo hubo— que ordinariamente se pasa por alto o queda minimizado: es el enfrentamiento religioso. Hay que reconocer que este enfrentamiento religioso no aparece con mucho relieve en las crónicas de los conquistadores e incluso aparece muy difuminado en los relatos de los misioneros.

La nueva religión llegada con la conquista, la del obispo y su clero, la de los misioneros, franciscanos y jesuitas, sobre todo, y la del colono, pronto se sitúa con su visión particular frente a la religión —o lo que les puede parecer falta de religión o falsa religión— de los indios. Para la religión autóctona, la nueva religión tiene una triple actitud: de menosprecio (que conlleva ignorancia), de desprecio (que provoca rechazo) y de oposición (que requiere destrucción). Muy raramente se da un reconocimiento del otro que sería, sin embargo, el fundamento de una conversión verdaderamente cristiana.

Ejemplos de estas distintas actitudes serían estos testimonios: La religión guaraní está toda llena de “supersticiones”, “abusos”, “malos hábitos”, “ritos, ceremonias y cantos”, de todo lo cual el Padre Luis de Bolaños quería librar a los indios. (Molina 1954: 488, 490, 492, 494, 501). “Tengan los curas cuidado de inquirir y castigar a los indios hechiceros, que son pestilencia que inficiona a los pueblos, y particularmente tengan cuidado de quitar los llantos y ritos supersticiosos que tienen en las muertes de los indios y así mismo les encargamos que procuren evitar las borracheras que son origen de las idolatrías y horribles incestos, muertes y otros daños... y hay unos pájaros de diversos colores, que llaman guacamayos, que los naturales tienen por cierto género de superstición e idolatría y como a tales adoran particularmente...”, ordena el primer Sínodo de Asunción de 1603, conforme a la caracterización que de la religión indígena hace (Mateos 1969: 101). Por su parte, los misioneros jesuitas tendrán de la religión guaraní un concepto que, de una cierta consideración inicial, deriva con el tiempo hacia el desprecio y el menosprecio: “Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa... Y esta propensión suya a obedecer, a título de religión, ha causado que no sólo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros, pero indios criados entre españoles, se han huido entre los de guerra, y unos llamándose **Papas**, otros llamándose **Jesucristo**, han hecho para sus torpezas monasterios de monjas **quibus abutuntur**; y hasta hoy, los que sirven y los que no sirven tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen, de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras”, decía en 1594 el Padre Barzana recién llegado al Paraguay (Furlong 1968: 93). El Padre Antonio Ruiz de Montoya, otro jesuita, ofrecía de la religión guaraní una síntesis que por mucho tiempo ha quedado como

referencia obligada para los historiadores de la evangelización en el Paraguay y que aquí no podemos analizar con detalle (Montoya 1892: 49-54). Más limitada y tremendamente despectiva es la visión que de la religión guaraní tiene el Padre Cardiel, para quien “estos (indios) no piensan en otra cosa que en comer y beber yerba, jugar a los naipes, emborracharse, lujuriar y hurtar y algunas niñerías que hacen sin reflexión ni culto”; “si les dijeran que hay cinco dioses, y que uno se llama tal o cual, todo lo creyera luego porque lo dice el Padre, a quien considera como un ente superior a lo que ellos son. Así son todos los infieles de aquellas tierras o regiones. No alcanza a más su corto entendimiento” (Cardiel, en Hernández 1913, II: 597-98).

Si éstas eran las actitudes de los misioneros más o menos ilustrados (y compañeros al fin y al cabo, de aquellos misioneros que en la India y en la China hacían el esfuerzo de adaptarse a los ritos malabares y a las ceremonias chinas), hay que pensar que los colonos cultivaban para con el indio no bautizado aquel desprecio que perdura hasta hoy, de que el no cristiano, no es gente; es decir, es un animal.

Puede llamar la atención, aunque por otro lado es muy explicable, la relativa superficialidad y hasta la incapacidad del sacerdote y el misionero católico, ante el fenómeno religioso guaraní, como si el sacerdote de la nueva religión colonial temiera encontrarse con un alma sólidamente religiosa y necesitara primero quebrarla y debilitarla para mejor sojuzgarla. A manera de referencia quiero señalar que en este siglo, a pesar de ciertos avances en el espíritu de la catolicidad y por lo tanto de la universalidad, no han sido en ninguna manera los misioneros que estuvieron en contacto con los Guaraní —para convertirlos— quienes entendieron algo de la religión guaraní, sino dos antropólogos, que a sí mismos se denominaban “agnósticos”, quienes penetraron profundamente en lo religioso guaraní, para dejarnos de este encuentro humano un testimonio espiritual que es camino hacia el Espíritu; me refiero, claro está, a Nimuendajú y a León Cadogan, el primero alemán, el segundo paraguayo.

### La palabra inspirada

La religión de los Guaraní actuales, que en su estructura y en su función, perpetúa la religión de los antiguos Guaraní, puede ser definida como *inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por “profetas” en búsqueda de la tierra sin mal.*

De los-que-están-encima-de-nosotros recibe todo buen Guaraní una palabra-alma, un alma que es palabra. “La función primordial, básica, del alma es la de conferir al hombre el don del lenguaje... se coloca en primer lugar la idea de comunicación interhumana... que encara al ser humano ante todo como un animal social, como fragmento del grupo” (Schaden 1954 a: 132-33).

Uno de los himnos sagrados de los Mbyá, expresa esta idea verdaderamente central de la religión guaraní “ortodoxa”:  
Habiendo creado el fundamento del lenguaje humano  
habiendo creado una porción de amor,  
de la sabiduría contenida en su propia divinidad  
y en virtud de su sabiduría creadora,  
creó en su soledad,  
el origen del himno sagrado (Cadogan 1959 a: 20)

Palabra, amor, y el himno que se engendra en la palabra amorosa, hace que el Guaraní sea un bueno y auténtico guaraní; si pierde la palabra, si deja de escuchar a los-que-están-encima-de-nosotros y si a su vez no se comunica amorosamente con los demás, dejará de ser Guaraní, estará sin palabra-alma, será un des-almado.

“En la superficie de la tierra, no hay por cierto, 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. Y como las aves del cielo que no siembran y no cosechan y que no recogen en graneros, el Guaraní va viviendo su vida sin preocuparse con necesidades económicas que tal vez le puedan sobrevenir” (Schaden 1954 b: 248-49).

Frente a esta religión profundamente religiosa —valga la redundancia— se presenta una religión históricamente dualista, socialmente dividida, ideologizada a partir de una cultura extraña. No es raro que para los chamanes-hechiceros guaraníes, verdaderos sacerdotes que hallan en la inspiración y en la búsqueda de la perfección su razón de ser, la nueva religión, toda teñida de extranjería, foránea en sus términos, discriminatoria en sus relaciones sociales, sea una tentación rechazable, una pérdida de la libertad antigua, “tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados... por cierto que es locura que dejadas las buenas costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir...” (Montoya 1892:221, 228).

No hay duda que, históricamente hablando, la religión cristiana se presentaba como una ruptura con lo tradicional, con lo socialmente admitido. Y por lo tanto no se puede despreciar y considerar como simple mala voluntad las objeciones que los indios pueden oponer a lo nuevo y foráneo. La fidelidad a su modo de ser humano, a su espíritu, a su **teko marangatú**, les hace rechazar esas innovaciones del invasor. Si lo nuevo está además confundido con un proyecto colonial dominador y explotador, su sentimiento de aversión ante lo extranjero adquiere una lógica y una racionalidad difícilmente argumentable.

La situación colonial y el contacto con los primeros conquistadores puede ser comparada, sin demasiado peligro de extrapolación, con lo que ocurre actualmente, según lo hemos podido comprobar en el trato asiduo con grupos de Guaraní tribales actuales, concretamente los Paĩ del Amambay.

“La religión de los Paĩ-Tavyterã es determinante para su identidad étnica. Pese a los decenios de convivencia con católicos paraguayos, no existen católicos entre los Paĩ, porque abandonar la religión Paĩ significa excomunión por parte de su pueblo. El bautismo significa desertión hacia el opresor y la negación de su propia responsabilidad, porque la situación histórica actual les hace parecer antagónicas su identidad Paĩ y la religión cristiana... Creen que para preservar la existencia del orden universal deben observar sus propias leyes y realizar su propia liturgia, lo que beneficiaría a todos los seres humanos. Ininterrumpida comunicación con Dios, adorándolo, previene el inminente fin del mundo. De ahí las oraciones nocturnas y las consecuentes restricciones materiales que su práctica religiosa exige, son observados como un peso que no puede ser compensado en esta vida. Así, los esfuerzos proselitistas, a veces hasta violentos de misioneros extranjeros son incomprensibles para los Paĩ-Tavyterã, que sin embargo, lo reconocen como una directa amenaza al centro mismo de su existencia y a la existencia continuada del orden cosmológico universal.

“Hasta el presente, las persecuciones emprendidas contra los Paĩ por parte de los “invasores” (españoles, paraguayos y brasileños) han tomado formas tales como violentas apropiaciones de tierras, de mujeres y de mano de obra, con lo cual solamente la existencia física de los Paĩ era amenazada. Pero con la agresión espiritual por parte de las misiones mencionadas se amenaza la vida después de la muerte en la “tierra sin mal”, razón de la misma existencia de los Paĩ-Tavyterã” (\*).

(\*) Considerandos formulados en el “Proyecto Paĩ-Tavyterã”, dirigido por el Dr. Georg Grünberg.



26.  
El “cantor” –*oporaíva*  
prolonga su canto-danza  
hasta el amanecer.  
“Conocieron que había  
Dios, y aun en cierto  
modo su unidad... Nunca  
tuvieron ídolos...”  
(Montoya 1892: 50).  
Chamán avá chiripá de  
la región de Acaray-mí  
Foto Chase-Sardi



27. En la misma ocasión, las mujeres acompañan el canto con el ritmo de sus tacuaras.  
Foto Melià

Hay un aspecto de la religión que los estudios antropológicos ponen muy de relieve: la religión penetra toda la vida social, todos los comportamientos sociales valorizados. “La teoría de R. Firth... se sitúa en la línea de las investigaciones de B. Malinowski, encarando la religión como un instrumento indispensable para la persistencia de la organización social, y para la adaptación de los individuos al conjunto de su vida. Pero ella les da una nueva dimensión, insistiendo en el carácter simbólico de la religión” (Mercier 1968: 982).

Por esto, una nueva religión —aunque sea la cristiana— es siempre una amenaza de subversión del orden social y político establecido. El problema viene agravado con el hecho de que la misión cristiana y la evangelización se presenta en muchos casos muy ligada y hasta confundida con los proyectos coloniales.

Era el caso de la evangelización de América y en ella, del Paraguay.

### Religión y colonización

La evangelización de los Guaraní del Paraguay presenta la fluctuación propia del proyecto hispánico de misión en tiempos de Colonia: una identificación con el proyecto mercantilista colonial, pero en algunos casos también un distanciamiento de este proyecto colonial, defendiendo al indio del peonaje esclavizante y de la encomienda inhumana.

Ya en aquel tiempo, muchos misioneros saben que no es la forma colonial de cristiandad la que podrá salvar al indio, sino más bien el alejamiento de esas formas sociales de colonia que ya llevan en sí la destrucción de la hermandad cristiana. La colonia de por sí lleva al racismo, a la esclavitud, a las discriminaciones sociales, al desprecio cultural, a la marginación política; es la fuerza de las cosas coloniales. La misión, pues, sólo podía ser cristiana en la medida en que se alejaba del mecanismo colonial; sólo fue cristiana en la medida en que realmente se alejó. No es por un arranque de mal humor que muchos misioneros denunciaron enérgicamente a la colonia y a sus hombres —“nombrar español entre ellos no es sino nombrar un pirata, ladrón, fornicario y adúltero, mentiroso” (Cortésao 1951: 168), denuncia que después se ha querido minimizar bajo el rótulo de “leyenda negra”; en realidad, la colonia no soporta dentro de sí ningún plan de evangelización. Hay que reconocer que los intentos de los misioneros por zafarse, dentro de la colonia, no resultaron (ver supra. 121-129); es ésta la gran pesadilla y la angustia de quien quiere predicar a Cristo, el Cristo de Dios vivo y de los hermanos, a partir de (y ligado con) un proyecto colonial.



Creo que con el respaldo histórico con que contamos ahora, no podemos dudar de que la alternativa social —entendiendo lo social como práctica de vida y libertad humana— que ofrecía la colonia autodenominada cristiana, era una alternativa que impedía la eclosión de la vida en Cristo.

Es en nombre de su alma “naturalmente cristiana” que muchos indios huirían de tener que ser cristianos para no ser esclavos y sólo podrían permanecer en sus “valores cristianos”, permaneciendo en el paganismo. Porque así como la colonia introdujo la destrucción del sistema de parentesco y desestructuraba la organización social guaraní, introduciendo las variadas formas de la esclavitud y las clases sociales como sistema, así traía también en su realización histórica un tipo de religión dicotómica, realmente sobre-natural (en el sentido peyorativo del término), en que lo sagrado se diferencia y se distancia de lo profano.

Si el cristianismo, de una manera u otra, se hace agente de dominación cultural y entra en connivencia con los proyectos coloniales de destrucción del pueblo, pagará pronto su pecado, el pecado de no haber sido cristiano, de no haberse hecho débil con los débiles, guaraní con los Guaraní, humano con los hombres. Esa forma de cristiandad colonial tendrá que luchar enormemente para, de las ruinas y restos de un pueblo deshecho por los colonizadores de toda especie, encontrar de nuevo a su pueblo, encontrar de nuevo a una comunidad. Es por esta razón por la que el pueblo no colonizado, aunque no sea bautizado, conserva una dimensión religiosa que es más auténticamente “cristiana” que la del no-pueblo denominado cristiano. Cuando no hay pueblo es muy difícil que haya religión. Y el gran problema de la religión cristiana en América será que, implantada y transplantada sobre un proceso colonial, que divide al pueblo en clases sociales, sólo con mucha dificultad podrá desarrollar sus verdaderas virtualidades cristianas, su Espíritu, y, más colonial que cristiana, desarrollará, por la fuerza de las cosas, una ideología del dualismo, que justifica la posibilidad de que puede haber cristianos “objetivos”, salvados, uno a uno, por un bautismo más ritual que verdaderamente sacramental, y dentro de un individualismo de prácticas moralizantes; mientras declina su verdadera responsabilidad de hacer un pueblo de Dios, un pueblo. Pueblo —o despueblo— que queda entonces librado a las fuerzas opresoras socio-económicas y políticas surgidas, del pecado del Príncipe de este mundo.

De hecho con estas “teologías” coloniales mal apañadas la misión evangelizadora sólo podía engañarse a sí misma y apartarse de su misión.

En cada indio sometido y explotado, la colonia, en vez de ser instrumento de civilización, se hace más salvaje; en cada indio convertido por la fuerza —la fuerza del desprecio que se hace recaer sobre esas almas de Dios, o el látigo del trabajo forzado o el temor de una predicación aterradora—, el evangelio deja de ser buena nueva y se hace inútil.

### Sin palabra

Es dentro del contexto colonial que surge la religiosidad popular paraguaya; religión de un pueblo que sufre las presiones disgregadoras del proyecto colonial, de un pueblo que ya no es pueblo, pero también religión de hombres que en el evangelio nuevo encuentran la voluntad de ser pueblo, aunque todavía no lo son.

Dos serán las principales miserias de la religiosidad popular paraguaya: su incapacidad para conservar o restaurar una sociedad de justicia e igualdad (o si se quiere, en términos más cristianos, la incapacidad de construir una fraternidad) y su despalabramiento, su falta de teología, su a-logía.

Sobre la primera de estas limitaciones no nos podemos extender; baste lo dicho sobre los condicionamientos implacables y anticristianos del proyecto colonial en cuanto a su economía y modelo social, que el espíritu cristiano sólo pudo mitigar, pero no superar.

Más grave fue su a-logía, que se prolonga hasta hoy. Los grandes mitos y las largas plegarias de los Guaraní —que para los misioneros no eran más que incomprensibles relatos, oscuramente contados, y ridículos cantos— fueron dejados de lado; en ninguna manera se pensó en convertirlos, sino en substituirlos. Los sacerdotes guaraníes —esos teólogos de la selva— pronto se callaron. Ciertamente, el misionero no encontraba en la estructura de la palabra religiosa guaraní, lo que él creía como más constitutivo de su teología, de su catequesis: unos textos litúrgicos fijos, intocablemente repetidos, una argumentación catequética que avanza por preguntas y respuestas —catecismos del tercer Concilio Limense, de Ripalda y de Astete—, una predicación dogmática y moralizante.

Los Guaraní eran demasiado “cristianos” para, después de bautizados, serlo de cualquier manera, es decir para serlo colonialmente. El indio Guaraní, mientras todavía es pueblo, y por lo tanto religioso, dice más o menos esto: lo que hace que yo sea pagano para vosotros, esto mismo hace que vosotros no seáis cristianos para mí. Yo, para vosotros, no soy cristiano porque tengo mis danzas rituales y mis largas oraciones y vivo

una vida de comunidad sin clases sociales, sin propiedad privada y creyendo en que todos somos hijos de Dios, bautizados y no bautizados, gringos, brasileros y paraguayos; y vosotros sois hombres sin rezo y sin inspiración, sois egoistas y violentos y engañadores, usando de la fuerza y del desprecio, para tenernos atemorizados y disminuidos, y en nombre de vuestra religión, nos tenéis por animales. Aunque nosotros somos los verdaderos habitantes de la tierra, los hijos predilectos del Gran Abuelo, sabemos que para todos hay lugar en los cielos que El creó (\*\*).

Es cierto que hubo un intento por usar la lengua guaraní y en ella verter los conceptos de la religión cristiana, pero hay que reconocer también que en estas traducciones, no hay en ninguna manera una asunción de la estructura de la lengua religiosa guaraní, del paradigma ritual de la inspiración guaraní, sino una simple substitución de palabras; los textos guaraníes coloniales son en realidad textos castellanos (o de la cristiandad europea) en guaraní; lo que vulgarmente se llama traducción literal. En adelante habrá textos cristianos en guaraní, pero no cristianismo guaraní. La palabra guaraní ha sido sólo exteriormente convertida; más exactamente, sólo ha sido trocada. Conste que esto será todo el drama de la lengua guaraní no sólo en lo religioso, sino en todos los dominios de la expresión socio-cultural, cuando la lengua ya no recibe del hecho social —que ahora es la colonia— el mismo fundamento.

Por muy deplorable que haya sido este uso de la lengua guaraní en la evangelización, hubiera sido más lamentable todavía una evangelización en castellano (tesis que por lo menos en aquel tiempo tenía pocos sustentadores, pero que es practicada en la actualidad por muchos “*inteligentes*” misioneros de nuestros días).

Silenciada la inspiración de los Guaraní, su palabra despalabrada, inmovilizadas sus danzas, truncadas sus plegarias, el pueblo hablará ya por boca de otra gente.

Primera consecuencia de esta situación de despalabramiento religioso: ya no habrá sacerdocio entre los Guaraní cristianos. Un pueblo sacerdotal por excelencia, como es el pueblo guaraní tribal, tendrá que estar pendiente de una palabra dicha por los sacerdotes extranjeros, algunos de ellos manejando perfectamente el vocabulario y la gramática guaraní, pero no la estructura formal de la palabra religiosa guaraní (un fenómeno que tiene sus paralelos aún hoy día). Se engañaría quien pensara que los sacerdotes nacidos en el país son guaraníes: su estructura lingüística, en lo que

---

(\*\*) Estas reflexiones son transcripción libre de propósitos escuchados de boca de un dirigente Pa'el Amambay. Véase también León Cadogan 1971: 11.

se refiere a religión, es tan extranjera como los libros en que estudiaron, los profesores que tuvieron, las teologías que bebieron en lejanas tierras europeas, alejados de cercano pueblo. El carisma sacerdotal, como tal, estaba perdido, tal vez definitivamente. Es bien sabido que la formación del sacerdote se hace como en un orfanatrofio cultural, sin padre, sin madre y sin parentela; sin pueblo.

### Un pueblo reinventando su religión

Sin palabra y sin sacerdotes, el pueblo paraguayo tenía que reinventar su religión, un cuerpo de creencias y sobre los gestos de su expresión religiosa, que en definitiva llegarán a constituir un lenguaje sin casi palabras.

La religión popular paraguaya —como en gran parte la religiosidad del pueblo latinoamericano, cuyas raíces coloniales son análogas—, desarrollará su sistema de expresión en tres niveles:

- la letanía, con sus rezadores;
- la imagen, con sus santeros;
- la ofrenda, con sus promeseros.

Estos tres niveles rituales no agotan toda la religiosidad popular paraguaya, pero creemos que la significan suficientemente.

La **letanía** es una forma de culto que hace de la repetición del sonido de las palabras, consideradas ellas mismas rituales, un instrumento de comunicación con Dios, los santos u otros seres del más allá. La letanía no es de por sí una forma espúrea de religión, pero a veces cae en instancias mágicas. En la religiosidad paraguaya están diversas formas de plegarias fundamentalmente litánicas: son los rosarios, las oraciones de velorios, los largos cantos de pasión... El pueblo encontró en la repetición de estos textos cuajados, rítmicos a veces, más pronunciados que realmente entendidos en muchas ocasiones, una forma legítima de expresión y de comunicación religiosa que no puede ser juzgada desde la sola perspectiva del sentido y contenido de las palabras, sino que tiene que ser tomada en su complejidad ritual. Ahí no importa tanto lo que se dice sino cómo se dice y para qué se dice. La palabra es aquí no sólo una palabra, sino un hecho.

Un relevamiento sistemático de las oraciones del pueblo paraguayo y la forma de decirlas —relevamiento que creemos que hasta ahora no se ha hecho— podría señalar las grandes características religiosas del pueblo, y hacer ver los contenidos realmente evangélicos de este tipo de expresión.



28. Procesión del entierro. El Viernes Santos en Valle Pucú, cerca de Asunción  
Foto Blanch



29. Los estacioneros.  
Tal vez los "cantores"  
de la religiosidad  
paraguaya. Valle Pucú  
Foto Blanch

En algunos lugares aparece claramente que el rezador y el que dirige los rezos detenta un verdadero carisma sacerdotal dentro de la comunidad (aunque muy empobrecido con respecto a los sacerdotes de la religión guaraní). Este carisma, la Iglesia lo ha intentado a veces orientar hacia la catequesis, con sus éxitos cuando se trata de catequesis repetitiva y con más limitaciones cuando se trata de crear una palabra nueva que sea adecuación explicativa de evangelio y vida.

Las imágenes de Cristo crucificado, de la Virgen María (de las Virgenes, para ser más exacto) y de los santos, constituyen un elemento importantísimo de la representación religiosa del pueblo paraguayo. Las imágenes con sus atributos bien estereotipados configuran un universo de significación religiosa no tan sencillo como podría parecer a primera vista. El gran peligro de la imagería religiosa está sin embargo en su abuso fetichista; es este objeto como tal la morada del espíritu y de la virtud y tener la imagen es tener y poseer lo que ella representa. La acumulación de "santos" en un mismo nicho y su jerarquización sería también tema de una investigación sobre la religiosidad paraguaya que probablemente mostraría interesantes constelaciones según las regiones y según los estratos sociales.

El refugio del espíritu religioso en la imagen, a pesar de sus potencialidades expresivas ciertas, no deja de ser casi siempre una limitación "materialista" de la palabra religiosa, y en el caso de la religiosidad popular paraguaya trasunta la ausencia de una creación teológica y de una inspiración viva. De nuevo aquí, la comparación con el ritual de los Guaraní, que no conocen ni conocieron imágenes representativas de la divinidad, muestra en la religión guaraní un grado de espiritualización que la religión colonial perdía, perdiendo la palabra y agarrándose a representaciones sensibles más materiales.

Sobre la función de los "santeros" no nos podemos detener, pero se puede señalar que como tales no tienen un especial prestigio religioso, como si la imagen una vez terminada (y vendida) se les despegara de sí, objeto ya al servicio de su poseedor.

La ofrenda forma parte de las acciones con que el promesero paraguayo cumple los actos de su religión. Formas ligadas con la ofrenda son los "caminos" de la ofrenda y de la promesa: la peregrinación y la procesión. Ir a Caacupé puede llegar a ser más importante que haber estado en Caacupé o haber escuchado en Caacupé este o aquel sermón; el sacramento y el signo es aquí el sacramento de la peregrinación y de la procesión. Lo que se ofrece —las velas, los frutos en el pesebre de Navidad, las tortas

de chipá en el día de la Cruz, las limosnas al templo (que no son dicho sea de paso, excesivamente populares), el vasito de caña a San Onofre tienen carácter propiciatorio o de intercesión y buscan la bendición de lo sobrenatural sobre la tierra y sus hombres. Es el gesto en sí que tiene valor religioso y no necesariamente la palabra que a veces va consigo.

### **La religión del pueblo**

Esta caracterización de la religiosidad popular paraguaya, a pesar de su carácter fragmentario, muestra en líneas generales una religión popular distorsionada por el proceso colonial que en gran parte expolió al pueblo de su palabra y de la posibilidad de su propia inteligibilidad, estableciendo dicotomías muy propias de toda colonización —junto a una variedad “alta” de religión oficial y jerárquica el pueblo tiene que reinventar una expresión religiosa considerada “baja”, poco formalizada, en gran parte despalabrada, sin formulaciones teológicas, que le dan un aspecto de caos, de confusión, de sincretismo y de superstición, que las élites culturales desprecian.

El catolicismo oficial, el catolicismo de los “curas”, muchas veces extranjeros, y de los extranjerizados, demasiado ligado al proyecto colonial sobre todo en sus aspectos culturales, ha dejado a la religiosidad popular en gran parte librada a su propia suerte, dimisión que está en concordancia con su ausencia del proyecto popular como tal.

Y sin embargo, el pueblo ha encontrado y sigue teniendo en la religión, como lo tuvo el pueblo guaraní, una voluntad de ser comunidad y de ser fraternidad. La religión define esencialmente su modo de ser —ñande reko—. En espera de encontrar la nueva palabra que, liberando, haga caer los muros de la división.

## EL GUARANI REDUCIDO \*

La historiografía dominante reprodujo durante años la imagen de un Guaraní servicial y servil, de un aliado que en realidad es un dominado.

Sin embargo los textos documentales que se refieren al primer siglo de la dominación española, muestran suficientemente la resistencia activa de los Guaraní contra aquellos “1.500 parásitos europeos” (Necker 1979: 23) que se habían establecido en sus tierras, y luego reclamaban los productos de la tierra, el servicio personal de los indios, sus mujeres y su libertad. El detalle de los movimientos de la resistencia activa contra los conquistadores y colonos cuenta con nada menos que 23 acciones de levantamiento y rebelión entre 1537 en que se funda la casa fuerte de la Asunción, y 1609, en que se inician las reducciones de los jesuitas (Necker 1979: 249-54). A estos ataques y reacciones armadas hay que añadir las huidas, la pasividad y la inercia con que los Guaraní, hombres y mujeres, respondían contra aquella dominación; voces y silencios de un pueblo que sufre (cfr. Susnik 1965: 30-33).

Para la mentalidad española resultaba indignante que muchos de los levantamientos eran liderados por los “hechiceros”, hombres que se decían dioses o hijos de Dios. Eran los “payé”, aquellos chamanes inspirados que con sus cantos y danzas interminables, dinamizaban y encauzaban simbólicamente la desesperación de un pueblo que se ve amenazado en las tradiciones de sus antepasados, burlado políticamente en una alianza no correspondida, y explotado económicamente en el don sin reciprocidad. La rebelión de Oberá —el resplandeciente— hacia 1579, puede considerarse como un paradigma de lo que fueron muchos de los movimientos de liberación guaraní.

Oberá decía que era hijo verdadero de Dios, nacido de una virgen, encarnado para la liberación de su pueblo. Su hijo Guyraró era su pontífice, “con cargo de que fuese borrando los nombres que a toda su nación habían impuesto los cristianos, y confiriéndoles con nuevo bautismo, nuevos nombres según sus antiguos ritos” (Lozano 1873 - 75, III: 212). Los Guaraní de Oberá cantaban y danzaban durante días y días. Pero no era sola-

\* Publicado en *Christus* 46, 551 (México 1981) pp. 30-36.



mente la danza ritual la que hacían revivir para oponerse a la dominación española que había llegado imponiendo otra religión. Para marcar su reacción contra el sistema colonial y sus novedades económicas, la gente de Oberá llegó a hacer "sacrificio de una ternera... 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" (Lozano 1873-75, III: 223).

Por desgracia, el movimiento fue dominado, los indios se rindieron y "se fueron reduciendo a servir a sus encomenderos" (Ibid.: 229).

En las rebeliones de los Guaraní sobresale su carácter profético, pero esta respuesta profética contra los abusos coloniales no es una simple rebelión contra la opresión, y una liberación de la esclavitud, sino más bien una afirmación de la identidad y una voluntad de autenticidad. La religión guaraní no es instrumentalizada en vistas a la liberación, sino que es la forma que en sí da sentido al movimiento. Más que una reacción es una búsqueda del propio modo de ser. De ahí la gratuidad de la danza ritual como expresión sin más de un modo de ser irreductible, contrario a la cultura del nuevo dominador.

Todavía surgieron otros movimientos de rebeldía y en casi todos ellos se deja adivinar una estructura profética que se enraiza en la religión guaraní.

A fines del siglo XVI los Guaraní habían organizado suficientemente su reacción contra la dominación española, y estaban consiguiendo neutralizarla, limitando la expansión colonial, y en algunas regiones, haciéndola incluso retroceder.

Fue en este momento político en el que surgen las reducciones del Paraguay, las de los franciscanos, primero; las de los jesuitas, después.

### **El recurso de la reducción**

La reducción surgió en América como proyecto político de integración del indio dentro del sistema colonial (cfr. Necker 1979: 57; ver infra: 193-194).

En este proyecto colonial el sacerdote, y el religioso más que el clérigo secular, iba a jugar un papel de primera importancia. La reducción era vista también como un excelente método misional.

En el Paraguay el régimen de reducciones se instaure y afirma a partir de los años 1580 con los franciscanos. Con ellas la colonia conseguiría de hecho "reducir" la confrontación y el conflicto, tanto militar como social que oponía indios y españoles. "La intervención de los franciscanos produjo un efecto procurado, pero jamás alcanzado por las armas: la pacificación y sumisión de los Guaraní a los españoles. Esto permitió no solamente la evangelización de los indios, sino también su sujeción a la encomienda" (Necker 1979: 81).

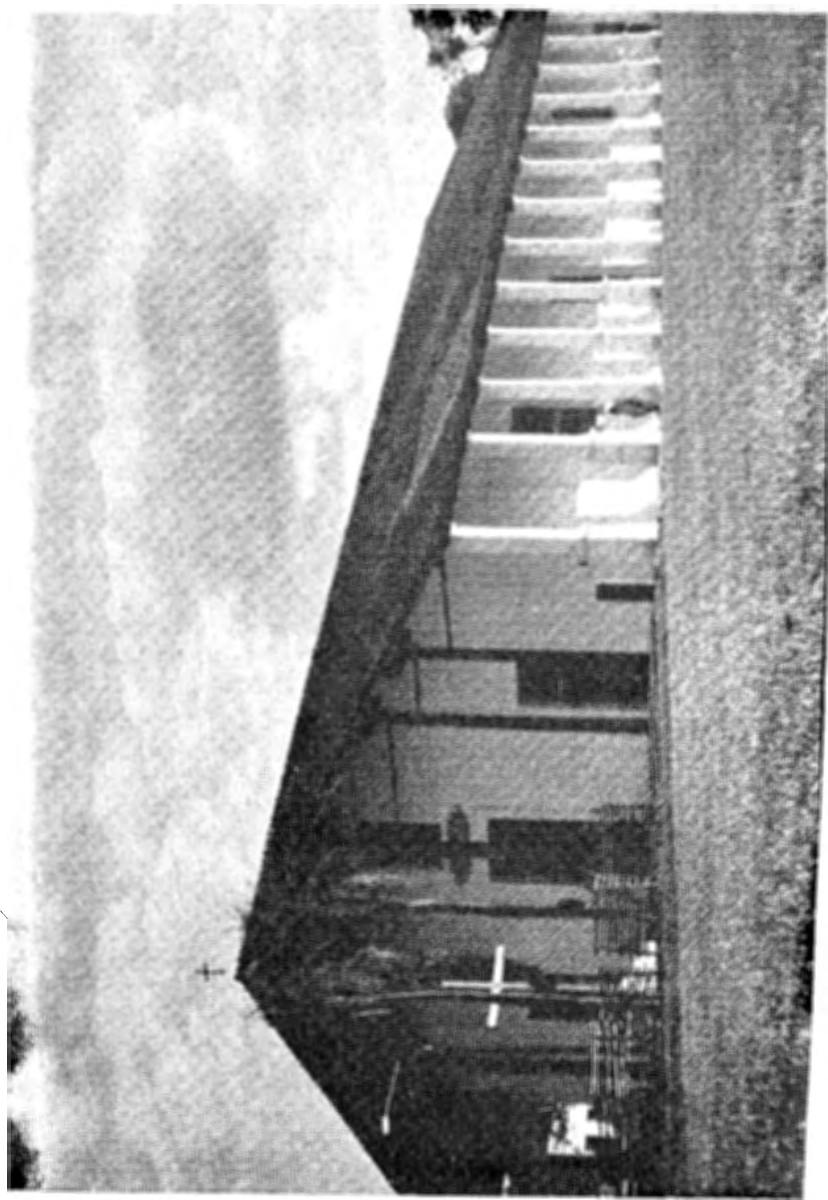
Las reducciones de los jesuitas se inscriben en un contexto histórico análogo, pero con una diferencia de intención significativa. En la conciencia de los primeros Padres —y esto aparece muy claro en las "instrucciones" del Provincial Diego de Torres Bollo— la reducción es un lugar de protección contra la encomienda y cualquier forma de esclavitud. Los franciscanos, de hecho convivían con el sistema encomendero; los jesuitas quisieron prescindir de ella, hacen todo lo posible para desprestigiarla moral y políticamente, y hasta pretenden suprimirla quitándole simplemente sus condiciones de posibilidad; esto es, dando a los indios otro espacio de vida colonial independiente de la encomienda; una especie de proyecto anticolonial dentro de la misma colonia. De hecho los jesuitas en ningún momento cuestionarán el patronato real o cualquier otro aspecto del orden colonial como tal (cfr. Villegas 1975: 65-70).

Al indio encomendado se opone el indio reducido. Para los jesuitas esta diferencia es sustancial y satisfactoria. Hoy sabemos cuánto de ilusión había en esta perspectiva. Las reducciones nunca dejarían de ser un producto de la norma colonial, cuya práctica abusiva querían corregir. De ahí, a mi modo de ver, procede la alta dramaticidad histórica de esta experiencia.

Cómo vieron los jesuitas esa singular realización misional, no dejaron de explicarlo a sus superiores y al mundo entero durante decenas de años. Tuvieron sus defensores y sus detractores.

Pero no se trata de exponer aquí los objetivos de la reducción según los jesuitas ni la evaluación de sus resultados supuestos. Mi perspectiva es otra: ¿cómo vieron los Guaraní su propia reducción?

Es claro que tendré que usar casi exclusivamente documentación jesuítica, pero aun así creo que se pueden rescatar muchas expresiones y actitudes auténticas de los mismos indios, siempre que se aplique una adecuada corrección hermenéutica.



30. Yaguarón, una reducción franciscana iniciada a fines del siglo XVI. "Juan de San Bernardo ayudó a hacer las reducciones de los indios naturales de Itá y Yaguarón" (cf. Necker 1979: 69). Esta nueva iglesia fue comenzada, sin embargo, en 1752.

Foto Blanch

## Las hachas de hierro

Delante de la reducción jesuítica, la actitud de los indios es aparentemente contradictoria: francamente aceptada y hasta solicitada por unos, es contestada y vehementemente rechazada por otros.

Los testimonios de la buena aceptación que tenía la entrada de los Padres entre los Guaraní se repiten con frecuencia.

“Nueve caciques, todos ellos muy cuerdos, se han ofrecido a venirse con su gente desde luego, y han comenzado algunos de ellos a hacer sus chozas, que es la mejor señal que podíamos tener” (Lozano 1755, II: 179).

Esta es la impresión entusiasta que tiene el P. Lorenzana al fundar la primera reducción de San Ignacio Guasú. Los Guaraní del Guayrá se muestran igualmente abiertos.

“Varios caciques desde el primer momento se apalabraron y dieron su nombre para hacer dos pueblos, uno en el mismo Pirapó, de tres mil indios que contados con las mujeres e hijos y toda la chusma a seis cada casa, son diez y ocho mil almas... y es tanta la gente de la circunvecina que piden sacerdotes, que me envió a pedir el Padre Joseph (Cataldini) para otras tantas reducciones otros seis padres” (Pastells I: 153-55, citado por Furlong 1962: 104).

En otros lugares se da la misma acogida a los misioneros:

“Un cazique llamado Ytupayu... vino a pedir Padres para su tierra... (otros) me recibieron con mucha alegría y me dijeron que en el río Yiquiy donde estaban sus tierras avia mucha gente; y que se querían todos juntar y tener pueblo grande y Padres que les lebantassen cruz...” (MCA III: 36-37).

“En un pueblo antes de llegar a él levantaron al Padre sobre sus brazos y hombros, y le llevaron un buen trecho...” (MCA II: 33).

La acogida dispensada a los jesuitas por parte de los Guaraní puede explicarse por las normas de la hospitalidad indígena, por la curiosidad que despertaba su llegada, y por la simpatía que se establecía con esos hombres amables y desarmados que sabían acariciar a niños y viejos.

“El fruto que hasta ahora experimentamos es haberles ganado (a los indios) la voluntad; en especial a los viejos y viejas, que se precian mucho de que los quiero y regalo más que a los demás”, confesará el Padre Lorenzana (cit. por Furlong 1962: 97; Pastells I, 163).

Alfred Métraux, uno de los mejores analistas de la relación jesuítica-guaraní en términos antropológicos, se hace la siguiente pregunta:

“¿Por qué los indios recibieron a los jesuitas como amigos y aceptaron incluso su tutela? La respuesta a esta cuestión no es simple. La política de los jesuitas triunfó por diversos motivos; pero si leemos atentamente cartas y relaciones que nos describen sus primeros contactos con una tribu salvaje, notaremos el papel primordial que el hierro desempeña en ellas” (Métraux 1959).

En efecto, hachas de hierro y reducción aparecen con frecuencia estrechamente unidas. “Presentada a un cacique una cuña... sale de los montes”, dice el Padre Montoya (1892: 197). Neolíticos de la edad de piedra, los Guaraní conocían y usaban las hachas de piedra para hacer sus canoas y derribar los árboles para sus rozas.

“Después de reducirlos nuestros Padres, les llevan esta misma forma de cuñas, pero hechas de hierro; y con cada una de ellas se gana una familia que se reduce de buena gana, por tener con qué hacer sus canoas y sementeras” (Blanco 1929: 627).

La obtención de cuñas como motivo para reducirse aparece todavía más expresamente en este testimonio sobre la actividad misionera del Padre Roque González:

“Fueron juntándose los caciques comarcanos a ver los Padres y tomar cuñas (que es con lo que se prendan), porque recibida la cuña se obligan a reducirse... Este mismo día habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa escribió un billete el Padre Roque al Padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía que estaba aquella reducción tal cual se podía desear, y que si tuvieran cuñas vendrían más de quinientos indios” (Blanco 1929: 486-87).

“El hierro crea entre quienes descubrieron su uso, una tiranía invencible. Una vez conocido el metal no se vuelve a la edad de piedra”, constata Métraux con toda verdad en el ya citado estudio.

Otras ventajas que pueden considerarse menores pero que probablemente ejercieron una considerable influencia psicológica en los indios, eran también motivo de atracción. A veces eran los presentes y regalos de ropas y objetos de metal: cuchillos, tijeras, anzuelos, agujas... Otras era incluso la repartición de alimentos (MCA III: 39-40; 76). La agrupación en poblados mayores y la adopción de la casa particular para una familia nuclear, parece también haber sido recibido con agrado (Blanco 1929: 660). La providencia del misionero que poco a poco se ocupaba y se preocupaba de todo —“él hace todo solo”, se dirá del Padre Roque González (Blanco 1929: 581)— no desagrada tampoco a los indios. Son los tantos imponderables del régimen paternalista que tanto atrae y ata.

### Un espacio de libertad

Las reducciones jesuíticas se presentan en un momento histórico en que la libertad de los indios ha sido ya repetidamente maltratada y continúa siendo amenazada por varios frentes.

La defensa del indio contra el servicio personal que exigían los encomenderos, constituía un principio básico del plan jesuítico de reducción. Los Padres que fueron a fundar las reducciones del Guayrá, llevaban instrucciones precisas de su Provincial Diego Torres Bollo, para que se controlara la entrada de españoles en los pueblos y de ningún modo se permitiera que éstos sacaran “piezas”, es decir, indios de servicio. Estas normas fueron siempre seguidas.

A un cacique que había llegado a la reducción de Guarambaré, el Padre Francisco de San Martín “le tranquilizó además en lo referente a las temidas invasiones de parte de los españoles, sus vejaciones y crueldades...” (CA I: 296). La posición de los Padres fue en este punto de notable firmeza, y los Guaraní entendieron que no se trataba de meras palabras.

“El hecho es que se ha difundido el buen olor de los nuestros entre los habitantes de Guarambaré, y esto mismo saca a los indios de sus escondrijos, adonde se habían refugiado por miedo de los españoles, animándoles a ponerse a salvo bajo nuestro amparo” (CA I: 299).

Llegó a arraigarse firmemente la convicción de que “donde los indios reciben a los Padres, no entran los españoles a inquietarlos” (MCA II: 37).

Que las reducciones jesuíticas no estaban ordenadas en función de los pueblos de españoles, fueron éstos los primeros en sentirlo. El Paraguay criollo miraba las reducciones como un cuerpo extraño que no se dejaba asimilar. Una lucha sorda y continua dominó durante décadas las relaciones entre españoles, jesuitas y Guaraní de las reducciones.

La reducción, sin embargo, no pretendía ser una organización económica o una protección política. Para los jesuitas era decididamente una misión y una doctrina que llama a la conversión.

¿Cómo aceptaron los Guaraní esta misión? Creo que con los datos que se tienen en la documentación hay que admitir que los Guaraní aceptaron la fe cristiana, de la que la vida en la reducción era como el sacramento. La devoción a la cruz, a María, a los santos, la participación en la liturgia, el aprendizaje de la doctrina cristiana, la moralidad de las costumbres, significan una sinceridad en la aceptación de la fe en Jesucristo, que no es justo poner sistemáticamente en duda.

### Un disimulado cautiverio

Paralelamente con la visión que asume y asimila la reducción, se dio otra de marcada oposición. En medio de los indios reducidos, quedaba todavía el Guaraní irreductible. Lo característico de esta actitud de rebeldía y crítica es que viene identificada con una categoría especial de personas: los “hechiceros”, los payés, los chamanes. Para los Padres la actitud y argumentación de estos críticos del sistema reduccional tiene mucho de ridículo, insensato y hasta diabólico, lleno de “disparates” (Blanco 1929: 410).

He aquí algunos de sus discursos y puntos de vista retenidos por la misma documentación jesuítica.

“¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron nuestros padres, sino la libertad? La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre, ¿no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio? ¿No ha sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodea estos montes, sin que adquiriera posesión en nosotros más el valle que la selva? Pues, ¿por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros

indios y lo que es peor a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza?" (Blanco 1929: 525).

El instigador de la muerte del Padre Roque, el indio Potirava, hace un análisis muy correcto del significado político de la reducción. El y otros como él manifiestan su recelo y oposición contra la reducción, porque captaron, creo yo, el colonialismo interno e inherente al sistema reductor. Otro dirigente guaraní se expresa en términos análogos:

"La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados" (Montoya 1892: 228-29).

Los dirigentes guaraní no se engañan sobre los cambios radicales de estructura que producirá la reducción. Es interesante notar que la reducción haya sido conceptuada por los Guaraní más críticos como pérdida de libertad; en otros términos, opresión y no liberación. La expresión "disimulado cautiverio" queda ahí como toque de alerta inquietante.

Si por una parte la reducción es aceptada y acogida como novedad tecnológica, protección contra la esclavitud y afirmación política de algunos caciques, por otra no consigue apagar ni suprimir la conciencia que muchos tienen, en especial los chamanes de que su modo de ser tradicional, su *teko*, está siendo amenazado. Es la propia identidad guaraní la que está siendo amenazada. Es la propia identidad guaraní la que está en juego a través de la reducción. De ahí la oposición de los Guaraní contra los jesuitas en varios casos. Al jesuita que entra en el Itatín para fundar reducciones,

"uno de los principales caciques le dijo con mucha determinación y dureza que se volviese para su tierra porque ellos no habían de admitir otro ser (su frase es ésta) al que sus abuelos heredaron" (Carta Anua 1632: f. 273).

"Los demonios nos han traído a estos hombres —decía otro dirigente guaraní a su gente— 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".



Y encarando a los Padres:

“Salió diciendo a voces: Ya no se puede sufrir la libertad de éstos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mañ modo” (Montoya 1892: 57-58).

Otro chamán se expresa de modo parecido:

“Vivamos al modo de nuestros pasados; ¿qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? Por cierto que es locura que dejadas las costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir” (Montoya 1892: 221).

La reducción tiene un carácter totalizante y sus consecuencias serán irreversibles en todos los órdenes. La reducción perturba la ecología tradicional, trae una nueva morfología social, dispone del espacio urbano según intenciones precisas, modifica el sistema de parentesco. En la reducción la religión guaraní es atacada, ridiculizada, suprimida y en fin sustituida. Los “hechiceros” son acosados y perseguidos, expulsados o domesticados. No hay duda que la reducción pretende cambiar el ser guaraní. Del chamán Guyraverá se dice, cuando se convierte, que “va perdiendo su ser, y se va humanando” (MCA I: 302).

Si la intención de la reducción es ésta, no es extraño que aquellos Guaraní que tienen de su ser una conciencia más aguda y crítica cuales son los chamanes, se levanten proféticamente contra la reducción. Yo veo la muerte de los Padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, como el precio de una invasión colonial, por lo menos en la mentalidad indígena.

La resistencia contra la reducción, muda sin embargo de tono. La lucha no es contra un conquistador sin escrúpulos, un cazador de esclavos o un encomendero brutal; el jesuita no es visto así. A lo más llegóse a sospechar que él fuese el portaestandarte y la punta de lanza de una invasión posterior. Hubo fugitivos provenientes del sector ya colonizado que esparcieron esta inquietud (ver supra: 152). Pero en el fondo la oposición contra la reducción es más sutil. Es la conciencia más o menos expresada de que quien entra en la reducción, queda reducido.

La resistencia de los Guaraní contra la reducción raramente se levantó en armas. Se manifiesta por el contrario “espiritualmente”. Con

razón se ha podido hablar de “guerra de mesías” (Métraux 1967: 11-41; (ver supra: 151). Los chamanes guaraní, a través de la comunicación privilegiada del canto y de la danza, intentan poner a su gente en estado de rechazo contra la reducción-pueblo.

“Despacharon (los “hechiceros”) a toda aquella tierra muchos discípulos suyos que llaman jero kyhára (danzantes)... trayendo los que estaban en los pueblos, con danzas, bailes y cantos, diciendo en ellos cómo aquellos pueblos se habían de acabar... Con esto la gente comenzó a temer, y muchos se iban del pueblo y dejaban perder sus casas, estándose en sus chácaras y pueblecillos” (MCA IV: 254).

Contra la reducción la resistencia guaraní se estructura del mismo modo como se presentó contra la dominación colonial de los primeros tiempos de la conquista. Esto induciría a pensar que para los “profetas” guaraní, se trata todavía de la misma invasión y “desnaturalización”, siendo las diferencias entre ambas actuaciones —las de los colonos y las de los jesuitas— sólo accidentales.

“Preguntando un día a los indios que dónde estaban y qué era la causa de perderse sus casas, me dijeron que unos jero kyhára (danzantes) que andaban por los tetâmini (aldeas), los engañaban diciendo que este pueblo se había de destruir... decían que ellos eran dioses y criaban los maizales y comida y eran señores de los fantasmas de los montes, de los itakyseja (dueños de las piedras — cuchillo) y de los vytypo (habitantes de los cerros) y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querían, y que los primeros que habían de perecer habían de ser los vaqueros y los vyrapondára (los carpinteros) y los que se hacían cristianos, y que los que trabajaban en el pueblo se les había de perder las comidas” (MCA III: 106).

### La tierra que Dios nos dio

Con los años el sistema de las reducciones se afianzó, se extendió y consolidó. Desde la segunda mitad del siglo XVII cualquier resistencia activa contra él puede darse por eliminada; por lo menos no deja rastros de consideración en la documentación. Aunque en el sector de dominación criolla no jesuítica tuvo lugar todavía en 1660 la gran rebelión de los indios de Arecayá (Velázquez 1965: 307-25).

Es cierto que los padres, a medida que pasaba el tiempo, se quejaron con más frecuencia de la pereza, dejadez y desinterés de los indios en cumplir sus trabajos; lo que podría ser interpretado como una forma de resistencia pasiva contra aquella vida. Estaban también los fugitivos; pero éstos en general no volvían al monte, sino que se huían a los pueblos de españoles donde mal vivían de changas y conchabos ocasionales, fenómeno que se acentuó todavía más después de la expulsión de los jesuitas (Sumari 1966: 44-46).

Los chamanes guaraní habían desaparecido o su influencia estaba enteramente neutralizada. Los Guaraní cantaban y danzaban ahora en la iglesia y en la plaza el nuevo orden reduccional. La vida había sido ritualizada según pautas nuevas que los Guaraní aparentemente asumieron y asimilaron con agrado (ver infra: 199-203). En la literatura jesuítica y pro-jesuítica se difundía la imagen de un pueblo feliz, felizmente reducido.

¿Cuál era la visión que tenían los propios Guaraní de su reducción? Durante la llamada guerra guaraníca (1753-56) apareció una oportunidad extraordinaria para que los Guaraní expresaran lo que sentían sobre sus pueblos.

Por el Tratado de Madrid de 1750 entre España y Portugal siete pueblos de las reducciones debían pasar al dominio portugués. Esto equivalía a tener que abandonarlos. Los Guaraní se rebelaron y expresaron su actitud en numerosas cartas que son otros tantos manifiestos. Es en estos escritos donde aparece fehacientemente un modo de ser guaraní ya transculturado, pero relativamente autónomo y decidido en su resistencia. Todas estas cartas escritas por los cabildos y caciques argumentan con una dialéctica similar: el mandato del rey es absurdo e incomprensible porque va contra los mismos intereses de la corona española. Es además injusto. Ellos no fueron conquistados por las armas, se sometieron voluntariamente. Sus servicios en la defensa de la corona, especialmente contra las invasiones de los portugueses, no merecen este trato. Es insoportable tener que entregar sus pueblos a sus enemigos, españoles y portugueses. Por otra parte, ¿dónde encontrar tierras tan buenas?

No se trata de hacer aquí un análisis de la articulación dialéctica de estas cartas. Sólo voy a fijarme en el tópico de lo que significa para el indio esta su reducción, su pueblo.

La tierra en la que ahora están, es ante todo “la tierra en donde Dios nos puso”, “la tierra que Dios nos dio”, “donde Dios nos crió”, “donde Dios nos reunió”. Esta tierra es una especie de sacramento de vida cristiana.

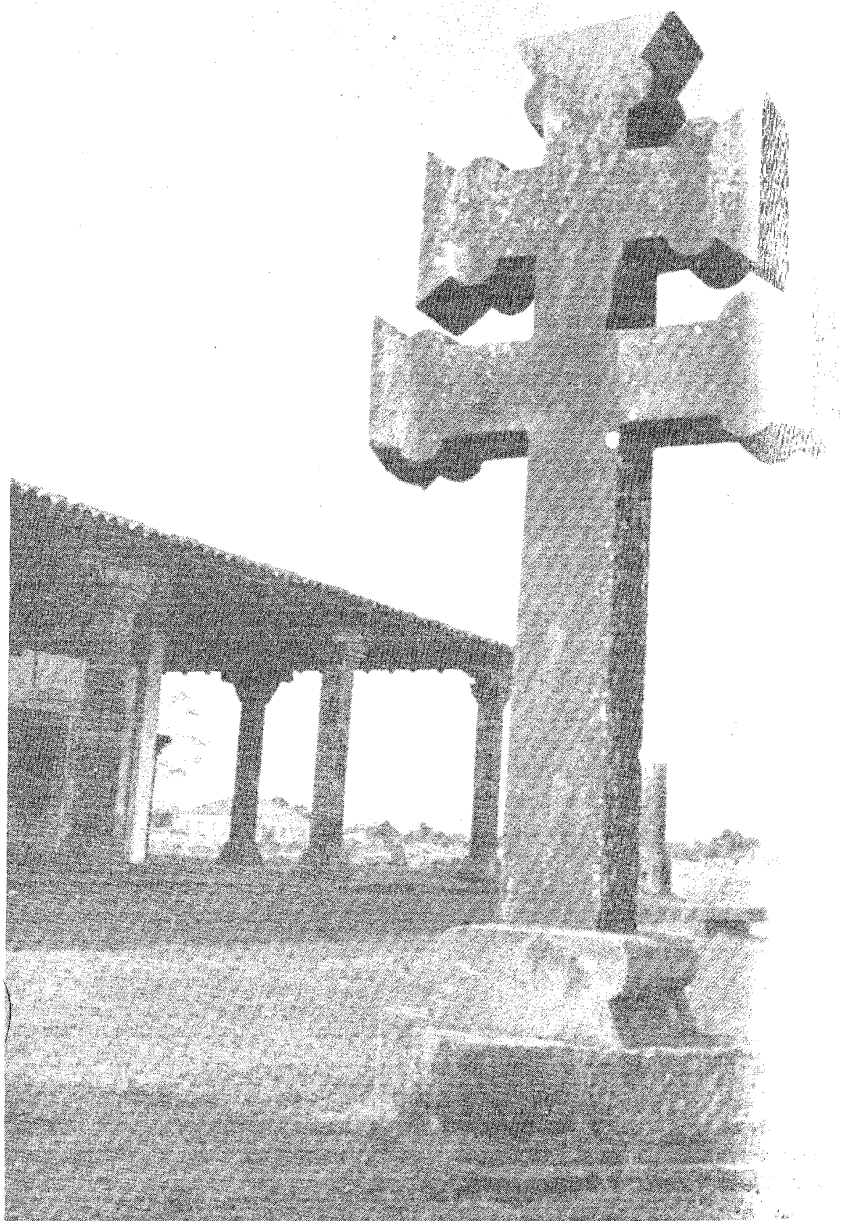
“(Los portugueses) quieren y pretenden destruir nuestro cristiano modo de proceder en nuestras tierras que Jesucristo nos dio y en que nos bendijo con el mérito de su santísima sangre... la sangre que siguiendo los ejemplos de Jesucristo derramaron los dichos padres Mendoza y los demás la derramaron para que los indios después de ya cristianos poseyésemos aun mejor que antes estas nuestras tierras, y no para que las lograsen y gozasen los portugueses, que son una gente del diablo” (cfr. Mateos 1949, y Rabuske 1978, para todos estos textos).

Los indios aprecian con orgullo la construcción majestuosa de sus famosas iglesias.

“También se llega que tenemos una iglesia grande donde nos juntamos, que nos ha hecho sudar y dado mucho trabajo, y no sólo sudar sino que por ella hemos derramado mucha sangre y acabado las vidas”.

“La iglesia está fabricada de piedra de sillería...” dicen los indios de San Miguel. Las ruinas de esa iglesia barroca están ahí con toda su grandeza adivinada. Desde un punto de vista socio-económico los indios tienen clara conciencia de que sus pueblos son fruto de su trabajo.

“Nuestro Santo Rey no sabe ciertamente lo que es nuestro pueblo ni lo mucho que nos ha costado. Mirad, señor, más de cien años hemos trabajado nosotros, nuestros padres y nuestros abuelos para edificarlo y ponerlo en el estado que al presente tiene, habiendo todos tolerado con incesante tesón por tan dilatado tiempo increíbles fatigas hasta derramar nuestra sangre para concluirlo y perfeccionarlo... consta el pueblo de 72 grandes hileras de casas, tiene hierbales muy grandes, y seis algodonales de mucha extensión. Las chacras de los indios de todas suertes de semillas son como mil y quinientas. Hay en fin otras innumerables obras de toda suerte de labor”.



31. La cruz misionera de San Miguel. "Se querían todos juntar y tener pueblo grande y Padres que les levantasen cruz..." (MCA II: 37).  
Foto Blanch

Los de San Lorenzo hablan también de “cuatro yerbales, cuatro grandes algodonales”. Los de San Miguel advierten que no han de dejar sus yerbales, su gran algodonal y la enorme estancia que poseían.

Se había corrido la voz de que los jesuitas habían vendido los pueblos por cuatro mil pesos cada uno, lo que naturalmente les había llenado de indignación.

“Nosotros somos cristianos. Los cuatro mil pesos que recibí del Gobernador por esta tierra, dígame V. Ra. que luego los vuelva”.

Y ahí empiezan a sospechar traición en los jesuitas:

“Los padres juegan con nuestros pueblos, con nuestras hermosas iglesias, con nuestras tierras y hacienda”.

Buscar otra tierra no es solución:

“No hemos hallado tierra alguna buena para hacer iglesia, para fundar el pueblo, ni para un buen hiebal, ni aun para buena estancia; y así sólo padeceremos y tendremos una suma pobreza y trabajo”.

Algunos padres escribieron a los indios de los pueblos rebelados:

“No os dejéis engañar, hijos, del apego y excesivo amor a las cosas de la tierra”.

En aquellas circunstancias estas palabras no podían ser más inoportunas. Los indios sienten por esa tierra un amor entrañable en el sentido más visceral del término:

“Aun los animales se hallan y aquerencian en la tierra que Dios les dió”... “Aun los animales más bravos, afligiéndolos alguno, se vuelven y acometen contra él. Cuánto más nosotros que somos cristianos, amamos muy mucho el pueblo que Dios nos dió”.

Hay que notar, sin embargo, que el amor por la tierra no es de modo alguno un sentimiento “natural”, y mucho menos animal. Para ellos la tierra es la reducción y el pueblo, como realidad social, cultural y religiosa: lugar de hombres y de personas que no consienten ser tratados como animales.

“¿Queréis por ventura tratarnos como animales cansados que echan al campo, echándonos y apartándonos de la tierra que Dios nos crió?”.

Les dicen los indios de Santo Angel a los Padres Fernández y Ballester. Y el cacique Nicolás Neengyrú repite casi lo mismo, dirigiéndose al comisario jesuita, Padre Altamirano:

“Nos quiere echar como si fuéramos conejos a los montes, o al campo raso como si fuéramos caracoles”

Este amor por la tierra se manifiesta incluso con tonos delicadamente bucólicos:

“Dios nos ha proveído de todo lo necesario en esta nuestra tierra. Hay montes de madera buena para iglesias y casas. Hay arroyos cristalinos para los cristianos. Por eso no dejaremos a Dios que los crió para nuestro alivio”.

(El poeta paraguayo canta hoy todavía el arroyo que brilla: ysyry porãite remimbiva...)

Estos sentimientos por la tierra, aunque parezcan naturales y primitivos, son en realidad el producto de una transculturación. No son la añoranza de un modo de vida anterior, sino la afirmación de la vida en reducción y se expresa a través de ella. Es la reducción a la que ahora defienden *pro aris et focis*.

“Hinc inferes quod latet in cordibus eorum. Yo no dudo que todos pelearán *pro aris et focis*, como muchas veces el P. Rafael y yo decíamos al Padre Comisario”.

Los indios repiten una y otra vez en sus cartas que no quieren la guerra, pero tampoco la temen si es el único medio para conservar sus tierras y hacienda.

“Aunque no queremos la guerra, mas por si la hubiere sólo decimos a los nuestros: Prevénganse sólo para ella, compongamos bien las armas, busquemos a nuestros parientes que nos han de ayudar, y confiando en Jesucristo nuestro ayudador decimos: ‘Salvemos nuestras vidas, nuestra tierra y nuestros bienes todos, porque no nos conviene que con la mudanza quedemos pobres y afligidos de balde, ni que nos perdamos

en balde por estos campos, por los ríos y agua, y por esos montes. Y así sólo decimos que aquí sólo queremos morir todos si Dios nos quiere acabar, nuestras mujeres y nuestros hijos pequeños juntamente. Esta es la tierra donde nacimos y nos criamos y nos bautizamos, y así aquí sólo gustamos de morir, dicen los de San Luis”

La visión que tienen los indios de 1753 sobre la reducción estaría en la línea de aquella aceptación que mostraron en los tiempos fundacionales. La reducción representa un modo de vida con ventajas nada despreciables. Y este modo de vida, en 1753, parece plenamente asumido a través de una ideología que podemos calificar de reduccional. El Guaraní de la reducción sería una nueva realidad sociocultural y religiosa.

Si es así, ¿cuáles son los alcances de la reducción? ¿Los mismos que los producidos por la dominación colonial sin más?

“El esforzado y guerrero cario que acompañaba a los conquistadores en todas sus jornadas transchaqueñas, el rebelde guarabareense, el altivo y belicoso paranaense, el resistente arcayense, el orgulloso itatín, todos estos caracteres del siglo XVI volviéronse pronto en pasivos, resignados o dóciles, aglomerados en sus nuevos pueblos, sufriendo el impacto de vejaciones... y como el guerrerismo guaraní siempre estuvo íntimamente asociado con la agitación shamánica en función de respaldo mágico, los naturales quedaron desposeídos del acondicionamiento esencial para ofrecer una resistencia activa contra los españoles” (Susnik 1965: 215-16).

Cabe preguntarse si en las reducciones jesuíticas se dio el mismo fenómeno de dominación por amansamiento.

Las acciones de guerra que los Guaraní misioneros mantuvieron periódicamente contra diversos enemigos (bandeirantes paulistas, comuneros paraguayos, invasores portugueses, más enemigos de la corona española que de los mismos indios), contribuyeron sin duda a mantener entre ellos la conciencia de un cierto valer y valor. La resistencia armada nunca desapareció del horizonte del indio guaraní de las reducciones.

Antiguamente, liderados por sus caciques y “profetas” defendían su modo de ser contra los ataques y acechanzas del mundo colonial, del que la reducción podía ser considerada una forma mitigada, pero no menos activa.





32. San Miguel. Tupã N. Y. tecaitu  
 raco S. Miguel marangatu ombou  
 ybagagui, co yby ore recoha  
 poriahurehe, ore ramõinguera upã  
 (El mismo Dios N.S. envió a San  
 Miguel del cielo a nuestros abuelos  
 por esta pobre tierra en que  
 estamos) (Carta del Cabildo de San  
 Miguel, de 20 de julio de 1753;  
 Archivo Histórico Nacional,  
 Madrid, Leg. 120 j., 39).  
 Museo de Santa María, Paraguay  
 Foto Blanch



33. El templo de San Miguel, como símbolo de la resistencia de los Guaraní de los  
 Siete Pueblos. “Mabyte tenanga Tupã robusu, Tupã upe ñote ore ñemocameo  
 hague naicatui ore heya haguãma” (Mucho menos está bien que dejemos nuestra  
 grande iglesia, en la que sólo para Dios nos cansamos) (Carta del cabildo de San  
 Miguel, 20 julio 1753; A.H.N., Leg. 120 j., 39).  
 Foto Blanch

Después de años de reducción, y privados de sus “hechiceros” tradicionales, los Guaraní van a la guerra en defensa de una tierra y de un pueblo que “Dios les dió”; defienden hasta la muerte las condiciones de poder vivir su reducción como modo de ser nuevo, incluso en lo que tiene de específicamente religioso.

## LAS REDUCCIONES JESUITICAS DEL PARAGUAY: UN ESPACIO PARA UNA UTOPIA COLONIAL \*

La descripción que da el Padre Antonio Ruiz de Montoya en su **Conquista Espiritual**, de lo que son las reducciones del Paraguay, constituye todavía, a mi modo de ver, el esquema mejor y más pertinente para el análisis de su formación y de su realidad.

“Llamamos reducciones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan” (Montoya 1639 a: f. 6r).

En esta descripción del proceso de formación de las reducciones todo parece jugarse alrededor del concepto de organización espacial: de la espacialidad tradicional guaraní, definida como dispersión y juzgada negativamente, se pasa a la creación de una nueva espacialidad, caracterizada como concentración urbana. El resultado del nuevo espacio producido es un nuevo orden, una “vida política y humana”. El proceso lo opera históricamente la reducción, en el que actúa la “diligencia de los Padres” jesuitas.

### De la dispersión a la reducción

La idea de reducción no es una originalidad jesuítica. Juntar a los indios en pueblos es una idea que se remonta por lo menos al año 1503, cuando ya se señala expresamente que “por lo que cumple a la salvación de las ánimas de los dichos indios... es necesario que los indios se repartan en pueblos en que vivan juntamente, y que los unos no estén ni anden apartados de los otros por los montes” (Konetzke 1953, I: 9). Sólo la reducción podrá remediar a la “irracionalidad” de andar los indios desparramados por los montes, “viviendo bestialmente y adorando a sus ídolos” (Ibid.: 416).

---

\* Publicado en *Estudios Paraguayos* VI, 1 (Asunción 1978) pp. 157-67.

El indio disperso, se piensa, no puede ser ni "político" ni "humano". Ahora bien, según el segundo Concilio de Lima en 1567, las costumbres salvajes y bárbaras no se compaginan con la fe cristiana, y por ello, si se quiere cristianizar, hay que enseñar a los indios a vivir "políticamente" (Mateos 1950: 578), lo que requiere un cierto grado de urbanización.

Cuando los jesuitas comienzan en el Paraguay lo que iban a ser las famosas reducciones de Guaraníes, la reducción como método misional y como parte integrante de la política que hay que seguir con los indígenas, está sustentada en una abundante legislación y tiene el precedente de algunas realizaciones prácticas (cf. Mörner 1970).

También aquí se parte de un juicio negativo respecto a la estructura socio-cultural de los Guaraníes, y concretamente contra su organización espacial.

Por las noticias de los primeros cronistas coloniales del Paraguay, así como por las mismas relaciones de los misioneros jesuitas de principios de siglo XVII, se sabe que no todas las parcialidades guaraníes presentaban exactamente la misma forma de agrupación: ésta iba desde simple casa comunal que reunía a una familia extensa hasta un conjunto de casas que bien podía llamarse aldea (Susnik 1974: 103-104). A esta realidad variable se refiere Montoya en el texto citado. De todos modos para la intención misionera, aun las pequeñas aldeas significaban una excesiva atomización de la población que restaba mucha efectividad al trabajo misional, aparte de seguir favoreciendo los antiguos ritos, considerados causa y signo de desorden y barbarie. La dispersión imposibilitaba una comunicación estable del misionero con los indios, la cual, sin embargo, era necesaria si se debía enseñarles la "doctrina", que no podía hacerse en contactos pasajeros.

Es por estas razones, entre otras, que la reducción se consideraba un instrumento esencial para el cambio que se pretendía en los indios, que era hacerlos pasar de la "infidelidad" al cristianismo y de la barbarie a la vida política.

Que la reducción traía una profunda modificación de la estructura de la sociedad guaraní, no solamente lo sabían los misioneros y los gobernantes civiles que la patrocinaban, sino que lo sentían, con más clarividencia que éstos, los mismos dirigentes guaraníes, sobre todo aquellos que ya habían hecho alguna experiencia de la vida colonial.



En estos términos se oponía alguno de estos dirigentes a la introducción amenazante del nuevo sistema reduccional:

“La libertad antigua veo que se pierde, de `discurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados” (Montoya 1639 a: f. 74v).

Otro de ellos hacía un análisis realmente político del significado colonial de la reducción:

“Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron nuestros padres, sino la libertad? La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre, no nos hizo libres aún de vivir aligados a un sitio...? No ha sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean estos montes, sin que adquiera posesión en nosotros más el valle que la selva? Pues por qué consentes —le dice Potirava al jefe-sacerdote Ñesú— que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que es peor a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza? (Blanco 1929: 525)

La importancia de estos juicios estriba en que, desde perspectivas opuestas, estos dirigentes guaraníes coinciden con los misioneros jesuitas en atribuir a la reducción y al nuevo espacio por ella producido, una causalidad decisiva en el cambio de estructuras y en la aparición de un nuevo orden: más político y humano, para el misionero, pero destructor del modo de ser antiguo y pérdida de la libertad, para el dirigente guaraní. Para el sistema tradicional guaraní, la relativa dispersión es la espacialidad que asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica.

Históricamente, sin embargo, las reducciones del Paraguay fueron, y fueron incluso relativamente un éxito. Es aquí donde hay que analizar una serie de factores históricos que intervinieron en su formación y proceso, y que hicieron de ellas esa experiencia singular que, dentro del cuadro general de la colonia, parece incluso original y única.

### La creación de un nuevo espacio guaraní-jesuitico

En primer lugar se dio un cierto aprovechamiento de la realidad antropológica guaraní. Una serie de categorías de la cultura guaraní fueron

reasumidas y potenciadas como base del nuevo orden reduccional, mientras que otras que eran juzgadas rechazables, eran sustituidas con estructuras aparentemente análogas.

La reducción, casi por definición, buscaba producir una nueva espacialidad, y ésta a su vez exigía un nuevo tipo de vivienda.

Ahora bien, al introducir un nuevo tipo de casa, ocurrió un fenómeno que no dejó de sorprender incluso al misionero, si nos atenemos a su mismo testimonio:

“Este año habiendo de hacer pueblo estos indios, nos pareció lo hiciesen con buen orden, para irlos poniendo en buena policía, y quitar muchos inconvenientes que hay en esas casas largas, que tienen los indios en toda la tierra, y aunque entendimos que no lo tomarían bien, por quererles quitar eso tan antiguo de sus antepasados, no fue así; antes lo tomaron muy bien, y están muy contentos en sus casas nuevas, a las cuales se pasaron aun antes de estar acabadas, por estar holgados y anchurosos y cantar, como dicen, cada gallo en su corral. Está pues, el pueblo, en nueve cuadras: la una sirve de plaza, cada cuadra seis casas de cien pies y cada casa tiene cinco lances de a veinte pies y en cada lance de estos vive un indio con su chusma. En una de estas casas, la más vistosa y acomodada, y junto a la plaza, se señala el sitio para la iglesia, que esperamos ahora con la venida de Vuestra Reverencia se dará orden cómo se ha de hacer, según la cédula de su majestad” (Blanco 1929: 660).

En esta relación de cómo se estaba formando la primera reducción del Paraguay, San Ignacio Guasú, está claro que el jesuita está ensayando el modo de poner en práctica la idea general de reducción, según las indicaciones de la política colonial española, pero sin tener un plano fijado de antemano, y sin saber tampoco a ciencia cierta cuál será la reacción y aceptación indígena. Al misionero no se le oculta que la nueva urbanización es una intorsión al módulo cultural de los Guaraníes, y no deja de extrañarse que el cambio sea tan fácilmente aceptado.

Lo que ha podido ocurrir es lo siguiente: a pesar de que el cambio propuesto es profundo, los indios encuentran en la nueva vivienda, una cierta continuidad con sus casas tradicionales, al mismo tiempo que el desarrollo de una organización social para la que se sentían potencialmente predisuestos.

La casa tradicional guaraní está bien ilustrada en las crónicas y diseños de la época de los primeros contactos. A modo de ejemplo véase la descripción que hace un misionero de estas casas comunales, su tipo de construcción y la función social que cumplen.

“Cada una (casa) es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos, que suelen ser veinte, treinta, cuarenta y a veces más de cien familias, según la calidad del cacique: ni tienen otra división o apartamiento estas casas, que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos, y sirven para sustentar la cumbre, y de señalar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que hay entre uno y otro pilar, una de esta banda, y otra de aquélla” (Blanco 1929: 621).

En la casa reduccional, la familia ha sido individualizada y separada de las otras por sólidas paredes, pero la casa contiene todavía bajo la misma techumbre un buen número de familias. Una cantidad proporcional de estas casas era ocupada por un cacicazgo, de manera que su gente venía a constituir un “barrio” del pueblo. Se sabe, por documentos que se continúan hasta la expulsión de los jesuitas y aun después, que la estructura de cacicazgos estuvo siempre presente en las reducciones; ésta era una institución que el método reduccional asumió orientándola a sus propios fines.

En cuanto a una tendencia de los Guaraníes hacia aglomeraciones más amplias, es un rasgo que se hacía notar en algunas comunidades, aunque no todas, en la época de los primeros contactos coloniales. Algunas comunidades guaraníes ya se presentaban como verdaderas aldeas agrícolas con una densidad de población relativamente alta. Ahora bien, dentro de esta tendencia, se puede leer en el origen de algunas reducciones el interés que mostraban ciertos caciques hacia la formación de aldeas mayores y potencialmente más fuertes. Un jefe guaraní prestigioso o ambicioso podía encontrar en el misionero y en la reducción que éste traía, un aliado virtual para sus propósitos; lo que a su vez servía también al plan misionero. La *Conquista Espiritual* de Montoya, así como las cartas que relatan los pasos fundacionales de una nueva reducción, están llenas de estas convenciones pasadas entre el misionero y uno o varios caciques.

Como, por otra parte, el cacique solía encontrar en su comunidad o en su contorno, algún chamán o “hechicero” que, con sus visiones proféticas y con sus apelaciones radicales a la tradición, se oponía al pacto colonial, cacique y misionero llegaban a veces a convertirse también en aliados



para eliminar el carácter contestatario del "hechicero", marginalizado, y así anular su posible influencia.

Sería largo discutir aquí si el misionero ha sido verdaderamente visto por los Guaraníes de las reducciones como un nuevo "hechicero" (cf. Métraux 1967: 23-38). Se puede señalar, sin embargo, que la reducción, aunque no fuera más que por su misma estructura espacial, dificultaba la acción de los "hechiceros", quienes actuaban cada vez más en despoblado, mientras que al mismo tiempo ordenaba la vida religiosa alrededor de los nuevos sacerdotes, quienes generalmente mostraban un misticismo menos acentuado, pero ofrecían recursos más efectivos en el orden providencial, asegurando subsistencia regular, defensa contra los colonos y celebración de grandes fiestas.

### **Socialización sacralizada**

La reducción, toda ella orientada sobre la plaza y ésta mirando a la Iglesia, ofrecía una estructura apropiada para lo que podría llamarse una socialización sacralizada. Llamaba la atención de los visitantes de fuera, y más de los eclesiásticos, la ordenada ritualización de toda la vida reduccional. Las relaciones de la época suelen alargarse siempre en su detallada descripción.

Rito era la distribución religiosa del día, desde el pregón para levantarse y la misa de la mañana, hasta la oración vespertina. Era rito el rezo prolongado en la iglesia, las largas letanías, los cantos y ceremonias de los días festivos. Rito era incluso la ida al trabajo, cuando los niños se dirigían a la chacra en procesión, con sus tambores y sus atipladas voces. Estaban ritualizadas las grandes celebraciones que consistían en vistosas paradas militares y representaciones alegóricas, dentro de la tradición de los autos sacramentales y del teatro jesuítico, espectáculo y danza a la vez. Rito también los convites y bien abastecidos banquetes, sobre todo con motivo de las celebraciones de bodas. El buen uso del tiempo, sobre el que se escribió un libro en guaraní con este mismo título: *Ara poru aguyyeyhaba*, (\*) era el uso religioso del tiempo detalladamente ritualizado. Por su puesto este ritualismo encontraba en la organización espacial de la reducción sus condiciones de posibilidad.

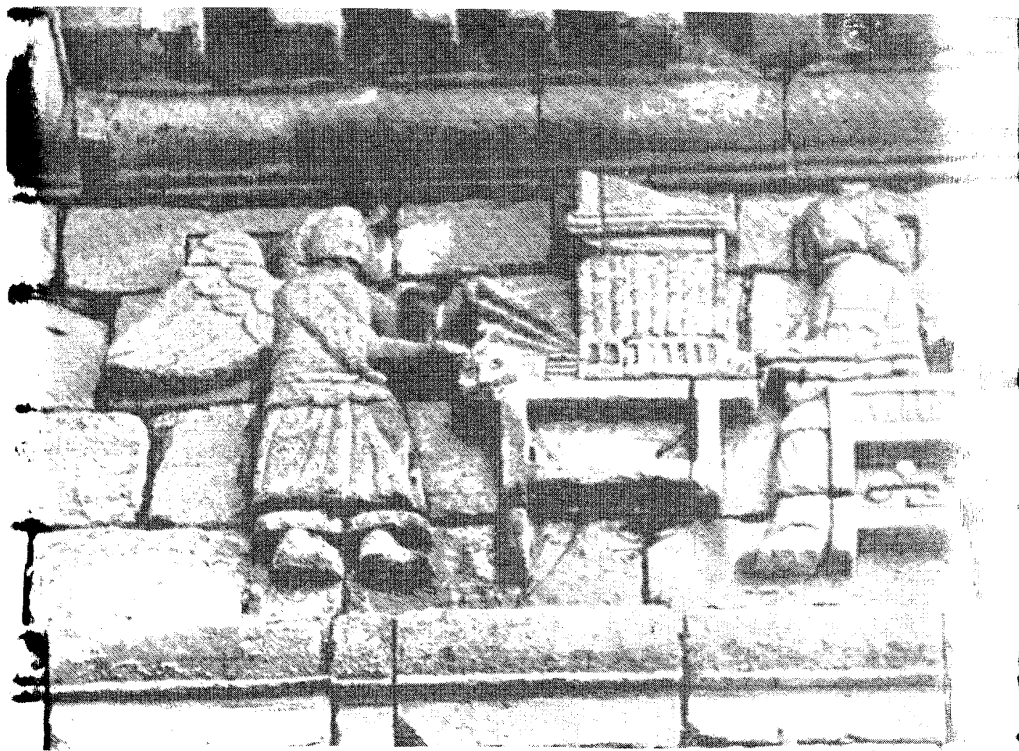
(\*) Se trata de un libro póstumo del Padre José Insaurralde, publicado en dos tomos en Madrid, 1759-60.



36. Arcos de las casas de indios, en Trinidad. "Un pórtico de tres brazos, bajo el cual se podía recorrer a cubierto la ciudad, defendía del sol y de la lluvia las puertas y fachadas de las casas" (Peramás 1946: 26).  
Foto Blanch



37. Fachada del templo de Trinidad. "En los pueblos guaraníes... el templo era magnífico, con sus tres naves y otras tantas puertas que daban a la plaza..." (Peramás 1946: 36).  
Foto Blanch



38. Angeles músicos del friso del templo, en Trinidad. "Esméranse en tocar instrumentos, bajones, cornetas, fagotes, arpas, cítaras, vihuelas, rabeles, chirimías y otros instrumentos..." (Montoya 1892: 198).  
Foto Blanch

También en este punto hay un aprovechamiento de la base etnográfica guaraní, aunque modificada ahora hacia contenidos cristianos. Casi veinte años antes de que comenzaran las reducciones jesuíticas del Paraguay, un misionero que estuvo en contacto con los Guaraníes, decía de ellos: "Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa..." (Furlong 1968: 93). Esta era también la impresión que sacaban quienes entraban en una reducción de Guaraníes.

Característico y significativo del aprovechamiento que hacía la reducción de la realidad cultural guaraní, es el tratamiento que recibió por parte de los misioneros el problema lingüístico, diferente al que recibió el religioso.

Se sabe por datos etnográficos que el máximo valor cultural de los Guaraníes es la religión, en el cual se estructura su modo de ser auténtico y específico. Su religión es una religión de la palabra "soñada" y dicha por los chamanes y "rezada" en prolongadas danzas rituales. Ahora bien, este dato cultural, dada la mentalidad de la época con la que estaba ligado el misionero, fue prácticamente ignorado y ciertamente no aprovechado dentro de la religión reduccional, que en este campo pretendía la total sustitución. Tal vez se aprovechó esta realidad a nivel de práctica de ritos análogos, como fueron las oraciones en la iglesia, las grandes ceremonias y los cantos con gran aparato musical, pero no expresamente.

La religión de Jesucristo que también era una religión de la palabra, en el siglo XVI, en pleno estilo y cultura europea barroca, era preferentemente palabra localizada en un templo y se apoyaba enormemente en la representación plástica —pintura y escultura—, hasta tal punto que, para muchos misioneros, un pueblo como el guaraní, que no mostraba ni templos ni ídolos, prácticamente no tenía religión. La reducción introdujo el nuevo espacio de templo y en él la representación plástica, al mismo tiempo que la nueva religión. En este punto pues, se da novedad y una cierta ruptura con el sistema religioso tradicional guaraní. La reducción no realizaba propiamente una conversión de la religión guaraní, sino su sustitución.

En el terreno meramente lingüístico se operaba diferentemente. Todo el desconocimiento y desprecio que podía sentir el misionero frente a la religión del infiel, se volvió admiración y estudio tratándose de la lengua guaraní.

Los misioneros hicieron gramáticas y diccionarios, que era también una manera de organizar esa realidad cultural que es una lengua, llevándola

a la "literatura" y gracias a ella a una mayor standarización. Se produjeron textos no sólo catequéticos, sino socio-políticos, sobre todo cuando los mismos Guaraníes escribieron las actas de sus propios cabildos. Con motivo de la llamada guerra guaraníca los cabildos de siete pueblos enviaron cartas al rey, que quedan como monumento único de literatura indígena aculturada (Mateos 1949:547-72; cf, Melià 1970: 113-161).

Los jesuitas estaban convencidos de que la lengua guaraní se bastaba a sí misma, tanto para la vida social, como para la vida religiosa. Para ser político y humano, y para ser cristiano, no era necesario hablar español, a pesar de que algunos gobernantes y eclesiásticos eran de opinión contraria. No faltarían quienes acusarían a los jesuitas de haber "encerrado" a los indios en su lengua.

En las reducciones se desarrollaba con el tiempo una lengua que puede ser llamada jesuítica en contraposición a un guaraní paraguayo que hablaban los Guaraníes asimilados y deculturados en la sociedad colonial, y los hijos de la tierra, más o menos mestizados, lengua que alguien, ya en el siglo XVIII, calificó como una "tercera lengua", castellano con palabras guaraníes, guaraní con palabras castellananas (Dobrizhoffer 1784, I; 1967, I: 149-50).

La lengua guaraní jesuítica había perdido ciertamente la densidad mitológica que tenía antes en boca de los chamanes inspirados y en los cantos religiosos de la comunidad, pero había adquirido un cierto carácter de generalidad que se iba extendiendo sobre todos los pueblos y en los que llegaron a contarse hasta cerca de ciento cincuenta mil personas. Era la lengua de esta nueva realidad que eran las reducciones y era el instrumento de su cohesión y un nuevo espacio de comunicación.

El aprovechamiento de ciertas características culturales de los Guaraníes se dió también en otros campos, como el de la agricultura, el de la artesanía y hasta en el de la defensa militar, pero no hay lugar para detallar cómo se hizo el paso, aunque siguió un proceso análogo al que se ha visto a propósito del aprovechamiento de la vivienda y del sistema lingüístico.

Una discusión acabada sobre el alcance real que haya podido tener el aprovechamiento de la realidad antropológica guaraní en las reducciones jesuíticas, y si éste es aceptable éticamente, implica formular un juicio sobre la legitimidad de la entrada colonial en general y del método reduccional en particular.

Baste dejar aquí abierta la cuestión y haber intentado solamente mostrar el modo de operar de la reducción y su relativo éxito en uno de sus aspectos por lo demás nucleares, cual es éste de la introducción de un nuevo orden espacial, que esto es lo que quiere decir propiamente la reducción. La reducción, como nuevo producto espacial, producía un nuevo modo de ser, es decir, se orientaba a crear cultura en todos los órdenes: político, económico y religioso. Y precisamente porque pretendía cambios profundos, aprovechaba parte de lo que había, tomaba la lengua guaraní, por ejemplo, para hacerse entender en cierta manera dentro del mismo sistema guaraní, y desde lo que era, provocaba la eclosión de lo que debía ser, pero no era todavía.

### **Un espacio de libertad posible**

Por fin habría que decir dos palabras sobre el carácter histórico, es decir, concreto, que la reducción tuvo dentro del marco colonial paraguayo. Las reducciones que son un producto típico de la norma colonial, hicieron, sin embargo, estallar dramáticamente sus contradicciones.

Es de ahí de donde procede, junto con el aprovechamiento de la base antropológica, el carácter de originalidad y de relativa unicidad que presenta la experiencia jesuítica en el Paraguay, y su paradoja. Queriendo ser la realización de la idea misma de reducción colonial, tal como aparecía en la legislación hispánica sobre indígenas, las reducciones jesuíticas del Paraguay, poco a poco se colocaban fuera de la práctica colonial, y se manifestaban, a medida que la colonia definía sus intereses específicos, como utopía, lo que equivale a decir, sin lugar y sin posibilidad de tener un lugar dentro de la misma colonia que las había engendrado. Como lo harían ver los años, la práctica concreta de ese "idealismo histórico" no era viable.

He aquí algunos datos significativos para el proceso reduccional jesuítico en el Paraguay.

A fines del siglo XVI, el sistema encomendero, instaurado formalmente por el gobernador Martínez de Irala en 1556, ya había manifestado claramente sus principales vicios, y una Cédula real de 1582 lo hacía responsable de graves injusticias y de muertes.

"Somos informado —dice el rey al obispo del Río de la Plata y lo mismo repite a su gobernador— que en esa provincia se va acabando los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen y que, habiéndose

disminuido tanto los dichos indios que en algunas partes faltan más de la tercia parte, les llevan las tasas por entero... y los tratan peor que esclavos y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos muertos a azotes, y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos les hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y allí paren y crían, mordidos de sabandijas ponzoñosas, y muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer, y otros toman yerbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos, en pariéndoles, diciendo que lo hacen para librarlos de los trabajos que ellos padecen, y que han concebido los indios muy grande odio al nombre cristiano y tienen a los españoles por engañadores y no creen en cosas que les enseñan... y ya que por haberse hecho, ha llegado a tanta corrupción y desconcierto conviene que de aquí adelante se repare con mucho cuidado” (Gandía 1939: 347).

En 1603, Hernandarias, tomando sobre sí esta denuncia y aplicándola al presente, en el que la situación en vez de mejorar ha empeorado, si cabe, no ve otro remedio que dar ordenanzas para que se hagan reducciones, conforme también lo ha dictaminado el primer Sínodo de Asunción, de ese mismo año (Ibid.: 353-363).

Sin embargo, Hernandarias piensa todavía la reducción como complemento del sistema encomendero; una manera de perfeccionarlo, inclusive, evitando precisamente sus abusos. Reducciones fundadas por los años 1580 por los franciscanos hacían esperar resultados satisfactorios para la nueva política colonial. La reducción franciscana de Caazapá, de la cual Hernandarias puede ser considerado cofundador, había pacificado a los indios del Paraná, hasta entonces siempre rebeldes a los intentos de conquista encomendera.

Es dentro de este contexto donde se desea la presencia de los jesuitas, quienes podrán contribuir a extender la obra reduccional.

Ahora bien, el provincial de los jesuitas, padre Diego de Torres Bollo, el verdadero iniciador de las reducciones en 1609, es un anti-encomendero convencido y un fanático defensor de la libertad absoluta de los indios. Según él, reducción y encomienda, lejos de complementarse, se destruyen y anulan mutuamente. Frente al problema del servicio personal, largamente denunciado, se manifestaban dos tipos de mentalidades: la







simplemente reformista, que apelaba a la conciencia moral de los encomenderos, amenazando incluso con penas eclesiásticas contra los infractores; y otra más radical, de supresión, simple y llanamente, de todo servicio personal, con lo cual el sistema mismo de encomienda perdía su razón de ser. La reducción, como cumplimiento del mandato encomendero y por tanto dentro de su sistema, explotando sus virtualidades, al mismo tiempo que queriendo corregir sus abusos, me parece estar más en la mente de Hernandarias e incluso en la de los franciscanos, sus sinceros y compenetrados colaboradores. La reducción como alternativa y negación del sistema de encomiendas, no tanto desde un punto de vista teórico, cuanto proyecto práctico y posible en el Paraguay, me parece ser la clave para entender el proceso de lo que llegaron a ser las reducciones jesuíticas con los Guaraníes.

Muy pronto los encomenderos, y el mismo Hernandarias, no tuvieron dudas sobre la intención antiencomendera con que se estaban desarrollando las reducciones nuevas de los jesuitas. Para ello los jesuitas no sólo recurrían a instrumentos jurídicos incontrovertibles, que insistían en la prohibición del servicio personal (\*\*), sino que practicaban concretamente la legislación del dualismo social y la separación de no-indios e indios.

La reducción debía posibilitar un nuevo orden social y cristiano, hispánico incluso en su orientación cultural profunda, pero sin españoles dentro de ella. Para ello se practicaba la separación residencial, no permitiendo la permanencia de españoles, ni "mestizos" ni "negros", según lo preveía la misma legislación, que los jesuitas interpretarían, sin embargo, en un sentido todavía más restrictivo (Mörner 1970:315-325).

A través de no pocas vicisitudes y tensiones, que duraron desde casi la misma fundación de las primeras reducciones jesuíticas en 1609 hasta la expulsión de los jesuitas en 1768, los jesuitas entendían crear y organizar un espacio de libertad para el indio guaraní, contra el encomendero colonial. Porque si la reducción era una libertad reducida respecto a aquella libertad más auténtica que tenía el pueblo guaraní antes de la entrada colonial, era también una liberación respecto a la amenaza continua de las agresiones encomenderas.

Y así como la producción del nuevo espacio urbano de la reducción quería producir vida "política y humana" para los indios guaraníes, el conjunto de los treinta pueblos guaraníes sobre un área compacta, libre de

---

(\*\*) Prohibición del servicio personal hecha por Felipe III, 24 de noviembre de 1601, en Konetzke, o.c., II, p. 72-73.

otras intromisiones coloniales, producía un espacio político que llegó a parecer un Estado dentro del Estado; lo que era una fuerza para defenderse de las amenazas coloniales particulares, pero que vino a ser la realidad que el mundo colonial como tal no podía aceptar.

Es muy probable que aun sin la expulsión de los jesuitas, las reducciones hubieran llegado a ser destruidas, dado el incremento que tomaba en toda la región del Río de la Plata el sistema colonial, que en siglo XVII ya no admitía la autonomía de las comunidades indígenas. La historia de los dos últimos siglos de vida americana muestra claramente que nunca más se han producido lugares de libertad para el indígena, ni siquiera de libertad reducida.

Las ruinas de las reducciones, ese espacio producido también por la historia, no son más un lugar de vida guaraní, son una "utopía", que el visitante intentará reorganizar idealmente, aunque con dificultad, ya que sus elementos están dispersos, como piedras esparcidas por campos de soledad.

## LA VIDA EN LAS REDUCCIONES JESUITICAS DE GUARANIES O EL USO PERFECTO DEL TIEMPO \*

Leyendo relaciones y cartas de misioneros jesuitas de la época (1), las horas y los días, las semanas y las estaciones del año parecen sucederse en una Reducción guaranítica con la regularidad de un reloj bien montado. Las mismas figuras salen a las mismas determinadas horas, se ponen en movimiento, hacen sus gestos con la misma controlada exactitud que el paso de las horas, siempre fieles a sí mismas, iguales, repetidas en su rutinario volver, constantes en su distribución.

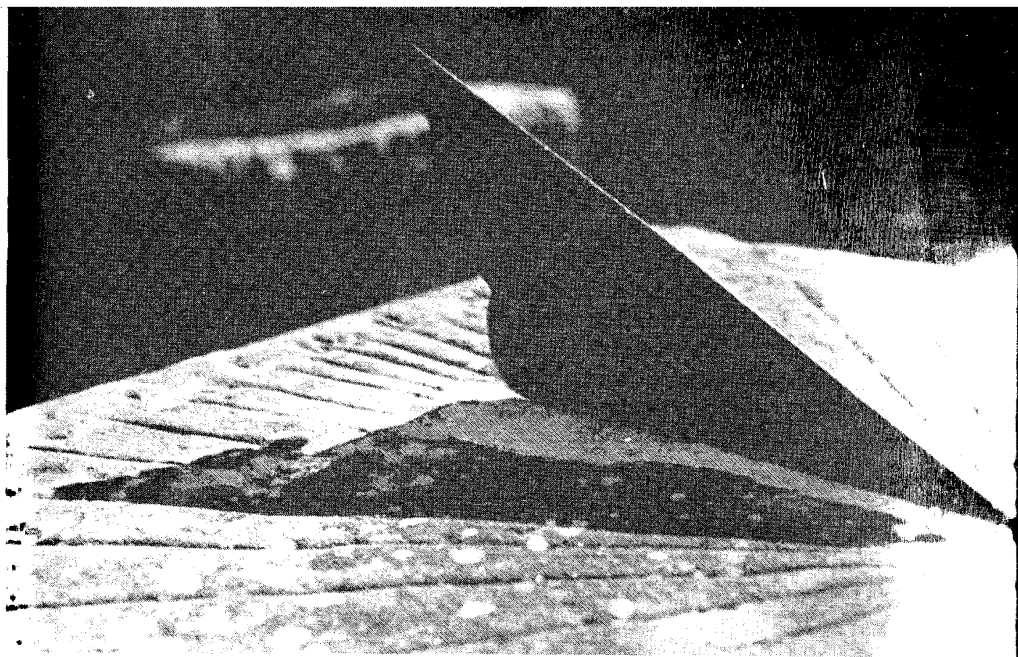
Y en efecto, “en cada pueblo hay uno o dos relojes de ruedas, unos hechos por los indios, otros comprados en Buenos Aires, por los cuales nos gobernamos en la distribución religiosa”, según escribe el Padre José Cardiel en 1747 (Cardiel, en Furlong 1953: 134). La primera figura de esta mecánica es un indio viejo y ejemplar, el portero, “el cual gobernándose por un reloj que hay siempre en el corredor del primer patio, toca a levantar en invierno a las 5 y en verano a las 4... Toda otra distribución y disciplina religiosa se hace con mucho orden y sosiego”.

Después de este levantarse con el canto del gallo y cuando ya empieza a clarear el nuevo día —hora en la que de esos campos y húmedas selvas paraguayas se desprende una tenue y vivificante neblina, morada de los dioses en el pensar mítico de los Guaraníes—, la iglesia y la casa de los Padres serán el centro adonde concurrirá toda la gente de la Reducción. Primero es el catecismo para todos los de menos de doce años, “y los

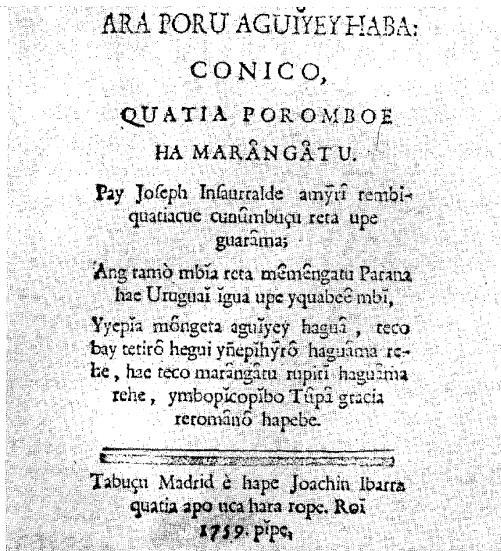
---

\* Publicado en *El barroco paraguayo*, Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1977, pp. 10-14.

- (1) Para la descripción de la vida de las Reducciones usamos sólo tres obras fundamentales, de referencia obligada:  
José Cardiel y su Carta-Relación (1747), ed. por Guillermo Furlong. Buenos Aires 1953.  
José de Escandón S.J. y su Carta a Burriel (1760), ed. por Guillermo Furlong. Buenos Aires 1965.  
José Manuel Peramás, *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires, 1946. El original latino es de 1793.  
Hacen una descripción sintética de la vida de las Reducciones: Pablo Hernández, *Organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 t. Barcelona 1913.  
Guillermo Furlong, *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires, 1962.



41. Reloj de sol, en Santos Cosme y Damián. "Al rayar del día en todo el año oyen misa, y desde la iglesia acuden al trabajo" (Montoya 1892: 197).  
Foto Blanch



42. *Del buen uso del tiempo*. "En estos libros enseña el autor a los indios, cómo pa-  
sar el día íntegro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el  
campo, ora camino de la iglesia o asistiendo a la santa misa..." (Peramás 1946:  
96). Frontispicio de la obra del padre J. Insaurralde, asunceño (1633-1730).  
Ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid.

muchachos a un lado del pórtico y las muchachas al otro, empiezan a decir en voz alta toda la Doctrina Cristiana desde el persignarse..." (Escandón, en Furlong 1965: 88). Para esta convocación se ha tocado en la plaza y por las calles un tamborcito. Y sigue después la misa, cantada o rezada, según días y ocasiones; cuando cantada, "con muy buena música; tal que aun acá en España se reputaría por más que medianamente buena, y allá en aquellas Indias es el **non plus ultra**. En cada pueblo hay una capilla de música, tan completa de voces e instrumentos, que ninguna tendrá, entre chicos y grandes, menos de veinte o 24 músicos, bien diestros todos en la solfa" (Ibid.:89).

Muchachos y muchachas, por grupos de edades, reciben su desayuno en el patio de los Padres, los primeros, y en la plaza, las segundas: "almuerzo caliente que suele ser de maíz cocido o de tripicallo, hígado, bofes y menudos de vaca" (Ibid.: 91).

Viene una media hora después la distribución del trabajo a esta misma muchachada. "Y entonces a son de tamborillo se juntan todos los que ya son capaces de trabajar, y los que tienen oficio se van a sus oficinas, que todas están en un patio grande de la casa del Padre o contiguo a ella, y los demás al son del mismo tambor van como 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 de trabajo, ponen a su santo en un sitio decente, y allí se les hace otra comida para medio día, semejante a la de la mañana, y trabajan como muchachos en los que se les manda hasta cerca de la media tarde. Semejantemente las muchachas..." (Ibid.: 92). De éstas cuenta otro jesuita que se ocupan, entre otras cosas, en la bien divertida tarea de "espantar del campo comunal a los loros y demás aves —que allí se encuentran en bandadas— profiriendo gritos o palmeando con las manos" (Peramás 1946: 71).

En las mismas horas los hombres suelen trabajar en oficios artesanales propios o en las chacras familiares, excepto en algunos días en los que se trabaja en el campo del común. Las mujeres están ocupadas principalmente en el hilado de algodón y en el cuidado de la casa y de sus hijos más pequeños.

A media tarde, de nuevo el catecismo para los niños que están ya de vuelta de su trabajo en el campo o de sus lugares de aprendizaje, y poco después el rezo del rosario para todos los que voluntariamente quieran venir, que son en realidad los más. Los niños y muchachos reciben la cena

del común, los hombres retiran la porción de yerba mate que les distribuyen desde el almacén también común, mientras en algunos días de la semana, las mujeres vienen a buscar las raciones de carne que les corresponden de hasta cuarenta vacas que en un solo día se matan para una sola Reducción.

“Todo se acaba cerca ya de las Ave-Marías, y éstas rezadas, cada cual se recoge a su casa a descansar, o a dormir, y ya cerrada la noche se toca la queda, y empieza la ronda toda la noche en vela para la guarda y quietud del pueblo, y para que cada cual se quede recogido en su casa, sin ir a casa ajena” (Escandón, en Furlong 1965: 93).

El sol está ido y los indios descansan, esperando un nuevo día tan igual al día anterior y tan igual en un pueblo como en otro, que sólo las personas diversas y algún detalle pueden orientar la diferencia.

Están ciertamente los jueves, en que incluso los adultos volvían a entrar en el catecismo; están los sábados, siempre más festivos por estar dedicados a Nuestra Señora, con misa y letanías cantadas, y está el domingo, “día grande”, día de prolongadas ceremonias religiosas en la iglesia y día también de fiesta en la plaza, y de diversión. “Durante los días hábiles cada cual se ocupaba de su trabajo. Los días de descanso se dedicaban a la caza por las selvas y bosques apartados. Es tanta la abundancia de aves y tanta la hermosura de sus variados plumajes, que no puede darse nada más hermoso y vistoso. También cazaban y pescaban, ya que abundan allí los animales de carne sabrosa, y los ríos son verdaderos viveros de peces. Según Miguel Marimón (un jesuita mallorquín que estuvo de misionero por aquellas regiones paraguayas) se dan allí ciento tres géneros de aves, cuarenta y cinco de cuadrúpedos y cuarenta de peces... En los días festivos, después del oficio de la tarde, hacían los hombres un simulacro de guerra en la plaza, lanzando flechas a un blanco. Son tan diestros en este arte que, ora persigan una fiera en su carrera, o a una ave en su vuelo, casi nunca yerran el tiro. Solían también jugar a la pelota, la cual, aunque de goma maciza, era tan liviana y ligera que, una vez recibido el impulso, seguía dando botes por un buen espacio, sin pararse, y repitiendo los saltos al rebotar por su propio peso. Los guaraníes no lanzan la pelota con la mano, como nosotros, sino con la parte superior del pie descalzo, enviándola y devolviéndola con gran ligereza y precisión” (Peramás 1946: 93).

Semana Santa, la fiesta del Corpus y la fiesta del santo del pueblo, eran la ocasión de bien formadas procesiones, de músicas y cantos, de danzas, de representaciones a modo de autos sacramentales y de graciosos entremeses.

“Su procesión del Corpus puede infundir devoción y respeto a cualquiera. Tres o cuatro días antes se alza mano de todo otro trabajo, y se emplean los hombres en adornar la plaza, que en cualquier pueblo es tan grande o mayor que ésta 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, que es todo una pobreza; pero todo lo sacan para adorno del camino del Señor. Hasta sus sacos de maíz, legumbres y otros bastimentos... A las cuatro esquinas de la plaza forman cuatro altares, nada ricos, pero muy aseados y bastante-mente vistosos y decentes para poner allí al Señor cuando allí llegue. Cuantos pájaros y animales particulares cogen aquellos días en el campo los llevan vivos o muertos a la plaza para ponerlos en su ramada, y aun al pie de sus cuatro altares” (Escandón, en Furlong 1965: 99-100).

Ciertamente esta ordenada vida reduccional se ve entrecortada por tres acontecimientos para los que no hay reloj ni calendario: nacimiento, casamiento y muerte, pero aun los bautismos, las bodas y los entierros se realizan programadamente. Los bautismos, generalmente después de la misa del domingo; las bodas en determinadas fechas y entonces suelen casarse 15, 20 y más parejas en un solo día, siendo el marido de unos diecisiete años y la mujer de quince. El entierro, cuando ocurre, se lleva a cabo como última ceremonia del día, al atardecer, lo traen hasta la iglesia, hay rezos y cantos de los músicos, pero también “desentonados” lamentos de indias viejas —antigua costumbre que muchos años de misión no han podido desarraigar— y en los que lloran y elogian al difunto por lo que ha sido y ha hecho o al menos por lo que hubiera podido hacer y hubiera podido ser, de haber seguido viviendo.

Un libro fue escrito en guaraní: *Ara porú aguiyey hába* (“del uso perfecto del tiempo”), y en él “enseña el autor a los indios, punto por punto, cómo pasar el día íntegro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, ora camino a la iglesia o asistiendo a la Santa Misa, ora recitando el Santo Rosario o haciendo cualquier otra cosa” (Peramás 1946: 96).

En verdad, en los misioneros que relatan la vida en las Reducciones, aparece siempre esta estereotipada repetición de actividades y movimientos, que no sólo se extiende y cubre toda el área y todos los pueblos de las Misiones, sino todo el tiempo que duró lo que se ha dado en llamar el “santo experimento”. “Muy desde el principio de su reducción y conversión a vida política y cristiana los impusieron los Padres en la diaria distribución, que uniformemente se guarda hoy día en todos los 30 pueblos,



desde la mañana a la noche, sin que en tal distribución haya diferencia alguna entre pueblo y pueblo" (Escandón, en Furlong 1965: 87).

### Reducción a vida política y humana

Tan uniforme e invariable es la vida descrita y el tiempo corre tan sobre sí mismo que se tiene la impresión que la historia, una historia lineal no entra en las Reducciones. Hay, sí, una historia externa en que las Reducciones son objeto de ataques de bandeirantes paulistas, son afectadas por tratados políticos entre las coronas de España y Portugal, son motivo de controversias jurídico-religiosas, mientras que ellas llegan a intervenir en acciones armadas, ya sea para defenderse a sí mismas, ya para ir a defender lo que fiel y lealmente se piensa son los intereses militares y políticos del Rey de España; recuérdese que las Reducciones ocupan un área de gran significación y vienen a constituir por sí mismas una "frontera" a la expansión portuguesa.

De todos modos, estos contactos y salidas hacia la historia colonial del Río de la Plata, parecen no haber sido nunca internalizadas en la programada vida reduccional, aunque por otra parte no se debe pensar que la experiencia de vida reduccional haya aparecido desde la primera mañana, implantada desde el primer día como modelo acabado; la vida en las Reducciones —y más a medida que se presenta como absolutamente normalizada— se fue haciendo de hecho año a año, pueblo por pueblo.

Los misioneros jesuitas de la última época anterior a la expulsión gustan de presentar la ordenada vida reduccional como un todo, prácticamente sin etapas ni tanteos. Es cierto también que en la mente del primer Provincial del Paraguay jesuítico, el Padre Diego de Torres Bollo, hay una proyección bastante clara de lo que debe ser una Reducción. Para él, como se desprende de las dos "Instrucciones" (cf. Hernández 1913, I: 580-89) que diera a los misioneros que iban a fundar las Reducciones (1609 y 1610), éstas deben ser un lugar en el que el cristianismo sea posible no sólo religiosamente, sino incluso social, política y económicamente hablando. Desde el emplazamiento y el ordenamiento urbanístico de la planta de los pueblos hasta el hacer la "doctrina" y las ceremonias religiosas, pasando por el alejamiento, prudente, pero también firme, de los españoles —"para que no entren en el pueblo y no hagan agravio a los indios"—, así como la organización del sistema productivo —agricultura, ganadería, y trabajos artesanales—, todo converge a "reducir a los indios a poblaciones grandes y a vida política y humana". Como se entiende esta vida política y humana es lo que los jesuitas, siguiendo en mucho los modelos prescritos por las *Leyes de Indias* —y pudiéndolo hacer porque



43. Libro de bautismos de Santa Rosa. "Tengan libros den hacer catálogo general de toda la gente por su ra instrucción del provincial, padre Diego de Torres Véase en el Apéndice Núm. 40, 14).  
Foto Blanch



44. La Anunciación, en Santa Rosa. "No parece sino que es inmata en aquella gente la piedad" (Escandón, en Furlong 1965: 105).  
Foto Blanch



ros del Bautismo y Casamientos... y en el mismo libro pue-  
r sus parcialidades, caciques, marido, mujer é hijos" (Prime-  
Torres. Para el Guayrá, 1609, en Hernández 1913, I 583.



están relativamente alejados de las presiones coloniales inmediatas— irán poniendo en práctica día a día, fundación por fundación, aprovechando algunas intuiciones exitosas en el modo de tratar a los indios guaraníes y aportando buen espíritu cristiano y sacrificio, sin dejar de lado tampoco una comprensión perspicaz de lo que es la política y la sociedad de la época. Es así como casi sin sentir, cristaliza una forma que los mismos misioneros presentaron siempre como típica y que alguno de ellos llegará a comparar con la utópica república de Platón, ahora ya no ideal y proyectada, sino concreta y realizada.

La trayectoria que haya seguido la vida ordinaria en las Reducciones hasta llegar al “uso perfecto del tiempo”, y cuales hayan sido sus condiciones de posibilidad, es un aspecto de la cuestión que ha quedado frecuentemente en la penumbra, debido en gran parte a que la documentación de la época releva casi exclusivamente la experiencia ya conseguida y los éxitos alcanzados, mientras los historiadores y “filósofos” que comentaron dicha vida estaban como ofuscados por la perfección de este “cristianismo feliz”, esta bien ordenada república, esta gran racionalidad en que se convirtió la “barbarie” anterior; pero unos y otros olvidaban tanto el punto de partida como las etapas del proceso.

¿Qué ha ocurrido para que la libertad de la selva se convierta en una vida según reloj, el “salvajismo” en idealidad platónica, el paganismo en reedición de la comunidad de la primitiva iglesia?

Nuestra explicación sería la siguiente. La Reducción ideal pensada por los políticos “civilizadores” de las *Leyes de Indias*, y por los misioneros humanistas, encontraba entre los mismos Guaraníes precoloniales, es decir entre los indios “primitivos, bárbaros y paganos”, una doble base religiosa y racional, que los primeros jesuitas auscultaron y aprovecharon para su proyecto —al menos implícitamente—, pero que los posteriores dejaron de considerar. La Reducción jesuítica de los Guaraníes no tiene éxito a pesar de lo que eran los Guaraníes, sino precisamente por lo que eran estos Guaraníes. Así a la Reducción de los Guaraníes hay que darle no tanto el sentido de substituir una cosa por otra, cuanto la de mudar una cosa en otra.

Ha habido por parte del misionero, aunque no sea más que inconscientemente y por la vía de la comprensión intuitiva de las estructuras fundamentales del modo de ser guaraní, un aprovechamiento extraordinario de la realidad social y político-religiosa de los Guaraníes. Y ahí está en gran parte “la clave” del éxito sociológico de las Reducciones jesuíticas de Guaraníes en el Paraguay.

Los Guaraníes se han reducido a vida "política y humana" con relativa facilidad porque su comunidad precolonial era ya una sociedad impregnada de una peculiar lógica socio-religiosa, un pensamiento altamente simbólico y bien estructurado y una religión que vivía en su amplio e intenso ritual, el sacramento de la vida perfecta en la "tierra sin males" hacia la cual la comunidad guaraní, a veces incluso con marchas y traslados físicos, está en continua búsqueda.

Son tres los pilares principales sobre los que se basa la vida en la Reducción: casas iguales en que se albergan las familias todavía agrupadas por cacicazgos, una agricultura comunitariamente realizada y un aprovechamiento en común de los productos tanto agrícolas como ganaderos, y por fin una religión cristiana presentada de tal forma que llega a ritualizar todas las actividades del día y ofrece una extensa e intensa ceremonialidad. Ahora bien, todo ello mantiene analogías extraordinarias con los aspectos fundamentales de la cultura guaraní, de tal manera que, para los Guaraníes, tal vez más que cambios, las Reducciones sólo presentan aparentes modificaciones y mudanzas.

Los misioneros, sobre todo los fundadores, captaron muy bien que "toda esta nación es muy inclinada a religión verdadera o falsa y es propensión suya obedecer a título de religión" (Barzana, en Furlong 1968: 93). Y al final de la vida reduccional, en la época previa a la expulsión de los jesuitas (1767-68), todavía se repite que "no parece sino que es innata en aquella gente la piedad y veneración a todas las cosas sagradas, funciones y ceremonias de la Iglesia" (Escandón, en Furlong 1965: 105).

La vida en la Reducción ha mantenido una socialización ritualizada que perfecciona el uso del tiempo y le da sentido. El mérito de esta utópica realidad proviene principalmente de los mismos Guaraníes, y en segundo término de los jesuitas en la medida en que no destruyeron ni la comunidad ni la sacramentalidad de la gente guaraní, sino que con amor cristiano y fe le dieron una forma de actualidad histórica muy adecuada para aquellos tiempos de Colonia.

## LAS SIETE EXPULSIONES \*

El destierro y la expulsión de los jesuitas del Paraguay, al menos de la ciudad de Asunción, se ha repetido con tanta frecuencia que casi se le puede considerar una tradición. Dicen que la historia se repite; sería más exacto decir que la historia continúa.

Estos destierros se cuentan en número de siete. En estas notas haremos simplemente la reseña de los años y algunas circunstancias que motivaron y acompañaron dichas expulsiones. Que no se nos tome a mal la actualidad de esas historias; en realidad la imaginación de los hombres es muy limitada, y para qué inventar nuevas razones cuando las antiguas ya sirven con suficiencia; y así recurre una y otra vez a los mismos métodos.

### La primera: 1612

“Cuatro veces nos han desterrado de esta Gobernación —dice el Padre José Cardiel en una carta de 1747—. La 1ª muy a los principios, porque predicaban nuestros Padres contra el servicio personal de los indios, pues salían los españoles de mano armada a cazarlos como a fieras, estando de paz, y los hacían sus esclavos, cosa vedada de Dios, del Papa y del Rey” (Furlong 1953 a: 120).

Don Francisco de Alfaro publicaba el 11 de octubre de 1611 unas Ordenanzas, contra el servicio personal de los indios y en favor de su libertad. No era ningún secreto que los jesuitas apoyaban plenamente estas Ordenanzas, tanto en público —en sermones— como en privado gravando las conciencias de quienes tuvieran indios “esclavos” en sus casas. La reacción no se hizo esperar. Los vecinos de Asunción la emprendieron contra los jesuitas.

“Llegó a tal punto la persecución que no sólo nos han negado las acostumbradas limosnas, sino que hasta han prohibido que nos vendieran lo necesario en el mercado público... Con los españoles no tenemos que ver ninguno de nuestros cuatro sacerdotes, porque están completamente

---

\* Publicado en Acción 29 (Asunción 1976) pp. 24-30.



45. San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, en San Ignacio Guasú: "Y en el altar principal pongan imágenes de nuestros BB. Padres Ignacio y Javier..." (Instrucción del padre Diego de Torres, 1609, en Hernández 1913, I: 581. Véase en el Apéndice Núm. 40, 3).

Foto Blanch

hostiles a nosotros a causa de la esclavitud de los indios, practicada injustamente por ellos. Un coadjutor tan sólo enseña a los chicos a leer, escribir y también cantar; siendo éstos hijos de aquellos españoles, retribuimos de este modo lo que contra nosotros hacen ellos... Nuestros predicadores incesantemente reprendieron desde el púlpito a los ciudadanos por no obedecer ellos a las leyes reales referentes a la libertad de los indios, y en consecuencia de esto de tal modo se exasperaron los ánimos de los ciudadanos contra los nuestros que todos tenían que refugiarse en una vecina casa de campo..." (CA I: 271-3; cf. Astrain 1913, IV: 663-64)

Tratar con los jesuitas e ir a hablar con ellos se tenía que hacer en la clandestinidad.

"Nadie había que quisiese acudir a nuestra casa, unos de temor de los otros por no ser aborrecidos, y una persona grave que vino una vez a casa, entró por la iglesia como quien iba a rezar y no quiso salir por la portería, porque no se atrevía a salir por allí en público, por temor de los demás del pueblo; a esto se añadió el negarnos el comercio y venta de las cosas necesarias..." (CA I: 151).

El Beato Roque González de Santa Cruz, en carta a su hermano, analiza las causas de este primer destierro en términos muy claros:

"No es de ayer sino muy antiguo a esos señores encomendadores y soldados el quejarse... levantando grandes contradicciones contra la Compañía con mucha honra y gloria de los que la han padecido, por ser causa tan justa como volver por los indios, y por la justicia que tenían y tienen de ser libres de la dura esclavitud y servidumbre del servicio personal; los de la Compañía apoyaron que los indios fuesen libres de la servidumbre en que estaban y como esto lo confirmase la real Audiencia (no obstante la apelación) y los indios fuesen entendiendo la libertad..., temieron los encomendadores que por esta causa les habíamos de ser graves daños... Y que las causas hayan sido las que he dicho, fuera de que me consta claramente, me lo escribió un encomendero de la Asunción que me hacía y hace mucha caridad, diciendo que si mudáramos de dictámenes en materia de tasa y tributos, se holgaran los encomenderos de que estuviéramos aquí y de darnos lo necesario; de donde verá Vm. señor General el fundamento que tienen las quejas y en que estribaba el esfuerzo que hicieron los vecinos por echarnos de aquí" (Blanco 1929: 540, 542).

Este es el tono en que escribe el hermano jesuita al otro su hermano el General.



Algo sosegado el ambiente, los jesuitas volvieron a Asunción. Unos años después el Padre Marciel de Lorenzana, el que había sido el fundador del pueblo de San Ignacio Guasú, recordaba el episodio:

**“Se levantó el mundo contra nosotros; convirtieron el amor que nos tenían en odio...; deseaban que nos fuésemos; no nos querían dar de comer, aún por nuestro dinero; no nos querían oír en el púlpito, ni aún en particular; cargábanos de maldiciones; ... pero ha sido el Señor servido que la verdad haya prevalecido en parte... aunque nunca faltan tragos que pasar” (1).**

De hecho, ya en 1617 la tormenta parece haber pasado:

**“Como destruidores de su república nos deseaban ver fuera de ella (por este negro servicio personal) y en esto habían conspirado contra nosotros... pero ya por la bondad de Dios los cabildos nos aman y acuden a nuestra iglesia, la cual también frecuenta el pueblo...; todos desean confesarse en casa” (CA II: 124).**

### **La segunda: 1649**

Acababa de morir el gobernador del Paraguay, don Diego de Escobar Osorio, y el obispo Don Bernardino de Cárdenas había asumido el gobierno civil y militar de la Provincia.

Por aquellos años Portugal soñaba con anexarse todo el Río de la Plata y los ataques paulistas ya se hacían sentir sobre la región paraguaya del Itatín, donde estaban Misiones jesuíticas de Guaraníes. El gobernador Escobar Osorio, con una miopía que se ha repetido en no pocos gobernantes del Paraguay, hace suya la tesis portuguesa, y hasta se ofrece, si la oposición **“la causan algunas personas particulares (es decir los jesuitas)”**, a castigarlos. Los encomenderos de Asunción estaban sobre todo interesados en tener unos cuantos indios más en sus chacras, y pensaban era más provechoso expulsar a los jesuitas que a los **“amigos”** portugueses, aunque éstos se anexaran todo el Itatín, región al norte del río Apa (Mörner 1968: 66, 189).

Cuando el obispo Cárdenas asumió el gobierno en febrero de 1649 aprovechó la ocasión para satisfacer la antipatía personal que contra ellos

(1) Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires 6 (1906), p. 111. Véase también sobre la reacción de los encomenderos de Asunción a las ordenanzas de Alfaro; Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, tomo II, Buenos Aires, 1967, pp. 471-73; y Meliá, B., *“Textos sociales de la primitiva Iglesia Paraguaya”* II, *Acción* 3 (Asunción 1969 b: 4-9).

tenía desde que éstos no habían aceptado su consagración episcopal como ilícita e ilegítima, y así, el 7 de marzo de 1649, una multitud instigada por el obispo Cárdenas atacaba el Colegio de los jesuitas, allanaba las habitaciones de los Padres, los jesuitas eran llevados a canoas ya preparadas de antemano y eran echados “río abajo”, hasta Corrientes.

“Del odio que tienen a los Padres de la Compañía, la causa es de tener entendido y estar persuadidos que por ellos están privados de las encomiendas y servicio personal que pudieran tener para sus chacras y haciendas en los indios del Paraná, raíz y origen de la aversión que les tienen y tendrán perpetuamente”, dirá unos años después Juan Blázquez de Valverde, en su información al Rey acerca del período del obispo Cárdenas (Asunción, 20 de diciembre de 1656). (Pastells 1912, II: 433-34).

Los partidarios del Obispo, aunque probablemente sin su expreso consentimiento, se apoderaron del ganado existente en las estancias del Colegio; “muchos de ellos, sin duda, habían intervenido en la acción emprendida por el obispo con la sola esperanza de obtener el botín” (Mörner 1968: 66). En las habitaciones de los Padres no habían encontrado nada de valor que pudiera excitar la codicia aún de la gente pobre; se repartieron con todo algunos muebles (Charlevoix 1779: 177).

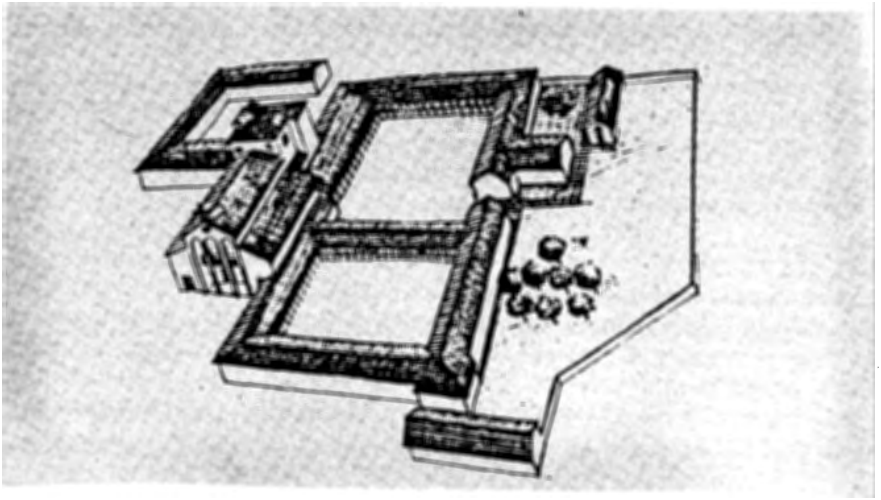
El 5 de octubre del mismo año 1649 entró en Asunción el nuevo gobernador, Sebastián de León y Zárate y poco después el obispo tenía que abandonar la ciudad, medida severa que el Rey no aprobó (Bruno 1968, III: 332-34).

Los jesuitas fueron restablecidos en su Colegio en 1650. Lo que se había hurtado durante el tumulto no se volvió a recuperar, pero se restauró pronto lo que había sido dañado.

#### La tercera: 1724

El 7 de agosto de 1724, José de Antequera y Castro y los Regidores convocados a Junta, “resolvieron que los Padres de la Compañía debían ser expulsados por alborotadores y perturbadores de la quietud pública, autores y fomentadores de la guerra injusta que venía a hacer a la provincia el coronel don Baltasar García” (Lozano 1905, I: 148; cf. Astrain 1925, VII: 526-27). (2).

(2) La revisión crítica del caso Antequera es objeto de recientes trabajos como el de James Schofield Saeger. “Institutional Rivalries, Jurisdictional Disputes, and Vested Interests in the Viceroyalty of Perú: José de Antequera and the Rebellion of Paraguay”, *The Americas* XXXII, 1 (Washington 1975), pp. 99-116.



46. El Colegio de la Compañía de Jesús, en Asunción. “Del odio que tienen a los Padres de la Compañía, la causa es de tener entendido y estar persuadidos que por ellos están privados de las encomiendas y servicio personal” (Pastells II: 433). Croquis formado sobre el plano de Julio Ramón de César a fines del siglo XVIII (reconstrucción del Arq. Alexander. Dib.: A. Yegros. cf. Ramón Gutiérrez, *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay, 1537-1911*. Resistencia, 1978: 240).



47. Una de las expulsiones de los jesuitas de Asunción. “Resolvieron que los Padres de la Compañía debían ser expulsados por alborotadores y perturbadores...” (Lozano 1905, I: 148). Grabado del siglo XVIII, en Charlevoix 1756, II: 3.

En efecto, García Ros había reclutado a 2.000 indios Guaraníes de las Misiones jesuíticas, con la intención de tomar Asunción por la fuerza, si necesario fuera; prender a Antequera y enviarlo a Lima según lo mandaba el Virrey. La expulsión de los jesuitas del Colegio de Asunción era la represalia que no se hizo esperar.

Se les mandó que salieran en el término de tres horas. Los jesuitas objetaron primero esta medida como contraria a las leyes; después intentaron dialogar con el mismo Antequera quien dijo que obraba forzado por el Cabildo y, aunque él personalmente lo sentía hasta las lágrimas, nada podía hacer; al fin, tuvieron que salir los jesuitas, a pie y con sólo el breviario en las manos (Lozano 1905, I: 150-52). Eran las cinco de la tarde.

“Albergáronse aquella noche los desterrados jesuitas en una casa de campo bien incómoda y falta de todo, pues aún la luz anduvo tan escasa, que para rezar las vísperas que a alguno le faltaban, por no haberle dado tiempo la tropelía de las cosas... no tuvieron otra que la de una mala lamparilla de sebo, que les trajo una india compasiva” (Ibid.: 155).

Una granja de los jesuitas fue saqueada. Y dice el historiador Lozano: “Estoy en persuasión de que nada de esto mandó Antequera, pero es cierto que o por complacerle, o por saciar su codicia, lo ejecutaron los Antequeristas” (Ibid.)

Corrió el rumor de que en la casa del doctor Juan Manuel Cervín se habían ocultado armas, pólvora y balas. La casa fue allanada, “sin perdonar el más retirado retrete... pero nunca se hallaron los fabulosos pertrechos” (Ibid.: 156). Una señora que se atrevía a decir que “los verdaderos traidores y enemigos de la patria eran ellos (los antequeristas)”, vio su casa asaltada (Ibid.: 161).

Es bastante interesante el dato de que no hubo forma de conseguir por escrito el testimonio de los autos provistos para la expulsión, a pesar de que Antequera había hecho repetidas promesas y empeñado su palabra de que les darían dicho testimonio. El Rector del Colegio de los jesuitas era entonces el famoso lingüista Padre Pablo Restivo, que ha dejado escritos varias gramáticas y diccionarios de la lengua guaraní y fue editor de los “Sermones y Exemplos en lengua guaraní” de Nicolás Yapuguay.

El Padre Restivo se queja amargamente “respecto de no haberseme querido dar testimonio de dichos tres autos, que pedí desde luego, y no

**llevar instrumento alguno por donde conste jurídicamente dicha expulsión” (Ibid.: 166).**

Al cabo de cuatro años, el 18 de febrero de 1728, entraban de nuevo en Asunción los jesuitas. Por entonces Antequera había tenido que abandonar la ciudad, en 1725, y se encontraba en las cárceles de Lima esperando sentencia.

El obispo fray José de Palos interpreta las acciones de Antequera en estos términos:

“Fue engañando a muchos del Cabildo, a los militares y a los de los pueblos, prometiéndoles que conseguiría que los indios de los siete pueblos que están a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús, les sirviesen de esclavos, encomendándolos a los vecinos de esta ciudad, y que en cuanto al gobierno espiritual se entregarían a los clérigos seculares”; y en realidad los ánimos estaban dispuestos a oír tales propuestas “por el desafecto grande que han heredado de sus progenitores contra la Compañía”, siempre por razón del servicio personal (Citado por Bruno 1968, IV: 206).

#### **La cuarta: 1732**

Entre las doce y la una de la tarde del 19 de febrero de 1732, el Colegio de los jesuitas de Asunción era de nuevo asaltado, y los jesuitas echados. El obispo fray José de Palos no sólo no mandó a los jesuitas que salieran, como querían los Comuneros, sino que dió consejo a los Padres del Colegio “que no saliesen de él, menos que a rempujones les echasen fuera; como lo hicieron” (Ibid.: 222-23).

Antes de ejecutarse la expulsión había habido tratativas, de las que deja constancia el obispo en un testimonio del día siguiente, 20 de febrero:

“Llegaron a nuestra sala episcopal los tres Prelados de las tres religiones (el franciscano, el dominico y el mercedario)... proponiéndonos venir del Común a suplicarnos no intentásemos defender la extracción de los Padres, pasando el entredicho con que teníamos conminado, por preponderar más el sosiego universal de la Provincia, que la detención y residencia de los Padres en ella... por parecerles que de dos males... se debía elegir el menor; cual juzgaban la salida y expulsión de dichos Padres. A que les respondimos tener por superior mal contravenir a los superiores mandatos..., por lo cual estábamos dispuestos a perder mil vidas que tuviéramos” (Lozano 1905, II: 145).

Comentará después un historiador acerca de este punto:

“He aquí un ejemplo de esta política tortuosa que seguirán después no pocas veces los impíos, empeñándose en expulsar a los jesuitas por mano de la autoridad eclesiástica, diciendo que así conviene para la paz de la Iglesia” (Astrain 1925, VII: 584).

Como en otras expulsiones, además de derribar las puertas de entrada, no faltaron quienes “abrieron por la fuerza las despensas en que se guardaban las provisiones, quebrantando o arrancando las cerraduras, y robando cuanto tenía el colegio” (Lozano 1905, II: 151).

Los jesuitas salieron del Colegio entre un tropel de dos mil y quinientos hombres, y sin saber su destino; hasta que vieron que se enemaban a San Lorenzo, donde hicieron alto (Ibid.)

Según un historiador moderno, “la Provincia del Paraguay seguía pobre y aislada del mundo y las rebeliones comuneras (1722-35) reflejaron en parte la frustración debida a este estado de cosas... De lo que no se puede dudar es del fuerte contenido económico del conflicto entre los paraguayos y los jesuitas expresado externamente en la rebeldía comunera” (Mörner 1968: 127).

El Padre Sebastián de San Martín comenta unos años después:

“Esta tierra nos quiere como el dolor de tripas y en este siglo nos han echado ya dos veces” (Citado Ibid.).

Es paradójico que las doctrinas populares en que se apoyaban ideológicamente los Comuneros eran en gran parte de inspiración jesuita (Suárez, Mariana...) (Ibid.: 226).

Volvieron los jesuitas a Asunción el 10 de octubre de 1735, después que el gobernador de Buenos Aires, don Bruno de Zabala, derrotó a los Comuneros.

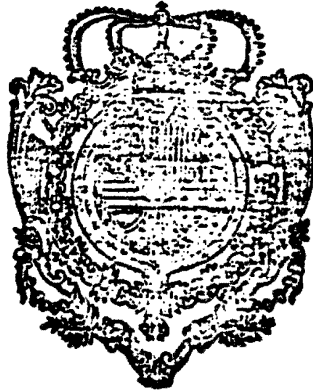
#### La quinta: 1767

Fue ésta la expulsión grande, decretada por el rey Carlos III, y que alcanzó no sólo a los jesuitas de Asunción, sino a los de todos los dominios españoles. El Real Decreto se firmó en el Pardo, el 27 de febrero de 1767 y en él se dan como causas el “mantener en subordinación, tranquilidad y justicia a mis pueblos, y otras urgentes, justas y necesarias que reservo en mi real ánimo” (Bruno 1968, VI: 65).

✠ 217.

PRAGMATICA  
SANCION  
DE SU Magestad  
EN FUERZA DE LEY

PARA EL ESTRANIAMIENTO DE ESTOS  
Reynos à los Regulares de la Compañia, ocupacion  
de sus Temporalidades, y prohibicion de su restableci-  
miento en tiempo alguno, con las demás pre-  
caciones que expresa.



Año

1767

EN ZARAGOZA.

En la Imprenta del Rey nuestro Señor.

48. Decreto del rey Carlos III, expulsando a los jesuitas de todos los dominios de la corona española, el 27 de febrero de 1767. De hecho, los Padres de las reducciones sólo saldrían en 1768.

El modo como se ejecutó en el Paraguay este decreto fue en realidad más suave que en todas las otras expulsiones anteriores. Había en el Colegio de Asunción 16 jesuitas, y el 30 de julio, el gobernador Carlos Morphy, a las cuatro de la mañana, llamó a la puerta, convocó a los Padres, les tomó "los nombres, patria, grado y oficio" y les intimó el decreto. El mismo Gobernador era muy amigo de los jesuitas, pero no tuvo más remedio que actuar "por orden superior". Los jesuitas entregaron todas las llaves y quedaron reclusos en algunas habitaciones y escoltados por soldados, quedando como prisioneros en su misma casa hasta que al cabo de 22 días llegó una embarcación que los llevó de nuevo río abajo hacia Buenos Aires y de ahí a Europa. Esta vez, tanto las autoridades como el pueblo de Asunción sintieron tener que ejecutar órdenes reales que no compartían. Se tuvo que leer un bando a los vecinos con orden de "callar, pena de la vida, en asuntos de jesuitas" (Ibid.: 85), intentándose de este modo acallar la opinión pública.

Los misioneros de las Reducciones no pudieron abandonar los pueblos de los indios tan prontamente ya que era necesario encontrar antes quienes les substituyeran en sus trabajos. Los jesuitas no sólo no opusieron resistencia, sino que prepararon el levo con la mayor quietud, y se fueron yendo en embarcaciones que por el río Paraná y el río Uruguay los llevaban a Buenos Aires. El 22 de agosto de 1768 no quedaba ningún jesuita en las Misiones de Guaraníes. El 8 de diciembre salían de Buenos Aires; algunos fallecieron durante la travesía, otros, los sobrevivientes, se quedaron por las ciudades europeas relegados e inutilizados en la plenitud de sus vidas, aunque no faltaron quienes se dedicaron a escribir y dejaron libros, que sobre todo en lo que respecta a lingüística y antropología, se pueden considerar como precursores y fundamentales en las nuevas ciencias del hombre. Dobrizhoffer, Sánchez Labrador, Jolís, Camaño, Peramás, Cardiel, autores rigurosamente indispensables para la etnohistoria paraguaya, fueron expulsados en aquella ocasión.

La magnífica y rica biblioteca del Colegio, la mejor sin duda de todo el Paraguay, a pesar del inventario que de ella se hizo, poco a poco quedó dispersa y perdida.

Pero los que más sufrieron fueron los Pueblos de Guaraníes, muy pronto despoblados y empobrecidos, por la depredación y el nuevo sistema económico que en ellos se quiso instaurar (White 1975: 417-433).

La Compañía de Jesús fue después suprimida (1773); sólo fue restaurada en 1804, y no volvió al Paraguay —ya República independiente— hasta 1843.



### La sexta: 1846

Un jesuita, el Padre Domingo Solanellas, estando de paso por Asunción, en tiempos del doctor Francia, fue intimado de salir de la ciudad cuanto antes.

En 1843, durante el gobierno de Don Carlos Antonio López, ya estuvieron los jesuitas en Asunción, pero el restablecimiento de la Compañía en el Paraguay se hace propiamente en 1844, cuando el Sr. Presidente les designa una casa a los jesuitas y se funda el Instituto de Moral Universal y Matemáticas, donde estudió el joven Francisco Solano López. El futuro Mariscal siempre guardó gran afecto para con su antiguo profesor de matemáticas (Parola 1973: 28-43).

Pronto, sin embargo, se hizo patente que los jesuitas no podían permanecer con lealtad en el Paraguay pues existía un decreto por el que se hacía saber que "en el Paraguay ni hay, ni se permite comunidad religiosa".

Según el Padre Bernardo Parés, superior entonces de los jesuitas en Asunción, el gobierno deseaba su permanencia, que se encargaran de los estudios, que se les ofrecería casa y subsistencia, pero "que no habíamos de reconocer superioridad fuera de la República, y dentro, sólo la que se recibiese de la autoridad del Gobierno. Yo me resolvía con esto a abandonar el terreno... y a un pueblo digno de mejor suerte. Con sentimiento universal de toda la ciudad (y puedo asegurar que ni entre los empleados del Gobierno ha habido persona que no reprobese en su corazón la conducta del Presidente con nosotros) el 23 de febrero (1846) salí no sin derramar lágrimas, de la Asunción con dirección a Corrientes" (Ibid.: 605) (3).

Esta, más que una expulsión, como se ve, fue un autoexilio dadas las condiciones totalitarias que se les quería imponer a los jesuitas.

Del mismo Padre Bernardo Parés es el bosquejo de la figura del Presidente don Carlos Antonio López:

"Ahora que se han declarado propiedad del Estado los hierbales y las maderas, se puede decir que el Presidente es la única autoridad y el único comerciante... Digo ser la única autoridad, porque en el Paraguay

(3) Se transcribe "in extenso" la carta del P. Parés fechada en Montevideo, a 29 de junio de 1846, según el original que se conserva en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI).

no hay representación nacional, ni más ley que la voluntad del Presidente. El Pueblo... dócil y pacífico por carácter se acostumbró durante la Dictadura al Terror y esclavitud y sin haber cesado todavía aquel estado, se hallan ahora en una especie de pupilaje. Tal es el modo como dependen del Gobierno las personas y haciendas. El Presidente se creó la presidencia por diez años: no es sanguinario, pero es hombre déspota y soberbio, y no sufre la menor contradicción, ni hay quien pueda hacérsela... Por conversaciones particulares que he tenido con el Presidente he formado juicio de que está convencido de que el Pueblo es en medio de la ignorancia y corrupción de costumbres, sólidamente católico, y que sólo la religión católica y los medios con que se sostiene la devoción y la piedad de los fieles, podrán impedir que entren tan pronto el espíritu de revolución y libertinaje, que tiene tan revueltos todos los estados vecinos... Ha decretado últimamente que nadie será molestado por opiniones religiosas. Creo no obstante, que continuará poniendo obstáculos a la entrada y trato de los extranjeros, pues sólo así puede sostener su sistema de gobierno" (Ibid.: 606-07).

Es interesante que en el breve tiempo en que estuvo en el Paraguay, el Padre Parés se dedicó intensamente al guaraní, ya que dejó un manuscrito que lleva por título: "Vocabulario Guaraní-Castellano", por el Padre Bernardo Parés, S.J., en base del Tesoro del Padre Montoya, con las locuciones modernas. Asunción 1848 (?) (4).

Los jesuitas volvieron a Asunción y al Paraguay en 1927.

#### La séptima: 1969

Esta expulsión tiene algunas características especiales. No se expulsa a los jesuitas, sino algunos jesuitas, y no de una vez tampoco, sino de uno a uno. Pero se repite una característica que ya se había dado en la cuarta: se desea que sea la misma autoridad eclesiástica la que "expulse" (o cambie de destino) a los sujetos que presentan problema.

Como es difícil hacer "historia" a tan poca distancia de los acontecimientos —aunque de seguro en Roma ya hay documentación más que abundante sobre este punto, lo que hará la fruición de futuros historiadores de ese momento paraguayo—, no haremos más que una escueta crónica de sucesos.

(4) Este manuscrito de 446 páginas, se conserva en el Archivo del Colegio del Salvador de Buenos Aires.

El 22 de octubre de 1969, el Padre Francisco de Paula Oliva fue llevado de su casa a la Policía Central y de allí, a través del río, a Clorinda. Por la tarde del mismo día, después de una manifestación a su favor, grupos de civiles armados invadieron el predio del Colegio de Cristo Rey y apalearon a tres sacerdotes jesuitas.

El 5 de mayo de 1972, el Padre Luis Caravias, fue llevado de un rancho en Piribebuy donde vivía y conducido, a través del puente internacional San Ignacio de Loyola, a Clorinda.

El 13 de enero de 1976, un decreto del Poder Ejecutivo declara la intervención del Colegio jesuita de Cristo Rey, sobre la base de denuncias acerca de la "formación de grupos con el objetivo de estudiar y poner en práctica doctrinas que hacen la apología del odio y de la violencia, como así mismo la comisión de hechos atentatorios de la moral y las buenas costumbres". Oficiosamente el Gobierno hace saber que "desea" que diez jesuitas sean trasladados por sus mismos superiores regulares fuera del Paraguay.

El 8 de abril es allanado el Colegio de Cristo Rey, tanto las dependencias de la Comunidad jesuítica, como las instalaciones del Colegio a pesar de que sigue intervenido por el Estado. Era la una de la tarde. Poco después, es allanada la casa donde reside otra comunidad de jesuitas, en la calle Cruz del Chaco. El allanamiento en ambos lugares da ocasión para que estas mismas "fuerzas del orden" cometan una serie de hurtos: lapiceras, relojes, y unos cincuenta mil guaraníes. El Padre José Miguel Munárriz es arrestado, y permanecerá en las dependencias policiales hasta el lunes de Pascua, 19 de abril.

El 21 de abril, el Padre José Ortega, vicario en la parroquia rural del pueblo de Santa Rosa de Misiones, es llevado por la policía y obligado a salir, a través del río, hacia Argentina.

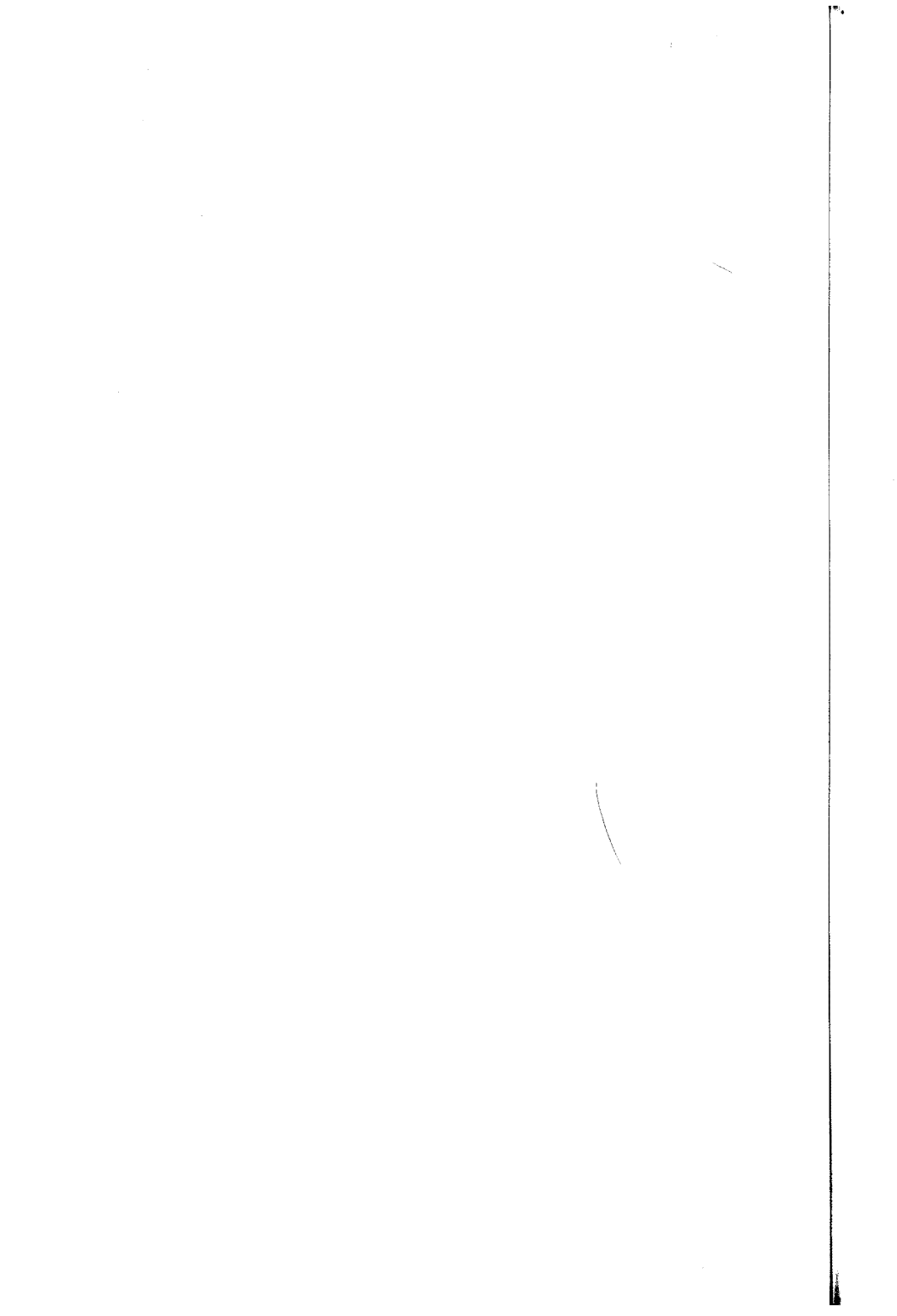
El 22 de abril, el Padre José M. Munárriz y el Padre José Oriol Gelpi, tienen que salir "por deseos de las autoridades nacionales", como consta en la declaración que sobre el particular ha dado a conocer la Conferencia Episcopal Paraguaya.

El 8 de abril aparece en los diarios capitalinos un comunicado del Ministerio del Interior que presenta al Padre Miguel Sanmartí como involucrado en un movimiento terrorista abortado por la policía el pasado 5 de abril; se insiste en que el 2 de abril el padre Sanmartí estuvo reunido con los supuestos terroristas. El Padre Sanmartí, como consta en una testificación notarial que publica Sendero en la última semana de abril, no ha

salido de Barcelona en los últimos meses; y estuvo conversando con el Provincial de los jesuitas del Paraguay, entonces de viaje por Barcelona.

La Compañía de Jesús no ha sido expulsada del Paraguay, pero se puede decir que lleva seis largos años en estado de expulsión, esperando ya sin demasiada sorpresa cual será el próximo de sus miembros que tenga que salir a través del río, o "río abajo".

**LA LENGUA GUARANI  
Y SUS REDUCCIONES**



## LA ENTRADA DEL CASTELLANO EN EL GUARANI DEL PARAGUAY \*

El término “entrada” está tomado del vocabulario de exploración de nuevas áreas geográficas, llevada a cabo por conquistadores europeos; por analogía, lo aplico a la entrada del castellano en el área lingüística del guaraní a través de un proceso dominado por la relación colonial, que lingüísticamente deriva hacia una situación de diglosia.

El “caso Paraguay” ha llamado con frecuencia la atención de los sociolingüistas. “A unique pattern of bilingualism on a national scale in the world”, lo denominaba Ferguson (en Rona 1971: 294). Sin embargo, siendo la noción de bilingüismo tan extremadamente relativa, se vuelve necesario precisar su sentido, sobre todo en el caso del Paraguay.

Para el análisis voy a apelar a las clásicas coordenadas de diacronía y sincronía. En el eje de la diacronía analizaré como más significativas algunas transformaciones coloniales del guaraní; en el de la sincronía, la situación actual de diglosia y la hipotética configuración de una “tercera lengua”.

### 1. Las transformaciones coloniales del guaraní

Del bilingüismo paraguayo dieron repetidamente los sociólogos e historiadores —más que los propios lingüistas— una explicación étnica. La razón de ser del bilingüismo paraguayo estaría en el mestizaje biológico, que se instaura con la colonia y se proyecta en la lengua y en la cultura. Esta ideologización del bilingüismo biétnico —“así este hijo de dos razas aprendió dos lenguas desde su cuna” (Insfrán 1942: 61)— ha dominado la interpretación del fenómeno paraguayo en un doble sentido: el bilingüismo es explicado por el mestizaje y el mestizaje vendría demostrado por el bilingüismo, la lingüística presuponiendo una historia de perfecta alianza colonial y la historia presuponiendo un equilibrio lingüístico igualmente perfecto. La bibliografía sobre el bilingüismo del Paraguay se desenvuelve casi toda ella dentro de este paralogsimo (Melià 1974 c: 73-82).

El guaraní paraguayo —prescindo aquí de los dialectos guaraní de diversas parcialidades indígenas actuales— es el producto de un proceso

\* Publicado en Reinhold Werner (Hrsg), *Sprachkontakte . . .* Tübingen, 1980, pp. 151-80.

colonial. Sin embargo, la nación —o naciones— guaraní del Paraguay fueron afectadas por dos tipos de “entrada” colonial: la criolla, realizada por los conquistadores y que se desarrolla en las llamadas ciudades de españoles y en los pueblos de indios a ellos encomendados, y la jesuítica, que se desenvuelve en las llamadas reducciones. Las transformaciones coloniales del guaraní presentan caracteres comunes, aunque también diferencias propiamente dialectales según dependan del colonialismo criollo o del colonialismo reduccional.

### 1.1 El colonialismo criollo

Un episodio de 1542 —la ciudad de Asunción había sido fundada en 1537 y sólo en ella se daba un asentamiento estable de los inmigrantes españoles— ofrece una buena pista para analizar los orígenes del uso del castellano entre los guaraní.

“Vinieron muy grande cantidad de indios de los naturales de la tierra y comarca de la ciudad [de la Asunción], que todos, uno a uno, vinieron a hablar al gobernador en nuestra lengua castellana, diciendo que en buena hora fuese venido... y en señal de paz y amor alzaban las manos en alto, y en su lenguaje, y muchos en el nuestro, decían que fuesen bien venidos el gobernador y su gente, y por el camino mostrándose grandes familiares y conversables, como si fueran naturales suyos, nascidos y criados en España” (Cabeza de Vaca 1971: 120-121).

El primer grupo de guaraní que se manifiesta “bilingüe” son adultos que en el uso de la nueva lengua castellana —o más probablemente de algunas palabras o frases de ella— pretenden significar una actitud “política” hacia el que viene. Lo importante no es lo que dicen en la lengua castellana, sino que lo que dicen, lo dicen, o intentan decirlo, en castellano. En este momento, cuando para el guaraní todo el sistema de comunicación social se resuelve suficientemente en su propia lengua, el uso del castellano no responde todavía a ninguna necesidad de comunicación explícita. Eran más bien los intérpretes —los “lenguas”, los *lenguarazes*, como eran llamados— quienes se veían obligados a aprender el guaraní por la necesidad de comunicarse con un hecho social que los englobaba, numérica y económicamente. Sin embargo, en un episodio como el que aquí comento, aun sin llevar la exégesis a extremos demasiado hipotéticos, se puede ver ya anunciada en germen una relación colonial y diglósica en el modo como son pensadas las dos lenguas en contacto. Entre líneas se lee que tanto el modelo de lengua como el modelo de vida son los de



España. La primera gran transformación colonial que sufre el guaraní es la de ser situado ideológicamente respecto del español en una relación de dependencia.

La política lingüística de la corona española en sus colonias americanas se extiende también —no podía ser de otro modo— al Paraguay (Melià 1969 a: 23-27). Algunos hechos, sin embargo, parecen haber obstaculizado y retardado la entrada del castellano en el Paraguay, dando origen a la especificidad del caso.

Voy a retener algunos de estos hechos de importancia sociolingüística.

La emigración española al Paraguay fue relativamente débil y para fines del siglo XVI había casi cesado. La administración colonial estaba en manos de hispanohablantes y se desenvolvía, especialmente en relación con la metrópoli, en castellano, pero fueron siempre escasos los instrumentos con que contaba para introducir efectivamente la lengua castellana, como podrían haber sido escuelas, libros, tal vez teatro o predicación religiosa. Pero, sobre todo, el Paraguay, “tierra pobre” colonialmente hablando, permaneció demográficamente indígena.

La sobrevivencia de un núcleo mayoritario indígena en el Paraguay, no debe ocultar el hecho de que aquí lo mismo que en otras regiones coloniales de América, se dió un alarmante hundimiento demográfico de la población guaraní. Aunque los datos son imprecisos en cuanto a cifras exactas, se ha podido calcular que la población guaraní pasó de unos 200.000, en la comarca de Asunción hacia la época de su fundación, a unos 28.200 en 1617, cuando la población española o criolla no era de más de 350 vecinos (Necker 1975: 145; Mora 1973: 32).

Un aspecto de la nueva realidad demográfica del Paraguay colonial lo constituye el mestizaje. Qué dimensiones tuvo el fenómeno no es fácil de ser determinado. Teniendo en cuenta que en la categoría de “españoles” se incluía a los mestizos y no solamente a los criollos, la población mestizo-criolla contaba con unas 4.500 personas hacia 1650 (Mora 1973: 67). Pero la ideología colonial discriminaba y postergaba a los indios y aun a los mestizos; de ahí el interés de unos y otros de pasar por “españoles”. No se entiende de otro modo que en el censo de 1799, en vísperas de la independencia, el 68,6 por ciento de una población total de 89.597 se diga española, apareciendo sólo el 1,2 por ciento como mestizo y el 16,2 por ciento como indio, siendo pardos el resto. Lo que se había operado en realidad era un “blanqueamiento” psico-sociológico (cfr. Maeder 1975: 82).

La traducción lingüística de los hechos sociales apuntados —que son solamente algunos de los que entraron en el proceso colonial global— ofrece aspectos interesantes.

La originalidad del fenómeno paraguayo está en que la mayoría poblacional que, a pesar del hundimiento demográfico, sigue asegurando las condiciones del aprendizaje de la lengua, es la indígena, aunque con el tiempo esta misma población indígena, debido a presiones psico-sociológicas propias de la mentalidad colonial, tiende a manifestarse como española. Así se llega a una sociedad colonial que habla una lengua indígena, pero que ya no es lengua de indios, ya que su realidad social, política y religiosa ha sido plenamente colonizada. Un fenómeno de este tipo se da en muchas colonias sin que se pase por el mestizaje biológico. En el Paraguay, el mestizaje reforzó la transformación colonial de la lengua indígena, pero no fue su única ni exclusiva causa.

En la transformación colonial del guaraní se pueden señalar algunos rasgos.

La lengua guaraní continuó siendo la lengua coloquial de los indios y también de los mestizos, cuyas posibilidades de aprendizaje del castellano eran muy reducidas.

La lengua guaraní, aun conservando su léxico esencial, tendía a darle un contenido semántico cada vez más en consonancia con la nueva realidad socio-política que estaba procesando. La religión guaraní, por ejemplo, estaba desapareciendo y también desaparecían los semantemas ligados a ella, aunque algunos de ellos adquirían significado "cristiano". Fenómenos análogos ocurrían en otros campos semánticos, como el de la expresión política y de otros valores sociales.

El léxico, debido a la misma transformación colonial, incorporaba numerosos hispanismos, al mismo tiempo que, en proporción reducida, se creaban algunos neologismos. La historia del léxico guaraní colonizado se confunde en gran parte con el de su creciente hispanización —aunque también es verdad que el castellano paraguayo está fuertemente guaranizado— (cfr. Melià 1969 a: 63-75).

Dentro del colonialismo criollo, la entrada del castellano no logró sustituir al guaraní, pero lo transformó internamente no sólo hispanizando su léxico, sino también hispanizando sus categorías gramaticales. Para fines del siglo XVIII, el guaraní criollo era una nueva realidad lingüística respecto al guaraní propiamente indígena del momento del contacto y del

# REZO

## QUE COMPUSO

EL VEN. PADRE FRAY LUY S DE BOLAÑOS

De la Orden Seráfica de San Francisco

y mandado guardar por la Sinodal

de este Obispado de el

Paraguay.

**S**anta Cruz rañgabarehe orcamotarec̄ȳmbara hegui orepi-  
s̄irō epe Tupã oreyara, Tuba, hae Tayra, hae Espiritu  
Santo rera pipe. Amen IESUS.

### Padre nuestro:

Oteroba ȳbape crefbae ymboycotobiaripiramo nderera ma-  
rãngatu toico, tou nderoco marãngatu orebe, riyaye ndero-  
mimbotara quie ȳbipe ȳbape yyayẽabẽ, orerembiũ arañã-  
bonguara emcẽ curiorbe, hae ndeñrãngã ore yãngaipabae-  
cucraupe orererecomeguãbaraupẽ oreũȳronunga, eypotareme  
angaipe pipe oreã, orepiçirõepe cau mbacpochiãgui. Amen  
IESUS.

### Ave Maria:

Tupã randerãro MARIA, nderinibẽ Tupã gracia rehe, Tu-  
pã nandeyara ndeyrfoamo oico, ymombecuatupiramo creico  
cuãa pabãgui, ymombecuatupiramo abe oico ndemembãra  
IESUS. Santa MARIA supãçĩ marãncỹ enemboe anga nde-  
membãra upe ore yãngaipabae rehe, agnã, oremanõmbõara-  
moabe. Amen IESUS.

A

Cre-

49. Las oraciones cristianas en guaraní, en la traducción de fray Luis Bolaños. "Es la persona a quien se debe más en la enseñanza de la lengua de los indios, por ser el primero que ha traducido en ella la doctrina, confesionario y sermones" (Archivo General de Indias, Charcas, 146).

En la edición de Nicolás Yapuguay, *Explicación de el Catechismo en lengua guaraní*, Santa María la Mayor, 1724.

que sobrevivía en las comunidades tribales apenas contactadas. Esta situación lingüística fue señalada repetidamente por escritores de aquel tiempo (Melià 1974 b: 58-61).

## 1.2 El colonialismo reduccional

La "reducción" era otro tipo de estructura colonial prevista para los indios. Las reducciones eran pueblos de indios en los cuales se congregaban de hecho varios cacicazgos. El nuevo espacio colonial urbanizado al modo de los pueblos de españoles, pero sin españoles morando en ellos, debía facilitar la instrucción religiosa, la vida "política y humana" y la agricultura. Los misioneros eran de hecho los representantes de la administración colonial, siendo los principales responsables de la programación de la vida cristiana y política. Las reducciones de los misioneros franciscanos se desarrollaron en la práctica dentro del colonialismo criollo con el que siempre tuvieron estrecho relacionamiento, pero las reducciones de los jesuitas lograron desarrollar una cierta autonomía, evitando la sumisión a los "encomenderos" y hasta la entrada de españoles en el territorio de los pueblos guaraní.

Un dato relevante es que en las reducciones jesuíticas no se da ningún mestizaje y que la población de los guaraní en dichas reducciones llegó a la cifra de 104.184 en 1760, cuando en el Paraguay criollo la población era de sólo 39.739, para los mismos años (Maeder 1975: 81).

Las reducciones jesuíticas se pudieron desarrollar separadamente de las influencias criollas de Asunción. Fue este proceso paralelo el que dio lugar a fenómenos lingüísticos distintos respecto a los que se podían observar en el guaraní criollo. Las transformaciones coloniales reduccionales son más sutiles, ya que en el seno de las reducciones nunca hubo una masa de hablantes castellanos y, sin embargo, la lengua era "reducida" colonialmente.

Como en el guaraní criollo, en el guaraní de las reducciones se daba una reorientación semántica de algunos campos del léxico, se incorporaban hispanismos y se creaban neologismos (sobre todo en los dominios del lenguaje religioso y político).

Pero en las reducciones la lengua guaraní era la única lengua hablada y escrita, teniendo los caracteres de una lengua cuasi-oficial, de ninguna manera tenida como variedad baja. Pero la lengua guaraní había perdido la autonomía que le daba el modo de ser tradicional, con sus discursos políticos, religiosos y hasta coloquiales, sustentados en otra cultura que ahora estaba siendo reducida a formas coloniales. La escritura, a que fue

reducida la lengua guaraní, las gramáticas, los diccionarios, los catecismos y sermonarios, así como la práctica epistolar, fueron instrumento para una standarización de los dialectos guaraní que entraron dentro de la reducción y también para una cierta manipulación por parte de los jesuitas. La reducción a escritura, la reducción gramatical y la reducción cultural también transformaban la lengua guaraní. Aquí la paradoja era todavía más singular, ya que la lengua seguía siendo hablada exclusivamente por indios, pero tampoco era lengua de indios.

### 1.3. El guaraní paraguayo

Con la expulsión de los jesuitas del Paraguay en 1768 y la desaparición del modelo reduccional mantenido por ellos, los dos tipos de colonialismo —el criollo y el reduccional— convergen hacia un guaraní que con el tiempo tendrá que ser llamado paraguayo, por contraposición al guaraní de los indios tribales y de los indios de las reducciones. Desde el punto demográfico hay que notar que los trece pueblos de las misiones jesuíticas que estaban dentro de la jurisdicción del Paraguay —prescindo de los que integraban la provincia del Río de la Plata— declinan rápidamente, pasando gran parte de su gente a decirse “españoles” en los departamentos y parroquias del Paraguay criollo. En efecto, mientras la población de aquellos trece pueblos contaba en 1761, 44.329 personas contra una población “paraguaya” de 39.739, para 1799 la población de los pueblos de misiones había bajado de 18.473 y la “paraguaya” había subido a 89.597, de los cuales se declaraban como “españoles” 62.352 (Maeder 1975: 80-82). Con la migración de los indios misioneros fuera de sus reducciones, movimiento que se irá prolongando durante el siglo XIX, y la mayor interferencia de la población criolla en aquellos mismos pueblos, es muy probable que la distancia dialectal entre ambas formas de la lengua guaraní haya disminuido, pero en el sentido de una mayor criollización. Los factores que mantenían al guaraní como “variedad alta” con escritura y literatura y con su relativa autonomía dentro de la reducción, desaparecen, mientras se acentúan los factores que actuaban dentro del colonialismo criollo.

En el siglo XIX, cuando el Paraguay ya había accedido a la independencia política respecto de España (1811), la lengua guaraní seguía siendo la lengua coloquial y podía decirse todavía que “sólo los más cultos entienden y hablan el español” (Azara 1847, cit. en Melià 1974 b: 60). “La generación que promovió y llevó a cabo la independencia —en su mayoría una generación posjesuítica— fue un grupo básicamente compuesto de españoles y criollos de impregnación enciclopedista... su actuación prometía una intensificación del ritmo españolizante, y sus primeras medidas de gobierno son significativas al respecto. Pero las posibilidades

así planteadas no tardaron en esfumarse: los héroes de la independencia, que las encarnaban, desaparecieron, maquiavélicamente desplazados por el Dr. Francia. En este extraordinario personaje resucita paradójicamente el espíritu aislacionista misionero” (Plá 1970: 16). Los visitantes del Paraguay se hacían casi todos eco de la impresión de escuchar sólo guaraní entre el pueblo, fenómeno todavía más exclusivo en el campo. Sin embargo, los gobernantes de la época creaban escuelas y programaban la alfabetización general en vistas a mejor extender el castellano. En 1842, el presidente Carlos Antonio López “abolió el régimen de pueblos de indios, y ordenó la conversión de apellidos indígenas al idioma español; paso que en no poco contribuyó a desvanecer el colorido psicológico del mestizaje y señala una revaluación del español” (Plá 1970: 17). Sin embargo, durante la guerra grande del Paraguay con la Triple Alianza (1865-1870), la lengua guaraní, como más adecuada a la expresión popular, es revalorizada y es ampliamente usada en la literatura periodística de guerra.

Posteriormente, cuando aparece en el Paraguay una inmigración europea relativamente importante, socialmente burguesa y lingüísticamente castellanizante —aunque esos inmigrantes no son todos españoles, ya que hay italianos y franceses entre ellos— la situación lingüística del Paraguay se define cada vez más en términos de diglosia. Ahora en el siglo XX, el castellano conseguía instrumentos de entrada más formales y duraderos, como eran un sistema de escolarización más amplio, mayor difusión de los periódicos y de los libros, y podía basarse en un nuevo hecho social, cual era una clase media urbana, de creciente influencia política y económica, todo lo cual aseguraba mejores condiciones de aprendizaje del castellano a nivel nacional. Muchos de estos factores ya habían estado presentes durante la colonia, pero en forma más rudimentaria.

La intención diglósica siempre dominó la historia socio-lingüística del Paraguay, el castellano intentando entrar en las áreas lingüísticas del guaraní, pero sin conseguirlo suficientemente mientras fue incapaz de imponer instrumentos formales y bases sociales significativas para su aprendizaje. Lo que había conseguido el castellano desde su entrada en el Paraguay y a medida que se daba una afirmación colonial, fue transformar la ecología cultural del guaraní, desvinculándolo de su sociedad indígena y reservándose para sí campos semánticos específicos, que el guaraní ya nunca desarrollaría.

## 2. La situación diglósica

La diglosia del Paraguay no puede ser analizada a partir de las formulaciones expresas, ni de las creencias e ideas que muchos de los paraguayos ofrecen acerca de sus usos lingüísticos. Lo mismo ocurre con los

datos estadísticos de los censos nacionales que reparten a la población en hablantes castellanos, hablantes guaraní y "bilingües". El grado de bilingüismo cae fuera del registro de los censos. Tal vez la única indicación más valdeada es la identificación que aparece entre guaraní y ruralidad. Estos aspectos los he comentado en un trabajo anterior (Melia 1974 b, 35-58).

## 2.1. Diglosia e historia

La diglosia está marcada en el caso del Paraguay por la distinta historia cultural y demográfica del castellano y del guaraní. Aunque el castellano paraguayo puede considerarse como variante del castellano normativo, la relación no es análoga con la que el guaraní paraguayo mantiene con un guaraní hipotéticamente normalizado o siquiera standarizado. Las interminables discusiones en los ambientes paraguayos sobre lo que sería o tendría que ser un "guaraní puro" o el "guaraní verdadero", no son sino otro reflejo de la relación diglósica. La lengua castellana, aun con pocos hablantes en la primera colonia paraguaya, estaba sostenida por un hecho social autónomo y estable, aunque distante, cual era la vida de la lengua en la España metropolitana, de la cual se podía realimentar continuamente, aunque se dieran interrupciones más o menos duraderas en el uso del castellano dentro del Paraguay. El castellano paraguayo, a pesar de sus indudables formas dialectales, recurre al español como fuente de normatividad. La lengua guaraní, por su parte, a medida que la colonia se desarrollaba, englobando y asimilando las estructuras fundamentales del sistema indígena, tenía que modificarse y readaptarse toda vez que había perdido la referencia a una ecología cultural tradicional que la pudiera realimentar. Es cierto que la lengua guaraní fue recreando algunos refugios ecológicos —si se me permite continuar con la metáfora—, primero en las reducciones y después en la vida rural, pero aun de ahí es desplazada por la entrada de la lengua castellana, que le dificulta una autonomía normativa propia. El guaraní pierde continuamente la especificidad de los hechos sociales que lo sostenían.

## 2.2. Diglosia y campo semántico

La diglosia en el Paraguay, por su misma historia, deriva hacia la formación de campos semánticos sectoriales cuya disimetría se acentúa con el tiempo.

¿De qué se habla en guaraní actualmente? No es fácil determinar las clases de discurso en una sociedad que tiende a mayor complejidad de situaciones socio-culturales, como es el Paraguay moderno. Pero por el

hecho de haber sido la lengua guaraní trabajada sectorialmente en un contexto de ruralidad, son los campos semánticos a ella ligados los únicos efectivamente desarrollados.

No se trata de discutir si la lengua guaraní puede potencialmente abarcar todos los sectores del decir, ni hacer depender del hablante guaraní las insuficiencias en su competencia lingüística, la ignorancia del vocabulario o la falta de capacidad cultural para cierto tipo de discurso. La competencia actual del hablante, su léxico, su discurso y estilos están limitados por el “techo” que le ha impuesto su propia historia social y por el horizonte de realizaciones obligadas que, como norma, consagra cultural y socialmente los usos gramaticales y los repertorios lingüísticos comunicables. La ruralidad y domesticidad del guaraní no es tanto un concepto espacial cuanto un concepto semántico; es el discurso de lo rural y lo doméstico el que se hace en guaraní, aun fuera de aquellos espacios, mientras que los campos semánticos que se da en llamar técnicos, académicos, administrativos y, en buena parte, los religiosos, tienen su realización “obligada” en castellano. Por esta razón el guaraní paraguayo ha sido relegado a una posición de “variedad baja” en la relación diglósica. El paraguayo, en su alternativa bilingüe, no elige su lengua, sino que es elegido por ella. Tanto el proceso educativo formal de la escuela como los medios de comunicación de masas —diarios, radio, televisión— operan en castellano; el guaraní es incluso pensado como difícil para ser usado en esos tipos de comunicación. Ello es debido a que los contenidos semánticos expresados ordinariamente en dichos medios de comunicación escaparon históricamente a un guaraní realmente funcional en aquellos campos.

La literatura es otro ejemplo de la situación diglósica de los campos semánticos. La literatura en guaraní se agota casi toda ella en el verso de contenido bucólico o erótico y en alguna pieza de teatro “popular” —o los fragmentos “populares” de una pieza de teatro en castellano— así como en algunas notas periodísticas destinadas a supuestos lectores rurales. Las excepciones que exceden estos campos no pasan generalmente de ejercicios literarios que carecen de función y comunicación real.

### 2.3 El problema de una “tercera lengua”

La lengua guaraní del Paraguay, dada su relación colonial y diglósica respecto al castellano y al mismo guaraní “reduccional”, ya en el siglo XVIII era considerada una “tercera lengua”, cuyos caracteres más relevantes son su hispanización en el léxico y también en la morfosintaxis lengua tildada incluso de jergonza, bárbara, corrupta y adulterada. En la misma



lengua guaraní se le aplica el calificativo de *jopará*, es decir, *mezclada y entreverada*, a la manera como se mezclan varios ingredientes en una comida.

“Todo el vulgo, aun las mujeres de rango, niños y niñas, hablan el guaraní como su lengua natal, aunque los más hablen bastante bien el español. A decir verdad, mezclan ambas lenguas y no entienden bien ninguna... Así nació una tercera o sea la que usan hoy en día” (Dobrizhoffer 1783, cit. por Melià 1974 b: 59).

En el siglo XX no hacen sino acentuarse los fenómenos lingüísticos de origen colonial: hispanismos en el léxico, castellanización de categorías gramaticales y reducción de su campo expresivo a lo estrictamente coloquial.

Los hispanismos en el guaraní fueron estudiados acertadamente por M. Morínigo (1931), en cuanto esos hispanismos eran considerados por hablantes guaraní “como voces de su propio idioma”; hoy, sin embargo, estos préstamos han entrado con tal profusión que sería difícil sistematizar su estudio.

En cuanto a la gramática, una reciente investigación sobre el “castellano paraguayo” (Usher 1976) muestra los contrastes producidos por interferencia de los dos sistemas; una lectura al envés permite detectar algunas características de tercerismo lingüístico en el guaraní paraguayo.

Usando una expresión análoga a la aplicada a otras terceras lenguas, denominé una vez a esta nueva realidad lingüística, “guarañol”.

El “guarañol” es el guaraní históricamente hispanizado, pero no de una manera uniforme, sino gradual y sectorialmente desarrollado hasta constituir un continuum bastante heterogéneo conforme a la heterogeneidad de los repertorios lingüísticos exigidos por el acto de hablar de este o aquel tema, lo que conlleva también realizaciones morfosintácticas también mixtas.

En el Paraguay, como en otros países tenidos por bilingües, aunque a nivel de lengua abstracta parece darse una distribución tripartita, con dos idiomas, más un bilingüismo, en realidad el mayor tiempo del hablante se desarrolla en usos y repertorios lingüísticos mezclados que vienen dados por el proceso social dentro del cual trabajan y son trabajados los dichos hablantes.

Dentro de esta perspectiva, los datos que se leen en las investigaciones de carácter estadístico censal acerca de monolingües castellanos, monolingües guaraní y bilingües, datos que ofrecen un marcado contraste urbano rural, pueden recibir esta interpretación: hay un grupo social que circula culturalmente en un área semántica rural, con repertorios y modos de decir guaraní poco hispanizados; hay otro grupo que, envuelto en un movimiento de creciente urbanización, maneja repertorios más hispanizados exigidos por los temas “nuevos” o “modernos” de que hablan, y hay otro grupo cuyo repertorio es tendencialmente “universal” y que usa el castellano, un castellano por lo demás paraguayo.

En estos términos se puede ver la entrada del castellano en el guaraní del Paraguay, proceso que todavía está lejos de estar concluído.

## CONQUISTAR LA LENGUA GUARANI \*

La reducción, aunque simple en apariencia, es una operación peli-grosa. Los usos de la palabra reducción le dan valores semánticos poliva-lentes y ambiguos. Hay reducción química, hay reducción aritmética, hay reducción dialéctica, hay reducción política por conquista y sujeción, hay reducción religiosa por enmienda y conversión. El llamado **Diccionario de Autoridades**, compuesto por la Real Academia Española e impreso entre los años 1726-1739, recoge abundantemente esta variedad semántica: mutación y resolución, cambio y trueque, sumisión y sujeción, conquis-ta y conversión. En la dialéctica es convertir un silogismo de figura im-perfecta a perfecta y en religión convencer a los pecadores a la enmienda. "Reducción se llama también el Pueblo de Indios que se han convertido a la verdadera Religión".

La reducción es palabra que está en boga en la España del siglo XVI y XVII y no deja de tener analogías con el proyecto expansionista de una España conquistadora y colonialista que pretende convertir las nuevas re-giones al ordenamiento etnocéntrico de una sociedad que se piensa polí-tica y jurídicamente más perfecta. España, y sobre todo la Iglesia espa-ñola se da a sí misma un deber reduccional, que es identificado como un deber civilizador y cristiano. Y esta es la gran ambigüedad de la tarea reduccional. La creación de un nuevo orden, civil y religioso, no se hace sino a expensas del orden antiguo. Los reductores manipulan, guardando, dentro de lo posible, las apariencias.

En realidad, cuando ha pasado un "reductor" todo es igual y todo es diferente. Los jíbaros reducen las cabezas; el "civilizador" reduce el hombre, cuerpo y alma.

La "reducción" de los Guaraní del Paraguay por gracia y arte de los jesuitas no estuvo exenta de todas estas ambigüedades. La "reducción" llevada a cabo por los jesuitas entre los Guaraní es una empresa religiosa y una realización socio-cultural que tocaba de lleno la estructura de la nación guaraní. El proyecto está bastante claro en la intención del misio-nero: "Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su

---

\* Publicado en **La Tribuna** (Asunción, 29 de octubre 1972).

antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes, y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan” (Montoya 1639 a: f. 6r).

Vida civil y vida cristiana se confunden. El cambio en la vida civil, tal como lo lleva a cabo el “reductor”, es una empresa totalizante que cambia las reglas del juego social. Como dice Lévi-Strauss a propósito de las misiones salesianas entre los Bororo del Brasil, “contrariando la disposición tradicional de las aldeas, los misioneros lo destruyen todo” (Lévi-Strauss 1966: 189).

En efecto, el paso de un agrupamiento de cinco o seis familias o de un aldeamiento circular a una población de mil y más familias y a un pueblo tirado a cordel, dispuesto en cuadradas, no es un cambio simplemente numérico ni externo: la estructura social es cambiada formalmente. Y sabemos que en estructura todo se juega en la forma. No se vive en cuadrada o en círculo, impunemente.

Los dirigentes espirituales de los Guaraní comprendieron perfecta y exactamente que con la “reducción” era la cultura guaraní misma la que estaba en peligro, y aquellos sacerdotes se levantaron —o intentaron levantarse— contra esos innovadores que atacaban la tradición, en nombre de una religión distinta.

“La libertad antigua veo que se pierde —decía uno de ellos—, de ocurrir por valles y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacían a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados” (Montoya 1639 a: f. 74 v).

El intento de conversión religiosa se convertía a su vez en un intento de conversión social y cultural. Examinando los textos de la época, se descubre que el misionero —y no podía ser de otro modo— está marcado por su etnocentrismo, que se constituye a sí mismo en norma política, orden institucional, religión verdadera y humanismo; es decir, fuera de su mundo, no hay en el indio, ni organización social, ni derecho, ni verdad religiosa, ni humanismo. No hay cultura, sino barbarie y casi animalidad. El fenómeno es de todos los tiempos: el colonialista niega la autonomía cultural del otro. Esto es tan importante en el invasor que procura justificarlo por todos los medios, entre los cuales el más burdo, pero al mismo tiempo el más eficaz, es el de crear en el colonizado una imagen de sí

mismo despreciable y tímida. El colonizado llega así a estructurarse —o mejor dicho, a desestructurarse— a partir de las pautas culturales del enemigo.

A veces el proyecto “civilizador” es tan compulsivo y rápido, que el hombre indio se quiebra y se disgrega; es la deculturización generalizada. Son las masas indígenas proletarizadas, porque fueron antes desculturizadas, si no eliminadas a mitad de camino.

Las reducciones de los Guaraní, como cualquier otra empresa colonial, no hubiera podido evitar el gran desastre de la destrucción cultural, de no haber mediado una recuperación de lo indio en ciertos niveles que permitieron una nueva estructuración.

En el orden socio-económico, se aceptó un modelo socialista que lograba una producción planificada y una distribución igualitaria. Sin comunidad de bienes, los Guaraní hubieran dejado de ser guaraní. En el orden religioso, la base etnográfica del misticismo y la ritualización de la vida, tan propia de los Guaraní, fue también aprovechada, aunque orientada hacia manifestaciones y contenidos externamente cristianos; pero lo importante era la forma, y esta forma prolongaba posiblemente el “ñande reko” guaraní. Por paradójico que parezca, el intenso ritual de las Misiones barrocas, no era para el Guaraní un extrañamiento, sino que funcionó posiblemente como endoculturación. En un reciente trabajo: **La utopía imperdonable. La colonia contra la socialización de los Guaraníes** (ver supra: 121-129), hemos intentado explicitar algunos de estos aspectos.

### **La reducción literaria**

Dentro de una reducción que intentaba llegar hasta el núcleo de la cultura guaraní, la lengua no podía dejar de ser tocada. La palabra es el alma: el Guaraní encuentra su fundamento en la palabra. También aquí, quitarle la palabra, sería arrancarle el alma.

La reducción social y religiosa de los Guaraní por parte de los jesuitas había reencontrado ciertas pautas y modos que permitían la persistencia de una vida todavía guaraní, por el camino tentativo de una formalización inconsciente. A nivel lingüístico, sin embargo, la reducción se opera diferentemente.

En primer lugar, ya de entrada, se supera el prejuicio etnocéntrico de que lo indio es apenas humano. La lengua guaraní es considerada como una "lengua tan copiosa y elegante que con razón puede competir con las de fama" (Montoya 1639 b: ff. Preliminares).

"Es sin controversia de las más copiosas y elegantes que reconoce el orbe, y con razón puede competir con las que tienen más fama, cuando en sentir de varones peritos en ambos idiomas, cede en poco al griego, y se aventaja a otros muy aplaudidos, causando justa admiración que en tanta barbarie, como era la de la nación guaraní, cupiese tan admirable artificio y tanta propiedad en expresar los conceptos del ánimo" (Lozano 1754, I: 259).

Los jesuitas, al contrario de otros emisarios e invasores coloniales que quieren justificar sus imposiciones culturales achacando pobreza a la lengua indígena, consideraron la lengua guaraní como el lugar privilegiado donde ha permanecido una porción de un pensamiento divino más primitivo, y por lo tanto que no tiene nada de salvaje (aunque hoy diríamos, que lo salvaje de la lengua es la prueba de su firme estructura). Este argumento teológico de tipo platónico coloca al misionero en una actitud de respeto frente a la lengua guaraní, como no ha tenido a propósito de ninguna otra institución social. La lengua es lo más "divino" que está todavía latente en lo guaraní. Visión platónica, por otra parte, que está en consonancia con la propia teología de los Mbyá-Guaraní actuales.

"De la sabiduría contenida en su propia divinidad  
y en virtud de su sabiduría creadora,  
creó Nuestro Padre  
el fundamento del lenguaje humano  
e hizo que formara parte de su propia divinidad.  
Antes de existir la tierra,  
en medio de las tinieblas primigenias  
antes de tenerse conocimiento de las cosas,  
creó aquello que sería el fundamento de la palabra"  
(Cadogan 1959 a: 19-20).

De todos modos, aun teniendo en cuenta que en el orden lingüístico el misionero jesuita acepta escuchar la palabra del indio, no renuncia, sin embargo, a su tarea "reduccional".

La reducción lingüística se ejercerá en los distintos planos que constituyen el sistema de la lengua: fonología, morfología, léxico (y estilo).

a ) **reducir a escritura**

Hacer pasar una lengua sin grafía a lengua “letrada” (o literaria) es una tarea que supone necesariamente una serie de “reducciones”. La lengua pasa del oído a la vista, de lo efímero a lo estable, de lo particular a lo general, del individuo a la sociedad. Lo que se gana en economía de recursos —los sonidos son reducidos a fonemas tipos en número bien definidos— se pierde respecto a la rica variedad de las realizaciones espontáneas únicas. La lengua escrita viene a ser la lengua de todos. Pero también la lengua escrita puede fácilmente ser controlada por quien domina política y socialmente. La sociedad llega a ser del que la escribe o del que censura lo escrito—. En realidad, esa operación de reducir una lengua a escritura, está llena de acechanzas y amenazas. “Aunque la escritura no haya podido consolidar los conocimientos, era tal vez indispensable para dar firmeza a las dominaciones. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el refuerzo del control sobre los ciudadanos por el poder” (Lévi-Strauss 1966: 266).

A la lengua guaraní, no fueron los gobernantes quienes la redujeron a escritura, sino los misioneros. La lengua reducida a escritura permitía un más fácil manejo, y sobre todo la confección de textos que pudieran ser repetidos sin variantes, la invariabilidad dogmática de la doctrina cristiana que se quería enseñar, necesitaba la firmeza de la letra. Fray Luis de Bolaños, franciscano, fue sin duda uno de los primeros que escribió el guaraní.

El jesuita Ruiz de Montoya logró más exhaustivamente esa primera reducción de la lengua guaraní, que “parecía imposible poderse reducir a escritura”

Con ello la lengua guaraní salía de la pura oralidad para entrar por el camino de lo que se ha dado en llamar literatura. Los sonidos sufrían una fijación y uniformidad que serían la base para un idioma y un “tesoro” que ha podido perdurar hasta nuestros días.

A pesar de todas las trampas que supone para la lengua indígena el ser reducida —sobre todo cuando esta reducción la hacen hombres que quieren imponer sus pautas culturales desde fuera—, la lengua guaraní

adquiría un cierto prestigio que hasta se convirtió en instrumento en favor del indio, aunque esto no suele ser normal.

Hay que notar que el sistema gráfico adoptado por Fray Luis de Bolaños y perfeccionado después por Montoya y la escuela de los jesuitas, se constituyó desde el principio en un alfabeto casi fonológico que no distaba mucho del principio de representar cada sonido con un solo signo.

#### b) el arte de la gramática

Una lengua como la guaraní, sin letras, no tenía gramática, pero no por eso carecía de estructura gramatical. Fray Luis de Bolaños "es la persona a quien se debe más en la enseñanza de la lengua de los indios, por ser el primero que la ha reducido a arte y vocabulario y traducido en ella la doctrina, confesionario y sermones" (AGI, Charcas, 146).

Esta reducción gramatical presenta nuevamente bastantes ambigüedades. La intención de las gramáticas misioneras es la de proporcionar al "principiante" los esquemas gramaticales que le puedan facilitar la traducción de lo que le dice el indio, de lo que él va a decir al indio. Entender y ser entendido. Las referencias gramaticales y morfológicas que guían la reducción traductora toman como base las categorías aplicadas en la época a las gramáticas de latín, de griego o de castellano.

La gramática todavía inédita (\*) de Alonso de Aragona, así como el bien famoso *Arte de la Lengua Guaraní* de Antonio Ruiz de Montoya, intentan encajar y modelar la lengua guaraní en el aristotélico proyecto gramatical de las ocho partes de la oración. Por supuesto que esta tentativa de reducción gramatical hubiera sido distorsionante, si en la práctica los constructores de gramática no hubieran aprovechado también un riquísimo material que no caía exactamente dentro del esquema tradicional latino. La traducción de una lengua a otra nunca es perfectamente equivalente, porque cada lengua sostiene su propia visión del mundo. Aún tomada como modelo, la gramática latinizante no puede dar razón de todas las peculiaridades de la lengua guaraní. De ahí la necesidad de una reducción que tenga en cuenta la estructura propia e interna de la lengua indígena. Ciertamente, el misionero gramático no llega fácilmente a la formalización del guaraní a partir del guaraní mismo, pero escucha suficientemente al indio hasta descubrir las diferencias. Y en este juego gramatical se da un fenómeno interesante: el convertidor llega a ser convertido, por lo menos en parte. Ni siquiera un misionero puede jugar impunemente con las reglas del otro. El indio guaraní se

(\*) Recientemente esta gramática ha conocido su primera edición: "Breve introducción para aprender la lengua guaraní por el P. Alonso de Aragóna"; presentación, edición y notas por Bartomeu Melià, *Amerindia*; revue d'ethnolinguistique amérindienne, 4, Paris, 1979: 23-61.



TESORO  
DE LA LENGVA  
GVARANI.

COMPVESTO POR EL PADRE  
*Antonio Ruiz, de la Compañía de*  
IESVS.

DEDICADO A LA SOBERANA VIRGEN  
MARIA

PECADO ORIGINAL.



CONCEBIDA SIN

MANCHA DE

Con Privilegio. En Madrid por Iuan Sanchez. Año 1639.

50. El primer gran diccionario de la lengua guaraní. "Tan propia es (esta lengua guaraní), que desnudas las cosas en sí, las da vestidas de su naturaleza" (Montoya, en la introducción del *Tesoro*).

latinizó, pero el misionero se guaranizó. Este fue el arte de la gramática, juego sutil y que se jugó con bastante limpieza.

c) **el tesoro de la lengua**

La cultura conforma el léxico, lo mantiene y lo cambia según su propia evolución. El diccionario de una lengua no es propiamente una nomenclatura, sino un tesoro de cultura. A este propósito cabe recordar que la investigación lingüística es casi la única entrada válida en las culturas indígenas.

Pero aquí también se operan ciertas reducciones. Quien compone el diccionario de una lengua de cultura extraña, difícilmente hace de esta lengua un registro objetivo. El misionero, como el etnógrafo actual, no siempre logra situarse física y culturalmente dentro del grupo escogido. Aun con la mejor voluntad, persiste un extrañamiento mutuo y una zona indígena inexplorada que ningún intruso podrá jamás violar. El misionero, en concreto, y debido precisamente a sus presupuestos religiosos, se prohíbe a sí mismo vivir ciertas situaciones culturales del indio. El misionero, que es o debería ser un perito en religión, suele mostrar frente a la religión indígena un distanciamiento que va desde el desconocimiento hasta la aversión y el desprecio. (Es un fenómeno que aun actualmente se da, con más vehemencia incluso que en tiempos de la colonia, entre misioneros que actúan entre los indígenas del Paraguay; hay misioneros, sobre todo de filiación norteamericana, que ejercen compulsiones culturales en nombre de la religión, que no respetan ni los derechos humanos fundamentales).

La intención catequética parece que al "reductor" le hace pasar por alto lo que no puede, o piensa que no puede, ser convertido.

De todos modos, hay que reconocer en Montoya una amplitud de información lexicográfica que nunca ha sido superada después. Su **Tesoro de la Lengua Guaraní**, lo mismo que el **Vocabulario** son de hecho la mejor descripción etnográfica que de los Guaraní coloniales tenemos.

La "reducción" a nivel del léxico es el hecho de haber recogido preferentemente los elementos que podían servir a las necesidades de la traducción religiosa y de la traducción a una vida civil nueva. Se da incluso una yuxtaposición de valores semánticos para un mismo término de la lengua guaraní, que no es más que un reflejo de la situación de contacto ya inaugurada con la invasión colonial. De hecho, el **Vocabulario de la Lengua Guaraní**, compuesto por Restivo, nos da una lengua guaraní ya cristiana

y mucho más pobre desde el punto de vista etnográfico; en 1727 la "reducción" literaria estaba casi completada, porque también la reducción socio-cultural había adquirido una estructura propia.

Otra reducción que se opera también a nivel de léxico, consiste en la introducción de neologismos y de barbarismos. Para los neologismos, la reducción actúa aparentemente como creación de nuevos términos y enriquecimiento; pero hay que preguntarse hasta qué punto la estructura de composición obedece a las pautas del mismo sistema o de un sistema extraño. En muchos casos, los neologismos que se introducían en la lengua guaraní de las Reducciones obedecía más bien al esquema conceptual grecolatino que a la mentalidad guaraní.

Los barbarismos son otra manera de "reducción", ya que son un préstamo de la cultura extraña, que envuelve una cierta confesión de incapacidad creativa de la lengua guaraní frente a nuevas realidades.

La "reducción" del léxico, a pesar de todas las ambigüedades señaladas, fue sin embargo, el aporte misionero tal vez más válido, en cuanto que ordenó y atesoró valores semánticos de la lengua guaraní todavía "primitiva" en algunas áreas, valores que de otra manera hubieran perecido definitivamente, ya que los diccionarios que después se han compuesto no pasan de ser en muchos casos sino un ejercicio incompleto de aficionado.

#### d) la literatura guaraní "clásica"

Lo escrito —lo literario— es, por fin, la grande y más definitiva "reducción". El escritor selecciona, discrimina, y hasta su creación supone rechazos. La estratificación y el mecanismo de separación parece estar latente en el proceso literario, que no se da de hecho, sino en las sociedades divididas en clases o castas. Las sociedades tribales, sin clases, no suelen tener libros. Tal vez, porque no tienen libros, no tienen clases que puedan dominar a partir de ellos.

La principal labor literaria en lengua guaraní, aparte de las gramáticas y vocabularios de carácter instrumental, fue la traducción, y concretamente la traducción religiosa. Recuérdese que aun ahora, en muchas lenguas indígenas no existe más literatura que la traducción de la Biblia.

Fray Luis de Bolaños tradujo el Catecismo breve del Concilio de Lima, de 1583; Montoya tradujo el Catecismo, muy español, de Ripalda. La



eco apireĩ rehe  
 açe maẽnduáha-  
 ba mbae tubicha  
 bicha eteỹ, hey-  
 raco S. Agustín,  
 hae haete niã y-  
 marãngatubae u-

pe poromoãngapĩhĩhaberãmoheco-  
 ni, emõnã abe teraco y pochĩbae upe

51. Una viñeta del libro *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, impreso en las "Doctrinas", en 1705. "La imprenta, como las muchas láminas para su realce, han sido obra del dedo de Dios, tanto más admirable, cuanto los instrumentos son unos pobres indios" (Carta del padre Serrano, traductor de este libro, cf. Furlong 1962: 586).

ARTE  
 DE LA LENGUA  
 GUARANI  
 POR EL P. BLAS PRETOVIO  
 DE LA COMPAÑIA  
 DE  
 IESUS

*En el Virreyno Año de 1696.*

52. Gramática manuscrita del padre Paulo Restivo. "El artificio desta lengua es tan raro y singular..." (cf. Meliá 1969 a I: 102).  
 Biblioteca Universitaria de Granada, caja 38.

obra máxima de la imprenta de las "Doctrinas" misioneras, **De la Diferencia entre lo Temporal y lo Eterno**, es también una traducción, que supuso un extraordinario esfuerzo de imaginación y de sutileza en la elaboración de un sinnúmero de neologismos. Poco a poco aparecen también los indios literatos. El principal de ellos, Nicolás Yapuguay, no representa, sin embargo, más originalidad que la de reescribir la predicación del misionero con algunos aportes de modismos idiomáticos y algunas imágenes locales.

Las mejores páginas de la literatura guaraní del período "clásico" lo constituyen sin duda las cartas de los Cabildos indígenas durante la llamada guerra guaranítica (1753). Maravillosamente, la literatura se pone al servicio del mismo indígena en una causa de liberación que le es propia. Sólo apuntamos este fenómeno, que necesita un estudio más exhaustivo.

Es cierto que la letra y la literatura en tiempo de las Reducciones es un buen ejemplo de aculturación, que alcanza incluso resultados de creación. Los grabados y el trabajo de artesanía que entran en la confección de los libros misioneros indican que está naciendo una nueva cultura.

Sin embargo, todo el entusiasmo que se pueda tener ante estas nuevas realizaciones artísticas, no puede hacer olvidar las limitaciones que consagró este tipo de literatura. El indio no escribirá ningún canto ritual, no transcribirá ninguna oración propia, ni un mito, ni una leyenda. Y los tenían.

La "reducción" literaria, como toda reducción socio-cultural no lograba superar enteramente el esquema de dominación colonial dentro del cual había nacido. Todo ello, a pesar de los aportes intentados en favor de nuevas estructuras socio-culturales.

La ambigüedad de una reducción es una advertencia para todos aquellos civilizadores que creen que es posible crear a partir de la dominación cultural.

## EL GUARANI Y SU REDUCCION LITERARIA \*

El proceso por el cual la lengua guaraní pasa de la oralidad a la escritura modifica profundamente el sistema de comunicación para el cual había servido esta lengua, y de hecho el proceso no se da sin otros cambios significativos en el sistema total de comunicación.

La lengua guaraní ha pasado a lengua escrita bajo cuatro tipos de "reducción" que a su manera indican cuatro modos de un mismo proceso histórico, cual es el proceso colonial.

Estas "reducciones" se pueden caracterizar por referencia a varios momentos del proceso colonial paraguayo.

- 1) La reducción hispana.
- 2) La reducción jesuítica.
- 3) La reducción nacional-indigenista.
- 4) La reducción antropológica.

Si se usa la palabra "reducción" para tipificar el proceso que da paso a la literatura en guaraní —más que literatura guaraní—, es porque el término connota una idea propia de la política colonial con los indígenas y porque la teoría reduccional tuvo en las famosas "Reducciones" de los Guaraní por los jesuitas en el Paraguay una expresión privilegiada y típica. De hecho, sin embargo, la "reducción" es una forma de colonialismo que precede y también perdura más allá del experimento jesuítico (1610-1768). Por otra parte, el concepto de "reducción" aplicado a la literatura hace entroncar el proceso de la lengua en el proceso histórico del que forma parte y del que toma sentido al mismo tiempo que lo significa.

### 1. La reducción hispana

La primera reducción, que contiene y comprende todas las demás, es la reducción hispana, principio y base de la colonia al instaurar como sistema la dicotomía y la disimetría en la comunicación. Esta reducción se aplica desde el primer momento a los tres dominios claves de la comunicación: la economía, el parentesco y la lengua.

\* Publicado en Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes, Paris, 2-9 Sept, 1976, Vol. IV, Paris, 1978, pp. 541-48.

Tradicionalmente la situación lingüística del Paraguay ha sido idealizada ideológicamente como simetría de mestizaje, lo cual habría “engendrado” un bilingüismo igualmente simétrico.

La cuestión ha sido a veces simplificada en estos términos: “este hijo de dos razas aprendió dos lenguas desde su cuna”. Aparte de la crítica que debe hacerse al “bilingüismo biétnico” desde el punto de vista lingüístico, los mismos hechos históricos señalan una realidad muy distinta (véase la discusión de este aspecto en Melià 1974 b: 32-35). La historia lingüística del Paraguay se confunde con el proceso colonial del Paraguay, y se caracteriza por la imposición de condiciones diglósicas —en el sentido de Ferguson (1959)— al mantenimiento y al aprendizaje del guaraní. En esto consiste fundamentalmente la reducción hispana. Así como el sistema de comunicación económica cambió de signo desde el primer contacto colonial, de la misma manera cambiaba de sentido el sistema comunicativo del parentesco y el de la lengua, aunque la sustancia de los elementos parecía la misma.

La introducción de la mujer guaraní dentro del sistema colonial ilustra este proceso.

Era la costumbre de los indios de la tierra servir a los Cristianos y de darles sus hijas y hermanas y venir a sus casas por vía de parentesco y amistad y así eran servidos los Cristianos porque tenían los Cristianos muchos hijos en la gente natural de aquella tierra y a esta causa vienen los indios a servir como a casa de parientes y sobrinos, dice la relación de Diego Téllez de Escobar (Blas Garay 1899: 270).

Ahora bien, esto que pareció en un primer momento la institucionalización del sistema de parentesco guaraní dentro de la incipiente colonia paraguaya, como si los españoles hubieran sido asimilados por los Guaraní, reveló casi inmediatamente su contradicción interna. La nueva sociedad, aunque incipiente y minoritaria, nunca pensó en dejar de ser colonial en su orientación fundamental. Esta sociedad tomó a la mujer, como procreadora, como transportadora y como mano de obra agrícola, con las funciones que parecía tener en el sistema guaraní; en realidad su “valor” había cambiado al haber cambiado el sistema al que venía a ser asimilada y haber sido separada de la estructura socio-cultural y económica guaraní.

Que la mujer guaraní haya sido “extrañada” de su propio sistema es una constatación que hace ya Cabeza de Vaca en sus *Estatutos y Ordenanzas* de 1542 (García Santillán 1928: 347-56). Que tenga que ser así, lo

ordena Irala, cuando manda, por ejemplo, que la mujer o mujeres viudas queden con sus hijos en casa del finado y no vuelvan a la casa de su familia consanguínea como era la antigua costumbre (Ordenanza 15, en Lafuente Machain 1939: 511-24).

Analizando el proceso histórico de la mujer guaraní dentro de la colonia (véase nuestro trabajo de 1975 b), se puede afirmar que el valor simbólico que una mujer guaraní tenía dentro de un sistema de parentesco bien estructurado, queda destruido cuando esta mujer pasa al sistema económico de venta y de "pieza" para el trabajo. Está claro que en estas condiciones la mujer no le puede dar a su hijo mestizo toda su lengua.

Breve; la nueva sociedad, en todo su sistema de comunicación —y ahora se puede incluir también a la lengua— ha optado por ser colonial. La lengua guaraní, aun hablada por casi todos, ha entrado en el mundo colonial, en el cual dos sectores principales de la comunicación lingüística, el político y el económico-comercial, son reservados al castellano. Y en cierta manera también el religioso, como se verá.

Es desde la primera colonia cuando ya se han establecido los condicionamientos de la situación diglósica que sólo necesitará tiempo para actuarse.

La literatura paraguaya, sobre todo la literatura en guaraní, acusa en sí este proceso reduccional. Y los escritores paraguayos cuando empiezan a aparecer en la segunda mitad del siglo XIX (Plá 1974: 10-12) se ven obligados a escribir en un castellano normativo que dejó de ser paraguayo y en un guaraní que ya no es guaraní.

La literatura paraguaya en guaraní muestra su carácter "reducido" tanto en sus formas de estilo y en sus contenidos, como en el discurso sobre sí misma.

En primer lugar la literatura en guaraní casi se agota en una doble dimensión pseudo-folklórica: teatro y verso. En teatro se dan dos extremos: el teatro de carácter costumbrista fundamentalmente estructurado sobre la oposición ciudad-campo y al que el guaraní coloquial sirve de recurso dialéctico, y el teatro en guaraní "puro" que se ha aplicado preferentemente a ofrecer traducciones de obras "universales", como por ejemplo, *El médico a palos* de Molière. En los versos, excepto alguna extraordinaria muestra de poesía lírica, se retienen sobre todo los temas bucólicos y eróticos, y más raramente los morales y heroicos, bajo formas estereotipadas.



Sin embargo, el verdadero folklore todavía presente en las tradiciones orales apenas ha pasado a la literatura, lo cual también confirma por su parte la situación diglósica.

La situación de diglosia, que no es más que el reflejo en la lengua de la relación colonial dominante-dominado, se perpetúa y afianza aun en proyectos que parecen trabajar en favor del guaraní. Estos son:

El intento de institucionalizar un guaraní "puro" a través de la enseñanza escolar. El principal defecto del proyecto es que desconoce los hechos de la lengua, sobre todo los hechos históricos, y carece de una gramática aceptable del uso actual del guaraní.

La programación de la llamada "educación bilingüe" que el análisis muestra haberse ideado desde la ideología de la sustitución y castellanización progresiva, al haberse constatado el fracaso de castellanización directa. Este programa lleva la reducción del guaraní a sus consecuencias últimas.

Se puede decir que la literatura en guaraní y las políticas que la suponen, como son la enseñanza del guaraní puro y la educación bilingüe, practican de hecho la reducción y perpetúan el estado de diglosia. La lengua guaraní del paraguayo actual no ha encontrado todavía en la literatura un aliado leal.

## 2. La reducción jesuítica

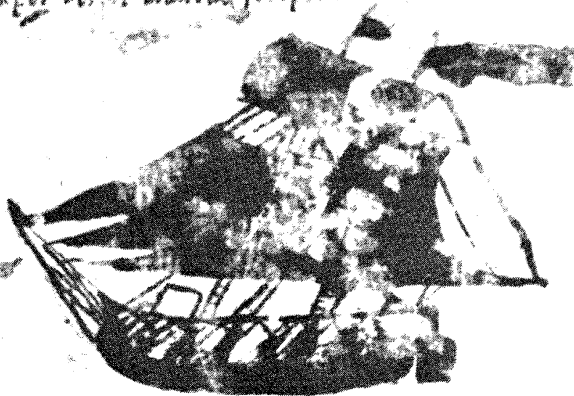
Los jesuitas ejercieron sobre la lengua guaraní una reducción del mismo orden que la reducción político-religiosa que pretendían, con todas sus graves y ambiguas implicaciones históricas.

La reducción literaria se expresa en tres dominios lingüísticos que vienen a ser tres formas de reducción de la oralidad: la escritura, la gramática y el diccionario. Esta triple reducción se prolonga en dos fenómenos más propiamente "literarios": estilo y materia de la literatura.

Aun aparentemente neutral en su técnica, la reducción a escritura de la lengua guaraní está coligada con la intención misionera. En el Paraguay el franciscano fray Luis de Bolaños puede ser considerado el primer "reductor", aunque sobre la base de trabajos anteriores de misioneros brasileños que ya han operado esta reducción en la lengua de los Tupí.

La escritura siempre es un paso de la variedad fonética a la uniformidad fonológica, por lo menos intencionalmente. Cuando la reducción

Eguibae men tche guiraemô ténico Tupã Cheyara, aiepûn-  
 gatu etey che, iipe guirecobo aña, haeramo etey deremim-  
 borara, teta rebe teremee aña chebe adegi acia marângatu. | E-  
 gul ndo, her aibu ye ahoce casu hague che ymbocbay haqumara  
 aderepin, hora, marângatu, mboaye haba ño eheqiteyngatu  
 habarrê chebe hâreco acabo roite, peytê. Eiei aña Cheyara,  
 rerehoba, a aña deo mbia aetera in chângueta co ara piye nde-  
 recona tatisô rebe cêpûngatu eteytê. | Ibiye leco yacata  
 mdegi acia marângatu, rebe yrecho haqumara, haerite adre-  
 tame rochori ap. | rebe ymbocbay hâreco acia marângatu. | Eiei  
 aña Dei omnipotenti, I amine piy, adrepi ma jati de-  
 candat super nos, et mactat, amine.



*Tagoleta Conservativo*

*Tagoleta Conservativa*

*de murebas ti trata*

53. Una obra típicamente reduccional. El autor, Nicolás Yapuguay, era cacique y músico de Santa María la Mayor. "Con razón alababa su composición por la propiedad, claridad y elegancia, con que felizmente se explica" (Prefacio al lector).  
 El dibujo es a mano y es único en el ejemplar de este libro que se conserva en el Colegio del Salvador de Buenos Aires.



a escritura se hace a partir de los “letrados” de otra lengua —y es el caso para todas las lenguas de América—, la escritura está fuertemente condicionada por la fonología y ortografía del “reductor”, el cual no siempre logra marcar los contrastes entre su propio sistema y el nuevo. La lengua escrita tiende a presentarse con una unidad fonológica que excluye teóricamente las realizaciones dialectales, que sin embargo, subsisten en la práctica. Estos y otros fenómenos ligados a la reducción a escritura, son fácilmente observables en la reducción jesuítica. Hay que hacer notar, de todos modos, que la reducción ortográfica del guaraní por los jesuitas, llegó a una notable sistematización fonológica, caracterizada por la simplicidad y la correspondencia casi unívoca entre grafía y fonema.

La reducción gramatical —el arte de gramática, en el lenguaje de la época— es un proceso análogo. La categorización gramatical se hace a partir de la propia lengua, que en este caso se inscribe dentro de la tradición gramatical “clásica”; se hace la gramática de una lengua supuestamente standard, y esa lengua común es enseñada como norma. Estas gramáticas están concebidas para la enseñanza de los nuevos misioneros, “para entender y ser entendidos”, y no para la normalización del habla de los indios, que si reciben influencias de la reducción gramatical, ello se realizará más por los medios de comunicación uniformados por la vida reduccional que por una enseñanza formal.

La reducción por el diccionario es más compleja. Dado que el diccionario no es sólo una nomenclatura, sino un sistema de valores —y los misioneros lo titulan “Tesoro”— el registro de las voces y la semantización que se les asigna ya está dependiendo de los procesos históricos —políticos, sociales, religiosos— que le son anteriores o concomitantes. Esto se traduce a varios niveles: las palabras conceptuadas como “neutras” son registradas sin dificultades, mientras que aquellas fuertemente semantizadas en la vida socio-religiosa llegan a estar ausentes o aparecen con un sentido translaticio, es decir, traducido y resemantizado en la nueva vida reduccional; el caso de *Tupã* por Dios, es característico, pero no único; el diccionario misional no es sólo el depósito de lo dicho, sino la matriz para lo que se debe decir. En los primeros diccionarios hay todavía una gran riqueza de constatación etnográfica, sobre todo referente a datos de la cultura material —y en este sentido, el “Tesoro” de Montoya es la mejor etnografía de los Guaraní del Paraguay, por desgracia todavía no sistematizada—; en los de Restivo, por ejemplo, aun presentándose como reediciones de Montoya, se puede observar que la “modernización” ha actuado en el sentido de la pérdida de valores indígenas específicos. Hay que señalar, aun sin espíritu polémico, que los diccionarios del guaraní paraguayo, los de este siglo, acusan aún más sensiblemente este vaciamiento.

Estas tres reducciones —escritura, gramática y diccionario— sirven de soporte a la reducción literaria propiamente dicha. La lista de cuentos en guaraní originados en las Reducciones jesuitas y que vienen a confundirse con toda la producción literaria en guaraní de los siglos XVII y XVIII, es un claro índice de la reducción de estilos y de temas: catecismos, sermones, rituales y libros de piedad. En su mayor parte, traducciones. La letra prestada se resuelve en una literatura prestada.

Hay un tipo de literatura en las Reducciones jesuitas que se puede llamar guaraní. Son aquellas cartas de los cabildos indígenas durante la llamada Guerra Guaranítica (1753-56), donde aun a partir de conceptos coloniales, de la vida reduccional, se abre paso un pensamiento guaraní que entronca con los discursos políticos de los jefes religiosos no colonizados. Este tipo de literatura todavía se prosigue después de la expulsión de los jesuitas. En estas cartas-discursos hay todavía un cabildo-pueblo que se manifiesta, fenómeno que las formas de gobierno estatal posteriores —y menos las más modernas— ya no permitirán más acceder a la expresión literaria.

La reducción jesuítica se presenta dentro de lo colonial como una alternativa, que quiere respetar la lengua indígena, proveyéndola de ese instrumento de cultura occidental que es la literatura. No hay duda que el procedimiento asegura una relativa autonomía de libertad a la lengua indígena, le proporciona los recursos comunicativos que derivan del empleo de la escritura, como son la standarización de la lengua, la normalización, cierta fijación conceptual y prestigio cultural, la libera del yugo diglósico frente al español y la asume como matriz de una nueva estructuración socio-política, religiosa y cultural. Que el proceso haya sido interrumpido con la expulsión de los jesuitas (1768) y consiguientemente anulado, hay que atribuirlo sin duda a la flaqueza del sistema reduccional con su diglosia colonial siempre latente, pues aun habiendo aceptado la lengua, se la había separado de sus raíces semánticas y no se había logrado replantarla en un nuevo pueblo.

Para la documentación de esta síntesis sobre la reducción jesuítica me permito remitir a mis trabajos de 1969 a, 1970 y 1972 a.

### **3. La reducción nacional-indigenista**

La literatura nacional, que es sobre todo la posterior a 1870, cuando se refiere a lo guaraní aplica dos típicas reducciones.

Tratándose de la lengua guaraní, la literatura en castellano la canta como “lengua del corazón”, desplegando en su discurso todas aquellas ideologías tan propia de las situaciones de diglosia, donde las calificaciones

de "materna" y "vernácula" quieren ocultar la discriminación real contra una lengua relegada a lo doméstico y coloquial.

Respecto a los Guaraní, la literatura sobre ellos, a pesar de su propósito idealizador —o precisamente por ello—, los viene a reducir a un recuerdo nostálgico o a una presencia marginal. Refiriéndose a uno de sus principales promotores, Cardozo (1959 b: 46) señala que "las teorías de Bertoni fueron de gran influencia en el Paraguay, seguramente por incidir sobre su nervio más sensible, el sentimentalismo patriótico".

Un análisis de este tipo de literatura lo hace el colega Dr. Rubén Bareiro Saguier en este mismo Simposio, y a él me remito.

#### 4. La reducción antropológica

La transcripción literaria de fragmentos de la creación lingüística de los Guaraní del Paraguay apenas sobrepasa el corpus recogido por León Cadogan.

Los misioneros del siglo XVII y XVIII sólo hacen algunas referencias a los mitos, cantos y otras tradiciones orales de los indios. De ciertos discursos político-religiosos dan alguna que otra traducción, siempre algo modificada.

La literatura de los Guaraní en guaraní se abre con la obra de Ni-muendajú, que transcribe dos mitos de Guaraní, radicados en el Brasil (1914).

Entre los Guaraní del Paraguay recogieron textos Müller (1934) y Vellard (1937), así como más recientemente Samaniego (1944).

Pero el corpus más extenso y auténtico es el publicado por Cadogan en sucesivos aportes, y en los que están representadas las cuatro parcialidades de Guaraní del Paraguay con sus lenguas respectivas; los Mbyá en los trabajos de 1959 a y 1971, los Chiripá en el de 1959 b, los Paí en el de 1962, y los Guayakí sobre todo en los de 1963-64. De los datos sobre los Guayakí ofrece un brillante comentario Clastres (1972), así como una traducción de los textos mbyá del mismo Cadogan, con algunos aportes menores (1974 a).

Después de Cadogan, sólo aparecen cinco cantos de los Aché-Guayakí recogidos por Münzel (1973) y los textos que se incluyen en un libro de alfabetización destinado a los Paí-Tavyterá y que fueron dictados con



55. Pablo Vera, uno de los profetas-poetas entre los Mbyá-Guaraní, que dictó palabras fundamentales –*ayvu rapyta*– a León Cadogan (1959 a).

Foto Kosmos. Villarrica



56. Zenón Benítez, *ñande ru* –nuestro padre– que ayudó a León Cadogan en la interpretación de la danza ritual de los Chiripá (Avá Guaraní) (cf. Cadogan 1959 b).

Foto Melià

esta intención expresa; en dos libritos *Ñe'ẽ renda* y *Ñande Pa'ĩ-Tavyte-rã ñande Paraguái* se consignan fragmentos de carácter mitológico, ético y ergológico (1975).

En estos textos, a pesar de ser registrados con intención de fidelidad, todavía se da una reducción. La distancia cultural entre el escritor y el que dicta (aunque este acto de dictar sólo esté implícito en el que habla) siempre permanece, aun en el caso de Cadogan. Esto se traduce en el hecho de que la literatura de este tipo sólo registra fragmentos parciales, limitados por una parte por la relativa incapacidad lingüística y cultural del receptor, y por otra por las barreras más o menos conscientes que el Guaraní levanta frente al "otro". También están los problemas propios de todo acto de escritura frente a la tradición oral, sobre los que Augusto Roa Bastos medita repetidamente en *Yo El Supremo*, y que tocan muy de cerca a los guaraní; a modo de ejemplo: "No has arruinado todavía la tradición oral sólo porque es el único lenguaje que no se puede saquear, robar, repetir, plagiar, copiar" (1974: 64). La reducción antropológica, en la cual se da la literatura de los Guaraní en guaraní, está marcada por el hecho de que es una operación extraña al acto mismo de la creación lingüística de los Guaraní; pero tal vez es mejor que quede así.

## 5. La literatura reduccional

El modo concreto, es decir histórico, por el cual la lengua guaraní pasa a ser lengua escrita, deja planteados algunos problemas mayores.

Uno de estos problemas dice relación con la dicotomía establecida en todo el sistema de comunicación colonial y que se traduce para la lengua en una irreversible situación de diglosia. Otro se refiere a la manipulación sobre la lengua, y por lo tanto sobre el pueblo, a partir de una escritura supuestamente neutra.

Está también la cuestión de hasta qué punto la literatura no contradice la tradición oral, que se ve sustituida y a veces negada en la escritura, aun en aquella más sutil de los antropólogos.

La historia de la literatura en guaraní, con todas sus ambigüedades, es un buen paradigma para la reflexión, sobre todo cuando ahora se trata de introducir ingenuos programas de alfabetización en lenguas indígenas. La escritura, que también es medio de comunicación, no puede hacer



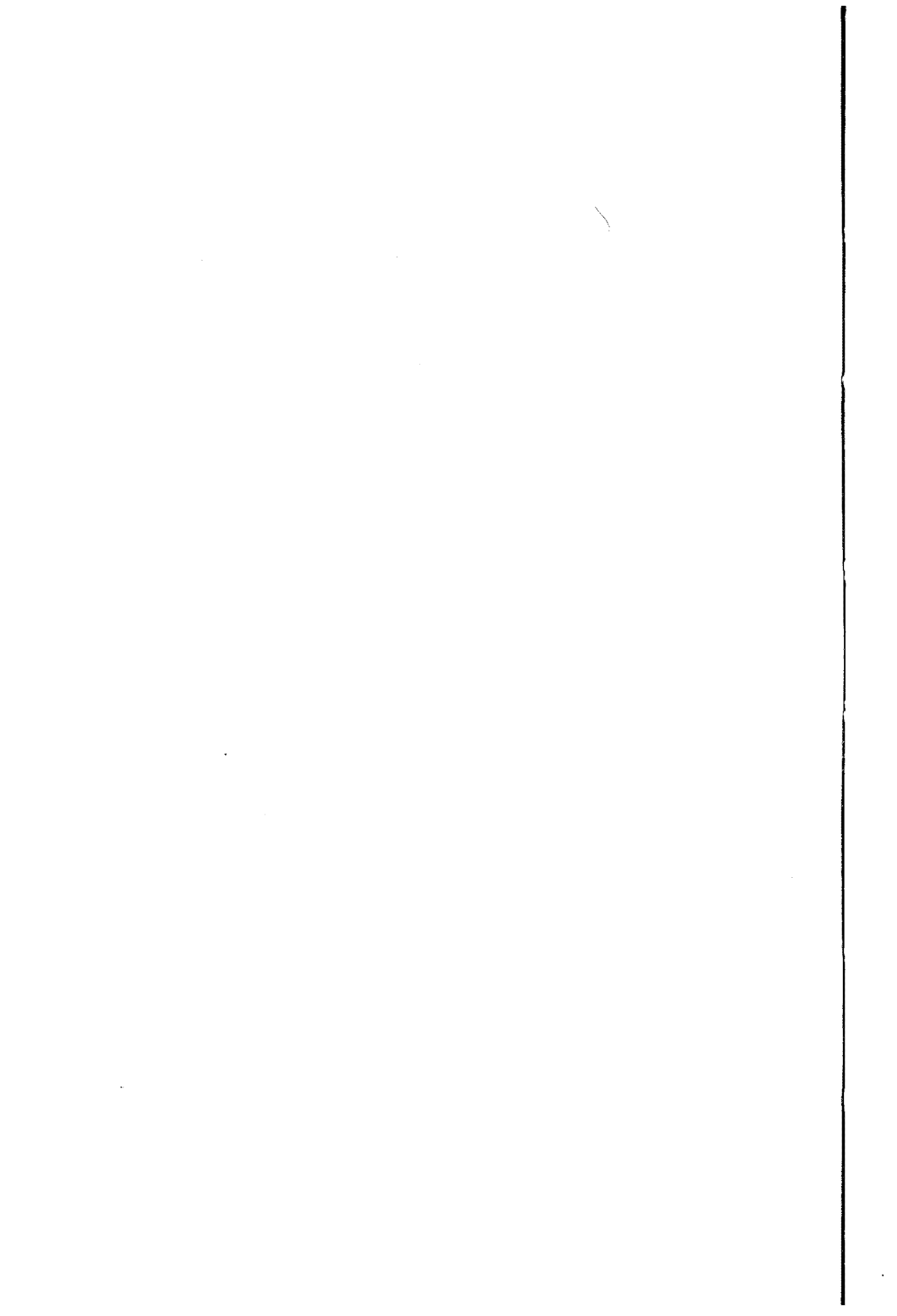
abstracción de la lengua y de las condiciones de posibilidad para que esta lengua tenga algo que decir.

\* \* \*

Los temores y aprensiones que formulaban unos chamanes guaraní de hacia 1614, en el inicio mismo de las Reducciones jesuitas sobre el Paraná, entonces aparentemente ridículos, han tomado en la historia una densidad profética. Nos decían “que éramos espías [...] y que en los libros traíamos la muerte” (Cartas Anuas II: 24).



**TENDENCIAS ACTUALES EN LA  
HISTORIOGRAFIA DE LAS REDUCCIONES**



SILVIO ZAVALA. *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata*. México (El Colegio Nacional) 1977, 8°, IX-710 p.

LOUIS NECKER. *Indiens guarani et chamanes françaisains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*. Paris (Éditions Anthropos) 1979, X-318 p., ilustr., mapas y gráficos en el texto. \*

Consideradas polémicamente como un Estado dentro del Estado, las reducciones jesuíticas del Paraguay aparecen análogamente en el campo historiográfico como historia dentro de la historia: utopía singular y cerrada, cuya relación con la formación colonial del Río de la Plata sería apenas accidental.

Los estudios de Zavala y Necker, que no tratan primordialmente de las reducciones jesuíticas, son, sin embargo, obras que constituyen un aporte esencial para el significado histórico de dichas misiones, precisamente porque cumplen la importante tarea de relativizarlas, tornándolas dependientes de otros fenómenos de la época.

Zavala produce una voluminosa obra que responde bien a su título. Es historia del período inicial de la colonización europea en el Río de la Plata. Aun estando estructurada desde el punto de vista colonial —las fuentes documentales imponen prácticamente esta perspectiva—, no es una historia de conquistadores y colonos europeos, sino la historia del contacto de dos sistemas de vida y de instituciones que regulan la relación de pobladores europeos e indios, en un contexto de fricción interétnica y conflictos socio-económicos. El núcleo de la obra lo constituye de hecho la parte segunda, en la que se pasa detallada revista a las modalidades que revistió el **tratamiento de los indios por los pobladores** (p. 117-428), y dentro de dicha parte constituye un capítulo esencial el análisis evolutivo de la encomienda paraguaya con sus especiales peculiaridades regionales. “Esta provincia paraguaya constituye un ejemplo excelente para advertir que, junto al estudio de la evolución doctrinal y legislativa de las instituciones indianas en la alta esfera gubernativa, es preciso considerar la situación geográfica, social y económica que prevalece en la región donde ocurren los acontecimientos” (p. 169).

\* Publicado en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, anno XLIX, fasc. 98 (Roma, iul.-dec. 1980), pp.541-543.

Los jesuitas en el Paraguay se colocan en una posición radical contra la encomienda indígena que allí prevalecía, no sólo presionando moralmente con denuncias y jurídicamente procurando una nueva legislación a través del oidor Francisco de Alfaro, sino políticamente aprovechando la institución de la reducción como espacio de libertad para el indio frente al encomendero. Es por contener el análisis más exhaustivo realizado hasta ahora sobre la encomienda paraguaya, por lo que la obra de Zavala se convierte al mismo tiempo en introducción obligatoria si se quiere delimitar el origen y el alcance de las reducciones jesuíticas. Hasta diría que las páginas que Zavala dedica más de propósito a las misiones jesuíticas (p. 404-428) resultan relativamente genéricas comparadas con aquellas en las que es examinada la relación encomendero-indio. Habiendo profundizado esta última relación, se puede entender mejor, por un contraste de oposición sistemática, la originalidad de la relación jesuita-indio. Este contraste ya lo había señalado Hernández en 1913 (capítulos sobre la encomienda y sus abusos), pero una investigación detallada del tema estaba por hacer.

Un excelente índice de personas y de materias es el instrumento con que se pueden rastrear más con detalle actuaciones de la Compañía de Jesús en los orígenes de la colonización rioplatense.

**Indiens Guarani et chamanes franciscains** incide también, por asociación, en la historiografía jesuítica. Las reducciones franciscanas en el Paraguay son inmediatamente anteriores a las de los jesuitas, se establecen en el mismo espacio colonial y actúan sobre la misma formación étnica: los guaraníes. No deja de ser curioso que tan generalmente y por tanto tiempo se busquen raíces y analogías para la experiencia reduccional jesuítica en regiones y formaciones históricas lejanas, y no se echara mano, al menos a modo de comparación paralela, de una experiencia tan vecina y contemporánea como la de los franciscanos en el mismo Paraguay.

El significado del trabajo de Necker para la historiografía jesuítica lo señala oportunamente Magnus Mörner en el prefacio de esta obra. "Les résultats de ses travaux d'investigation ont une double signification. Non seulement parviennent-ils à révéler un chapitre pratiquement méconnu de l'histoire sociale paraguayenne et du passé franciscain..., mais aussi à éclairer, à travers la méthode comparative, certains des problèmes associés à l'histoire du fameux "État des Jésuites" (p. VIII).

Para el análisis de la experiencia reduccional franciscana Necker toma como punto de partida la etnohistoria de los guaraníes, tal como se manifiesta y revela en aquel momento colonial de la segunda mitad del

siglo XVI e inicios del XVII. De la investigación etnohistórica resaltan dos elementos importantes: la función particular del chamanismo en la sociedad guaraní, y su dinamismo mesiánico en el momento de la crisis colonial. Tanto los movimientos de resistencia activa de los guaraníes contra la colonización española de tipo encomendero, como los indicios de que los misioneros fueron conceptualizados, según la mentalidad guaraní, como nuevos chamanes y “mesías”, son datos que explicarían el éxito relativamente rápido con que se establecieron las reducciones.

Paradójicamente se puede notar que, a medida que las reducciones se estabilizan, el carácter carismático de sus misioneros parece diluirse, fenómeno que también se puede apreciar en las reducciones jesuíticas. Se diría que el misionero es mirado como chamán por los guaraníes mientras éstos se movían todavía en un mundo de referencias religiosas tradicionales, pero esta mentalidad no fue incentivada por los misioneros, más sacerdotes y administradores que propiamente profetas y “mesías”.

Otros elementos de la cultura guaraní, respecto al sistema económico y social, que Necker también destaca, se revelan como formas importantes en la determinación de vida de las reducciones. Si las reducciones del Paraguay presentan tantos caracteres comunes entre sí, estén ellas en manos de franciscanos o de jesuitas, ello es debido a que son ante todo reducciones de guaraníes. Son éstos, con sus formas específicas de cultura y religión y con su peculiar relación con los misioneros, los formadores determinantes de la reducción. El haberse mantenido la lengua guaraní en unas y otras reducciones fue también un elemento decisivo de convergencia en ambas experiencias misionales.

Las diferencias entre jesuitas y franciscanos resultan no tanto de la relación que el misionero establece con el indio, cuanto del modo como el misionero entiende la relación del indio con la encomienda paraguaya. En este punto, como lo anota Mörner en el citado prefacio, la diferencia histórica entre las dos categorías de misiones se hace más patente: los franciscanos conviven con la encomienda colonial, los jesuitas pretenden prescindir de ella y desprestigiarla, restándole condiciones de existencia.

En las últimas páginas Necker reúne una serie de apéndices, gráficos y mapas, que representan otras tantas síntesis sobre cuestiones que afectan directamente al desarrollo de las reducciones en sí, y por lo tanto también las jesuíticas.

Retomando todavía una vez más palabras de Mörner, es justo decir que “dans le cas des missions guarani, les auteurs futurs ne devront pas non plus ignorer l'étude de tres grande valeur de Louis Necker, bien que son sujet explicite ne porte pas sur les missions jésuites, mais sur les franciscaines” (p. IX).

En el sentido más etnológico del término, los dos trabajos de Zavala y de Necker son fundamentales, cada uno desde su perspectiva, para la construcción de una sólida historia del fenómeno reduccional paraguayo.\*

---

(\*) La Biblioteca de Estudios Paraguayos publicará próximamente en español el libro de Louis Necker.



HUGO STORNI, S.I. **Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768.** — Roma (Institutum Historicum S.I.) 1980, 16º, XXVIII-350 p. (= Subsidia ad historiam S.I. 9). \*

Si los jesuitas de la antigua provincia del Paraguay y las reducciones de indígenas en las que actuó una parte de ellos, han sido y continúan siendo objeto de un continuo sucederse de obras de reinterpretación ideológica, se hace sentir por otra parte la falta de trabajos sistemáticos, hechos con rigor científico y que ofrezcan datos y marcos de referencia claros y precisos. El investigador de un fenómeno religioso como el que sustentaron los jesuitas de la Cuenca del Plata, que se extendió sobre casi dos siglos, se desarrolló en múltiples actividades y contó con tantos y variados obreros apostólicos, siente la necesidad de tener a mano una serie de datos fundamentales que, fijados una vez por todas, puedan ser utilizados con rapidez y seguridad. Esta es, pues, la función instrumental de este **Catálogo** que, como instrumento, pretende ser útil, preciso, adecuado y de fácil manejo.

El **Catálogo** incluye los datos biográficos fundamentales de jesuitas que tuvieron alguna relación directa con la antigua provincia del Paraguay, especialmente de aquellos que deben ser considerados en sentido más estricto miembros de ella. Estos últimos suman 1571 y van desde aquel primer grupo, cuyo superior era el padre Francisco de Angulo y que entró por Santiago del Estero el 26 de noviembre de 1585, hasta el dramático contingente de aquellos más de 400 expulsos de 1767-68, cuyo número se cierra con el hermano coadjutor Hipólito Ortiz de Urbina, quien, apenas ingresado en la Compañía, sufrió el extrañamiento y vino a morir en Faenza. En las escuetas cifras e indicaciones de fecha y lugar de nacimiento, ingreso en la Compañía, primeros votos, llegada al Paraguay, sacerdocio, últimos votos, última noticia conocida, dimisión, expulsión de 1767-68 (fecha y lugar) y fallecimiento, que son los diez **items** fundamentales en los que se inscribe, según los casos, la vida de estos jesuitas, viene dada una verdadera biografía en miniatura. Y como, con buen criterio, han sido indicadas exactamente las fuentes de los datos, además de prueba de rigor histórico, se tiene una inapreciable orientación para futuras investigaciones monográficas.

\* Publicado en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, anno LII, fasc. 103 (Roma, ian.-iun. 1983), pp. 179-181.

Es claro que este Catálogo es ante todo una obra de consulta y su principal utilidad es ahorrar tiempo y evacuar dudas. De hecho, dudas y confusiones surgían con frecuencia cuando se trataba de distinguir homónimos, de determinar grafías diversas para un mismo nombre, de descubrir el nombre original de aquellos misioneros, no raros, que quisieron o tuvieron que hispanizar sus apellidos. El a. ofrece ahora una identificación y una lectura debidamente fundada en documentación auténtica, lo que sin duda ha de facilitar la uniformidad de citas y referencias, eliminando poco a poco la anarquía gráfica presente hasta ahora incluso en obras serias.

La simple cronología no da todavía la dimensión total de la vida de un jesuita en lo que haya podido ser su actividad pastoral, docente o de gobierno, pero lo sitúa en coordenadas históricas que los condicionaron realmente. Así, junto al número de orden alfabético viene dado el número de sucesión cronológica según la fecha en que esos jesuitas entraron a formar parte efectivamente de la provincia del Paraguay. Esta ordenación cronológica tiene su importancia, ya que permite visualizar el lugar que ocupa un jesuita determinado en las diversas épocas por las que pasaba la provincia con sus cambios de visión y de práctica apostólica. No se pueden confundir las opiniones y testimonios que sobre los guaraníes y las reducciones dan un Barzana, por ejemplo, un Montoya, un Sepp o un Cardiel, cuando entre el primero y el último media el orden de más de un millar de jesuitas y una distancia de casi un siglo y medio. Y a este respecto, uno echa de menos un índice que dé la correspondencia entre la numeración cronológica y la alfabética en vistas a poder establecer con facilidad la contemporaneidad de los jesuitas de una misma generación que vivieron ideas y experiencias comunes.

Un catálogo de este género contiene en germen múltiples ramificaciones y desdoblamientos. Así, un índice por país de origen y otro por provincia jesuítica confirman con exactitud y detalle el ya conocido internacionalismo de la antigua provincia del Paraguay en la que se hizo presente casi toda la Compañía de aquel tiempo. Dentro del país de origen se particulariza la región. Para la época, en países como España, Italia y los de Europa central, la región presentaba de hecho características culturales y políticas verdaderamente nacionales.

En las fichas personales han sido anotadas algunas circunstancias especiales como los cargos de provincial, superior de los guaraníes y de los chiquitos, de procurador en Europa, etc. Una lista ordenada y explícita de todos ellos no hubiera sido de más, sobre todo cuando la lista de los superiores de las misiones chiquitanas es enteramente nueva, como señala el a. Incluir la correspondencia de algunos pseudónimos, probablemente no

muchos, como el anagrama literario de Blas Pretovio por Paulo Restivo o la forma latinizada de Morelli por Muriel, hubiera satisfecho también la eventual demanda de algún consultor.

Trabajo paciente y riguroso, este **Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay** se constituye en obra básica en la historiografía rioplatense, un guía y un instrumento que sólo podía ser elaborado por quien ha hecho largo camino en este terreno y es del **métier**.

ALBERTO ARMANI. *Città di Dio e città del Sole. Lo "stato" gesuita dei Guaraní (1609-1768)*. — Roma (Edizioni Studium) 1977, 8º, 252 p., 4 tav. f.t. (= *La Cultura*, 11).

STEPHAN DIGNATH. *Die Pädagogik der Jesuiten in den Indio-Reduktionen von Paraguay (1609-1767)*. — Frankfurt am Main (Peter-Lang) 1978, 8º, 178 p. (= *Eruditio. Studien zur Erziehungs- und Bildungswissenschaft*, 9). \*

Las Reducciones del Paraguay han sido tratadas, una y otra vez, como utopía histórica; es decir, idea ya realizada. Las utopías, proyectadas generalmente para un futuro, podían, gracias a esa realización guaraní-jesuítica, presentarse como menos ilusorias y menos simplemente proféticas y ganar en credibilidad. Las Reducciones del Paraguay se prestaban a ser usadas como "vida de santo" en la sociología y en la política. Hay que reconocer que fueron los mismos jesuitas quienes, escribiendo a Europa y movidos por impulsos apologéticos, comenzaron a suministrar descripciones fantásticas, sin dejar de parecer realistas, de aquellas misiones. Poco a poco se perdía de vista el proceso histórico del cual habían surgido y con el cual tuvieron que enfrentarse continuamente, aun de forma despiadada, hasta su dramática desaparición. Las Reducciones sufrían de este modo un tratamiento "reductivo" precisamente en aquel punto en el que debía estar su fuerza: en la historicidad.

Armani, después de examinar, rápida pero perspicazmente, los distintos tipos de ideología aplicados al fenómeno del "Estado" jesuítico, propone claramente su objetivo: una reconstrucción de la historia del original "Estado" sudamericano, fuera de cualquier mito y de cualquier superestructura ideológica, tomando como marco la realidad histórica de los siglos XVII y XVIII. Esta realidad histórica, en la que surgen las Reducciones del Paraguay, está en el término de un proceso en el que intervinieron tres dimensiones principales: religión, política y derecho. Esto es el contexto que estudia el a. en el capítulo primero, con lo que, a mi modo de ver, establece el punto de partida más firme y más esclarecedor para entender las Reducciones jesuíticas del Paraguay. De hecho, en el Paraguay, logra ponerse en práctica, gracias a una serie de factores históricos favorables, el discurso que Las Casas había anunciado sin pasar de la denuncia; las Reducciones son una realización misionera que contrarresta

\* Publicado en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, anno XLVII, fasc. 94 (Roma, iul.-dec. 1978), pp. 395-399.

el sistema de la “encomienda” y del “servicio personal”, no con amonestaciones moralizantes, sino con una forma de vida social y económicamente viable. Dentro de esta perspectiva, hubiera sido oportuno, sin embargo, que el a. no sólo hubiera establecido el contexto más remoto y general del ambiente jurídico y social que originó el sistema de Reducciones en varias regiones de América, sino que hubiera examinado más detenidamente, y no sólo con algunas alusiones, cuál comenzaba a ser la situación específica del Paraguay a principios del siglo XVII; concretamente la preocupación de los eclesiásticos, y de los mismos gobernantes, frente a los abusos de los encomenderos, tal como se manifestó en el Sínodo de Asunción de 1603 y en la “Instrucción para confesores” dada por el obispo fray Martín Ignacio de Loyola. Las Reducciones de los franciscanos, iniciadas más de un cuarto de siglo antes que las de los jesuitas, muestran que el método misional por “reducción” no era una novedad en el Paraguay.

Otro factor realmente decisivo en la configuración definitiva del proceso reduccional jesuítico y que, más que cualquier otro, obligó a la concentración territorial de los 30 pueblos en una área que con el tiempo parecía tener fronteras estatales —un Estado dentro del Estado—, fue la especial situación política del Paraguay español, enfrentado con la expansión de los bandeirantes paulistas del Brasil. El significado histórico de la ocupación de territorios indígenas para la actividad reduccional, el impacto brutal de las invasiones paulistas y la reacción de jesuitas y Guaraní contra esos ataques, quedan también acertadamente expuestos por el autor.

Colocado en un marco propiamente histórico, el capítulo central de la obra (cap. III, p. 107-186), dedicado a describir el “Estado” jesuita de los Guaraní, ofrece un cuadro menos fantástico, menos platónico y en fin menos ideologizado que lo que solían ofrecer las apologías misionales, los elogios de iluministas y enciclopedistas o las tesis socialistas recientes. Las Reducciones no responden a un modelo aplicado desde fuera, sino que se desarrollan como un método de misión dentro del tiempo colonial español. Este enfoque se manifiesta especialmente adecuado cuando hay que tratar del siempre discutido problema del “comunismo” de las Reducciones y la supuesta falta del “derecho de propiedad privada”. Las Reducciones eran comunidades en las cuales pervive una vida económica y social todavía colectiva, que la legislación indiana consiente y que los misioneros jesuitas consideran la más adaptada para la vida cristiana. Estos mismos misioneros se convencieron con el tiempo, en contra de su propia mentalidad, que la “propiedad privada” de los medios de producción estaba en contraste con la conciencia social de los Guaraní, y prescindieron de ella.

Sin embargo, al detallar varios aspectos de la vida cotidiana, le resulta difícil al a. liberarse de generalizaciones esquemáticas sobre la rutina diaria, las funciones religiosas, las fiestas, la vida familiar, la organización de las artes y oficios, aquello que tanto ha contribuido a formar una idea utópica de los días y horas de aquellos pueblos, en los cuales los indios se mueven como figuras de un bien montado reloj, manejado por los Padres con orden y sin ninguna novedad. Es cierto que el a. se basa en relaciones de la época como las de Cardiel o de Peramás; este último había propuesto un paralelo entre la vida en los pueblos de los Guaraní y lo que deseaba Platón en su República. Pero escritos de este tipo, como reconoce el a. en otro lugar (p. 128), deben ser manejadas con máxima cautela.

El último capítulo muestra cómo las Reducciones jesuíticas, a pesar de su relativo aislamiento y aparente autonomía, no dejaron nunca de depender del sistema colonial del Paraguay y Río de la Plata. También el sistema colonial criollo del Paraguay se sitúa en relación con ese insostenible tipo de colonialismo diverso, que evita la encomienda de los indios. Los ataques de los representantes del auténtico colonialismo económico se repiten, sobre todo en el siglo XVIII, hasta lograr la disolución del régimen reduccional, al menos en la forma como era practicado por los jesuitas. La destrucción de aquellos pueblos adviene mediante la expulsión de los jesuitas, pero es causada por la introducción de formas efectivas de explotación económica en aquellas comunidades, que pronto las desintegran.

El a., que ha sabido aprovechar las fuentes para hacer historia y no repetir ideologías, hace, sin embargo, una lectura antropológica notablemente esquemática de la realidad indígena guaraní, en la que afloran no pocos prejuicios etnocéntricos. Véase, por ejemplo, la simplicidad con que es conceptuada la economía guaraní precolonial, como de caza y pesca (p. 127, 129), o la facilidad con que supone “falta de verdadera y propia tradición educativa entre los Guaraní” (p. 151). También aquí es verdad que el a. se apoya en testimonios de jesuitas que, en el siglo XVIII, tienen del indio una imagen “reducida”.

Aun con estas reservas, el a. muestra un método y una conciencia histórica que pueden ser calificadas de nuevas y originales en un tema tan ideologizado como el de las Reducciones del Paraguay; así su análisis llega a conclusiones realistas y aceptables: “del examen del material documental hoy sistemáticamente disponible, resulta evidente que el ordenamiento económico y administrativo de las “Reducciones” se desarrolló no siguiendo ideologías abstractas, sino en el ámbito de la política y de la legisla-

ción española, aunque ésta estaba también en constante evolución; influyeron además, las experiencias generales y particulares de la Compañía de Jesús, maduradas en el Paraguay y en otras regiones; la particular ubicación geográfica de las "Reducciones" tuvo, en fin, no poco peso sobre su organización" (p. 188-189).

El recurso metodológico que adopta Dignath en su estudio es el de aplicar al análisis de las Reducciones algunas de las categorías principales de la pedagogía jesuítica. Aquellos pueblos-doctrinas fueron ya mirados alguna vez desde una perspectiva pedagógica, cuando se les comparaba, no sin simplificaciones, con un vasto colegio donde los indios, a la manera de perpetuos niños, eran "reducidos". Faltaba, sin embargo, un trabajo, como el que se propuso de intento el a. de la presente disertación académica, en el que el tema fuera tratado con la amplitud y detalle adecuados.

El a. distribuye y ordena los datos y referencias que ha podido recoger en las fuentes documentales, algunas inéditas, según un plan bien articulado. La actuación de los jesuitas entre los indios del Paraguay —el Paraguay, provincia jesuítica, no el Paraguay, gobierno civil y eclesiástico, geográficamente más limitado— es presentada como una pedagogía que, teniendo en cuenta los presupuestos antropológicos, etnológicos y psíquicos de los indios, habría intentado encaminarlos a una conversión cristiana, condicionada y significada a la vez por una transformación cultural juzgada necesaria. En dicho proceso pedagógico se ve que habría tenido una importancia decisiva la representación e imagen que el jesuita se hacía del indio como todavía "animal" y la representación de un modelo de "vida política y humana", modelo europeo en sus referencias fundamentales, al cual el indio debía ser reducido. "La educación —dice en conclusión el a.— no estaba limitada sólo a la instrucción de la doctrina cristiana ni a leer y escribir, sino que consistía en un proceso siempre continuado, que se operaba sobre todo en la vida de todos los días, donde los Padres (y los caciques sus representantes) se encontraban con los indios". La "discreción", la autoridad y la motivación por medio de recompensas sociales y materiales definirían aquella pedagogía jesuítica, en la cual jugaban también un papel especial algunas formas educativas ambientales como la música y la arquitectura, e incluso el aislamiento respecto al mundo colonial criollo.

En su exposición el a. se atiene a las expresiones documentadas de los mismos misioneros en las que muestran, generalmente en forma implícita, la pedagogía misionera y sus resultados. Pero cabe preguntarse si esa documentación ha sido leída por el a. en forma crítica y en términos de

proceso histórico. Aunque se citan repetidamente las instrucciones del primer provincial, padre Torres Bollo, como inspirador de la pedagogía reduccional en el Paraguay, y se trae el testimonio del padre Sepp para ilustrar la vida de los pueblos guaraníes del fin del siglo XVII, la inmensa mayoría de las referencias vienen del último cuarto de siglo de las Reducciones, de misioneros como los padres Cardiel, Escandón, Nusdorffer, Dobrizhoffer, Paucke, Peramás, muchos de ellos escribiendo ya desde el exilio con perspectivas de justificación apologética. El cuadro deliberadamente utópico que ofrecen las relaciones jesuíticas del siglo XVIII, refleja, si se quiere, el modo como funcionaban en su fase final las Reducciones, pero no tanto el proceso como se habían formado. Un análisis de la pedagogía de los jesuitas en las Reducciones indígenas debería insistir más, a nuestro parecer, en la documentación que relata los primeros contactos y el establecimiento inicial de los pueblos, donde la pedagogía se muestra más creativa y original.

El mismo tipo de consideración puede hacerse respecto al modo como el a. aborda el aspecto etnológico. En primer lugar, también aquí hay que notar que las referencias a una imagen del indio guaraní, tal como era presentada en el siglo XVIII —por Cardiel, por ejemplo— no corresponde a la imagen que se deduce de la lectura paciente de las Cartas Anuas y documentos del siglo XVI, en las que el indio es todavía un señor de la tierra, reconocido por muchos jesuitas como tal. En segundo lugar, desde un punto de vista metodológico, no parece muy adecuado el tratar conjuntamente en el cuerpo de la exposición dos complejos étnicos y culturales tan distintos y equívocos como el indio guaraní y el indio chaqueño, aunque en las páginas iniciales se distinga con unas ligeras notas a los dos grupos por separado. Si algunas expresiones de los jesuitas misioneros se refieren al “indio” genérico, en realidad se aplican más al indio misionado y reducido que a los indios específicamente bien determinados con quienes se establecieron los primeros contactos y misiones. Es un aspecto histórico que parece debe ser tenido especialmente en cuenta para explicar el diverso éxito pedagógico de los jesuitas según los diversos lugares que habitaban los indios y los diversos tiempos en que se establecía el contacto.

En cuanto a las referencias bibliográficas, si bien las de carácter jesuítico —aspecto esencial del estudio— nos parecen bastante completas, las de carácter etnológico se presentan muy limitadas. Un trabajo como el de Florestan Fernandes, “Notas sobre a educação na sociedade tupi-nambá”, en *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios* (Petrópolis 1975, p. 33-83), precisamente por ser una de las raras contribuciones en un tema tan específico, hubiera sido consultado con provecho.



## BIBLIOGRAFIA GENERAL \*

- AGUIRRE, Juan Francisco  
1949-51 "Diario del Capitán de Fragata de la Real Armada...", Revista de la Biblioteca Nacional, XVII-XX (III ts. en 4 vols.). Buenos Aires.
- ALBÓ, Xavier  
1966 "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación", América Indígena, XXVI: 249-308; 395-445. México.
- Annaes do Museu Paulista  
1925 T. 2. São Paulo.
- ASTRAIN, Antonio  
1902-25 Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. 7 vols. Madrid.
- BARCO DE CENTENERA, Martín  
1602 Argentina y conquista del Río de la Plata. Lisboa.
- BLANCO, José María  
1929 Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhí. Buenos Aires.
- BLASI, Oldemar  
1966 "Comments", en "Estimating Aboriginal American Population", Current Anthropology, vol. 7, 4 (oct.): 426-27.
- BONAËREN  
1932-33 Bonaëren beatificationis seu declarationis martyrii servorum Dei Rochi González de Santa Cruz, Alfonsi Rodríguez, Joannis del Castillo e Societate Jesu. Insulae Lyri: Macione et Pisani.
- BRUNO, Cayetano  
1966-76 Historia de la Iglesia en la Argentina. Ts. I-XI. Buenos Aires.
- BRUXEL, Arnaldo  
1958 "A nobreza dos caciques guaranis do primitivo Rio Grande do Sul", Pesquisas, 2:81-112. Porto Alegre.
- CA - CARTAS ANUAS  
1927-29 Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 2 vols. (Documentos para la historia argentina, ts. 19-20). Buenos Aires.

(\*) Esta bibliografía recoge los principales títulos citados por el autor en sus diversos trabajos presentados en este volumen.

## CADOGAN, León

- 1959 a *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* São Paulo: Univ. de São Paulo, Fac. de Fil. Cienc. e Letras. Boletim 227, Antropologia 5.
- 1959 b "Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual", *Revista de Antropologia*, VII, 1-2: 65-99. São Paulo.
- 1960 "En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá", *América Indígena*, XX, 2: 133-150. México.
- 1962 "Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané", *Revista de Antropologia*, X, 1-2: 43-91. São Paulo.
- 1963-64 "Les indiens Guayakí de l'Yñarô (Paraguay)", *Travaux de l'Institut d'Etudes Latino-américaines de l'Université de Strasbourg*, III: 41-83; IV: 21-54.
- 1971 *Ywyrá ñe'ery; fluye del árbol la palabra.* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

## CARDOSO, J.A. y WESTPHALEN, C.

- 1981 *Atlas Histórico do Paraná.* Curitiba.

## CARDOZO, Efraím

- 1959 a *El Paraguay colonial; las raíces de la nacionalidad.* Asunción: Ed. Nizza.
- 1959 b *Historiografía paraguaya. I. Paraguay indígena, español y jesuita.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

## CARDOZO, RAMON I.

- 1970 *La antigua provincia del Guairá y la Villa Rica del Espíritu Santo*, 2a. ed., Asunción.

## CARTA ANUA

- 1632 *Annales de la Provincia del Paraguay, desde el año de 32, hasta el de 34...* Manuscrito. Biblioteca Universitaria de Granada. Caja A 40, ff 249-308.

## CARTAS JESUITICAS, III

- 1933 *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J. (1554-1594)*, notas de A. Alcântara Machado. Rio de Janeiro.

## CHARLEVOIX, Pierre François Xavier de,

- 1779 *Historia Paraguajensis* (traducción latina por Domingo Muriel). Venecia.
- 1910-16 *Historia del Paraguay* (escrita en francés... con las anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández). 6 vols. Madrid.

## CHMYZ, Igor (et alii)

- 1968 "Notas sobre a arqueologia do Vale do Rio Itararé", *Rev. do Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas*, 1: 7-23. Curitiba.

## CI - CARTAS DE INDIAS

- 1877      *Cartas de Indias*. Madrid. (Ed. facs., 3 t., Madrid, 1974).
- CLASTRES, Hélène  
1975      *La terre sans mal; le prophétisme tupi-guaraní*. Paris: Ed. du Seuil. Trad. portuguesa: *Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: 1978.
- CLASTRES, Pierre  
1972      *Chronique des Indiens Guayakí*. Paris: Plon.
- 1974 a      *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Ed. du Seuil.
- 1974 b      *La société contre l'état; recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Editions de Minuit.
- CORTESÃO, Jaime  
1951      *Manuscritos da Coleção de Angelis*.  
I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640).  
(Introdução, notas e glossário por...)  
Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- DHG  
1941      *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. 5 ts. Buenos Aires.
- DIAZ DE GUZMAN, Ruy  
1943      *La Argentina. Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata*. Buenos Aires.
- 1969      *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata... en Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, por Pedro de Angelis*. t. I. 2a. ed. Buenos Aires. (1a. ed. 1835).
- DOBRIZHOFFER, Martín  
1967-70      *Historia de los Abipones*. 3 vols. Resistencia: Univ. del Nordeste. Argentina.
- FERNANDES, Florestan  
1963      *Organização social dos Tupinambá*. 2a. ed. revista e ampliada. São Paulo: Col. "Corpo e Alma do Brasil", XI. (1a. ed. 1949).
- 1970      *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2a. ed. São Paulo: Liv. Pioneira Ed.; Ed. da Univ. de São Paulo. (1a. ed. en *Revista do Museu Paulista*, N.S. VI, 1952).
- 1975      *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- FURLONG, Guillermo  
1936      *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. 2 vols. Buenos Aires.
- 1952      *José Manuel Peramás y su diario del destierro (1768)*. Buenos Aires: Librería del Plata.

- 1953 **José Cardiel, S.J. y su carta relación (1747).** Buenos Aires: Librería del Plata.
- 1953-55 **Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses.** 3 vols. Buenos Aires: Ed. Guaranía.
- 1962 **Misiones y sus pueblos de Guaranés (1610-1813).** Buenos Aires.
- 1964 **Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental (1645).** Buenos Aires: Ed. Theoria.
- 1965 **José de Escandón, S.J. y su carta a Burriel (1760).** Buenos Aires: Ed. Theoria.
- 1968 **Alonso Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594).** Buenos Aires: Ed. Theoria.
- GADELHA, Regina Maria D'Aquino Fonseca**  
1981 "A presença dos jesuítas no Guairá", *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, RS - Brasil (pp. 80-90).
- GANDIA, Enrique de**  
1939 **Francisco de Alfaro y la condición social de los indios.** Buenos Aires: El Ateneo.
- GARAY, Blás**  
1899 **Colección de documentos relativos a la historia de América y particularmente de la historia del Paraguay.** Asunción.
- GARCIA SANTILLAN, Juan Carlos**  
1928 **Legislación sobre indios del Río de la Plata en el siglo XVI, 1492-1600.** Madrid.
- GUEVARA, José**  
1908 **Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.** (Anales de la Biblioteca 5). Buenos Aires.
- GUTIERREZ, Ramón**  
1974 "Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII", *Estudios Paraguayos*, II, 2: 83-140. Asunción.
- HAUBERT, Maxime**  
1966 **L'oeuvre missionnaire des Jésuites au Paraguay (1585-1768).** Genèse d'un paradis. Université de Paris. (thèse non publiée).
- 1967 **La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites.** Paris: Hachette.
- HEMMING, John**  
1978 **Red Gold; the Conquest of the Brazilian Indians.** London: Macmillan.

- HERNANDEZ, Pablo  
1913      *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 vols. Barcelona.
- INSFRAN, Pablo Max  
1942      "El Paraguay, país bilingüe", *Revista del Ateneo Paraguayo*, 1, 5-6: 59-61. Asunción.
- JAEGER, Luis Gonzaga  
1957      "La Compañía de Jesús en el antiguo Guairá (1585-1631). Localización de sus trece reducciones", *Pesquisas*, 1: 93-121. Porto Alegre.
- KONETZKE, Richard  
1952      "La emigración española al Río de la Plata durante el siglo XVI", *Miscelánea Americanista* III. Madrid: Inst. Gonzalo Fernández de Oviedo.  
1953-62      *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. 5 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LAFUENTE MACHAIN, R. de  
1939      *El Gobernador Domingo Martínez de Irala*. Buenos Aires.
- LEITE, Serafim  
1940      *Novas cartas jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*. São Paulo.  
1956-58      *Cf. Monumenta Brasiliae*.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1966      *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- LOZANO, Pedro  
1754-55      *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. 2 vols. Madrid.  
1873-75      *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. 5 vols. Madrid.  
1905      *Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay (1721-1735)*. 2 vols. Buenos Aires.
- LUIS, Washington  
1980      *Na capitania de São Vicente*. Belo Horizonte-São Paulo.
- MAEDER, E. y BOLSI, A.  
1974      "La población de las misiones guaraníes entre 1702-1767" *Estudios Paraguayos*, II, 1: 111-137. Asunción.
- MAEDER, Ernesto J.A.  
1975      "La población del Paraguay en 1799. El censo del gobernador Lázaro de Ribera", *Estudios Paraguayos*, III, 1: 63-86. Asunción.
- MALINOWSKI, Bronislaw  
1976      *Argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo.

## MCA Manuscritos da Coleção de Angelis

- |      |      |   |
|------|------|---|
| 1951 | I.   | Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640).  |
| 1952 | II.  | Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760).  |
| 1969 | III. | Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641).  |
| 1970 | IV.  | Jesuítas e bandeirantes no Uruguái (1611-1758).<br>Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. |

## MANUSCRIPTO

1879

"Manuscrito guaraní da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro sobre a Primitiva Catechese dos Indios das Missões...", Annaes da Bibliotheca Nacional, VI (Rio de Janeiro), XVII-366 p.

MARTINS, Romário  
S.D.

Historia do Paraná. 3a. ed. Curitiba.

MATEOS, Francisco  
1949

"Cartas de indios cristianos del Paraguay", *Missionalia Hispanica*, VI, 18: 547-672. Madrid.

1950

"Segundo concilio provincial limense 1567", *Missionalia Hispanica*, XXI, 7: 525-617. Madrid.

1969

"El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)", *Missionalia Hispanica*, XXVI, 78: 257-360. Madrid.

MELIA, Bartomeu  
1969 a

La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay. 2 vols. Université de Strasbourg (thèse non publiée).

1969 b

"Textos sociales de la primitiva Iglesia paraguaya", *Acción* 2-3: 3-6; 4-9. Asunción.

1969 c

Guaranés y jesuitas. Ruinas de una civilización distinta. Asunción: Ediciones Loyola.

1970

"Fuentes documentales para el estudio de la lengua guaraní de los siglos XVII y XVIII", *Suplemento Antropológico*, V, 1-2: 113-161. Asunción.

1972 a

"Conquistar la lengua guaraní", *La Tribuna* (diario, Asunción, 29 octubre).

1972 b

"La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización de los Guaranés", *Acción*, 14: 3-7. Asunción.

1974 a

"De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución", *Acción* 23: 4-10. Asunción.

1974 b

"Hacia una 'tercera lengua' en el Paraguay", *Estudios Paraguayos*, II, 2: 31-71. Asunción.

1974 c

"Bibliografía sobre el 'bilingüismo' en el Paraguay", *Estudios Paraguayos*, II, 2: 73-82. Asunción.

- 1975 a "Roque González en la cultura indígena", en (Melià, B., ed.), Roque González de Santa Cruz: colonia y reducciones en el Paraguay de 1600. Asunción.
- 1975 b "Para una historia de la mujer paraguaya", Acción 26: 11-16. Asunción.
- 1977 "Los Guaraní del Tape en la etnografía misionera del siglo XVII", Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa, R.S. - Brasil (pp. 113-117).
- 1978 a El guaraní y su reducción literaria, en Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes. Paris, 2-9 Septembre 1976. Vol. IV: 541-548. Paris.
- 1978 b "Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial", Estudios Paraguayos, VI, 1: 157-167. Asunción.
- 1981 "La demografía del Tape: una evaluación", Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa, R.S. Brasil (pp. 45-57).
- 1983 América Latina en sus lenguas indígenas. Coordinación, presentación y documentación de Bernard Pottier. Caracas: Coedición UNESCO-Monte-Avila Editores, C.A. (pp. 43-59).  
 "La lengua Guaraní del Paraguay", América Latina en sus lenguas indígenas. Coordinación, presentación y documentación de Bernard Pottier. Caracas: Coedición UNESCO-Monte-Avila Editores, C.A. (pp. 43-59).
- MELIA, B. - GRÜNBERG, G. y F.  
 1976 "Los Paí-Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo", Suplemento Antropológico, XI, 1-2: 151-295.
- MELIA, B. - MIRAGLIA, L. - MÜNDEL, M. y Ch.  
 1973 La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos. Asunción. CEADUC.
- MENTZ RIBEIRO, Pedro Augusto  
 1977 "A cerâmica tupiguaraní do Vale do Rio Pardo e a redução de Jesús María", Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa, R.S. - Brasil (pp. 77-86).
- MERCIER, Paul  
 1968 "Anthropologie sociale", en Ethnologie générale, Poirier Jean, ed., Paris: Gallimard.
- METRAUX, Alfred  
 1927 "Migrations historiques des tupi-guaraní", Journal de la Société des Américanistes, N.S. XIX: 1-45. Paris.
- 1928 a La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani. Paris: Lib. Geuthner.
- 1928 b La religión des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani. Paris: Lib. Ernest Leroux. Ed. brasileira: A religião dos Tupinambás... São Paulo (Brasiliana 267) 1950.

- 1948 "The Guaraní", *Handbook of South American Indians* III: 69-94. Washington. Trad.: O índio Guaraní; traduc. e anotado por Dante de Laytano, *Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*, VII, 9: 35-78. Porto Alegre, 1958.
- 1952 "Jésuites et indiens en Amérique du Sud", *La Revue de Paris*, 59: 102-113.
- 1959 "La révolution de la hache", *Diogène*, 25.
- 1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard. Trad. española: *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar, 1973.
- 1979 *A religião dos Tupinambá e suas relações com a demais tribos tupi-guaranis*. 2a. ed. port. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Univ. de São Paulo.
- MOLINA, Raúl**  
1954 "La obra franciscana en el Paraguay y Río de la Plata", *Missionaria Hispanica*, XI, 32-33: 329-400; 485-522. Madrid.
- MONTEIRO, Jônatas da Costa Rego**  
1939 "As primeiras reduções jesuíticas no Rio Grande do Sul (1626-1638)", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, XIX: 15-45. Porto Alegre.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de**  
1639 a *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid. (2a. ed. Bilbao, 1892).
- 1639 b *Tesoro de la lengua Guaraní*. Madrid. (Reed. facsim. por Julio Platzmann, Leipzig, 1876).
- MONUMENTA BRASILIAE**  
1956-58 *Monumenta Brasiliae*. 3 vols. Roma. El mismo texto: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- MONUMENTA PERUANA**  
1954-81 *Monumenta Peruana*. 7 vols. Roma.
- MORA MERIDA, José Luis**  
1973 *Historia social de Paraguay (1600-1650)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- MORENO, Fulgencio R.**  
1926 *La ciudad de la Asunción*. Buenos Aires.
- MORINIGO, Marcos**  
1931 *Hispanismos en el guaraní*. Buenos Aires: Instituto de Filología.



- MÖRNER, Magnus**  
 1953 *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era.* Stockholm.
- 1961 "The Guaraní Missions and the Segregation Policy of the Spanish Crown", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXX, 6 (july-december): 367-386. Roma.
- 1968 *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata.* Buenos Aires: Paidós.
- 1970 *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* Estocolmo: Instituto de Estudios Ibero-Americanos ("Misiones guaraníicas de los jesuitas", pp. 315-325).
- MÜLLER, Franz**  
 1928 *Drogen und Medikamente der Guaraní (Mbyá, Pai und Chiripá) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay, Festschrift für Pater Wilhelm Schmidt:* 501-14. Wien.
- 1934-35 *Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay, Anthropos XXIX:* 177-208, 441-60, 695-702; XXX: 151-64, 433-50, 767-89. Mödling.
- MÜNDEL, Mark**  
 1973 *Kware veja puku. Dejamos lejos el oso hormiguero, en Meliá, B.; Miraglia, L.; Münzel, M. y C.: La agonía de los Aché-Guaraní: historia y cantos.* Asunción.
- NECKER, Louis**  
 1974 *La réaction des Indiens Guaraní à la Conquête espagnole du Paraguay, un des facteurs de la colonisation de l'Argentine à la fin du XVIe siècle. Bulletin. Société Suisse des Américanistes,* 38: 71-80. Genève.
- 1975 *Indiens Guaraní et Chamanes Franciscains: Les Premières Réductions du Paraguay (1580-1800).* Genève: Université de Genève. Faculté de Droit (Thèse). (mimeogr.).
- 1979 *Idem, Paris: Ed. Anthropos.*
- NIMUENDAJU, Curt (Unkel)**  
 1914 *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guaraní, Zeitschrift für Ethnologie XLVI:* 284-403. Berlin.
- 1944 *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokúva-Guaraní. Traducido por Juan Francisco Recalde. São Paulo (mimeogr.).*
- 1978 *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.*
- NUÑEZ CABEZA DE VACA, Alvar**  
 1957 *Naufragios y comentarios.* 4a. ed. Madrid: Espasa-Calpe. 1971, 5a. ed.

- NE'E RENDA (B. Melià y Friedl Grünberg (eds.).  
1975 a Ne'e renda. Libro de alfabetización para adultos. Primera parte. Proyecto Paĩ-Tavyterã. Pedro Juan Caballero (Paraguay).
- 1975 b Ñande Paĩ-Tavyterã ñande Paraguái. Libro de alfabetización para adultos. Segunda parte. Proyecto Paĩ-Tavyterã. Pedro Juan Caballero (Paraguay).
- PALACIN, Luis  
1981 Sociedade colonial: 1549 a 1599. Goiânia. Ed. UFG.
- PAROLA, Luis  
1973 Historia contemporánea de la Compañía de Jesús en el Paraguay (1927-1969). Asunción: Ed. Loyola. (mimeogr.).
- PASTELLS, Pablo  
1912-49 Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. 9 vols. Madrid.
- PERAMAS, José Manuel  
1946 La República de Platón y los Guaraníes. Buenos Aires: Emecé Ed. (Original latino de 1793).
- PLA, Josefina  
1970 "Español y guaraní en la intimidad de la cultura paraguaya", Cahiers du monde hispanique et lusobrásilien (Caravelle), 14: 7-21. Université de Toulouse.
- 1974 "La literatura paraguaya en una situación de bilingüismo", Estudios Paraguayos, II, 2: 5-30. Asunción.
- PLA, J. y MELIA, B.  
1975 Bilingüismo y tercera lengua en el Paraguay. Asunción: Universidad Católica.
- POPESCU, Oreste  
1967 El sistema económico en las misiones jesuíticas. 2a. ed. Barcelona: Ediciones Ariel.
- PORTO, Aurélio  
1943 Historia das Missões orientais do Uruguai (vol. I). Rio de Janeiro.
- 1955 Historia das Missões Orientais do Uruguai. 2 vols. 2a. ed. Porto Alegre.
- RABUSKE, Arthur  
1978 "Cartas de indios cristãos do Paraguai, máxime dos Sete Povos, datadas de 1753", Estudos Leopoldenses, XIV, 47: 65-102. São Leopoldo-Brasil.
- Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires.  
1906 Vol. VI. Buenos Aires.
- RIBEIRO, Berta  
1983 "Quantos seriam os indios das Américas?", Ciência Hoje, 1, 6 (maio-junho): 54-60. Rio de Janeiro.

- ROA BASTOS, Augusto  
1974 *Yo El Supremo*. Buenos Aires: Siglo XXI. Argentina Eds.
- RONA, José Pedro  
1971 "The Social and Cultural Status of Guaraní in Paraguay", in William Bright (Hrsg.), *Sociolinguistics. Proceedings of The UCLA Sociolinguistics Conference, 1964*, The Hague (Janua Linguarum, Series Maior XX), 227-298.
- ROSENBLAT, Angel  
1954 *La población indígena y el mestizaje en América*. 2 vols. Buenos Aires. Ed. Nova.
- RUBIO, Julián Ma.  
1942 *Exploración y conquista del Río de la Plata, siglos XVI y XVII*. Barcelona - Buenos Aires: Salvat Eds.
- SAMANIEGO, Marcial  
1944 "Algunos conceptos y mitología de los Abá de Ybypyaté", en *Revista de Turismo*, 26 (Asunción). Reeditado en *Suplemento Antropológico*, III, 1-2 (Asunción, 1968): 375-386.
- SCHADEN, Egon  
1954 a *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo: Fac. de Fil. Ciênc. e Letras da Univ. de S. Paulo, Boletim 188, *Antropologia* 4. 3a. ed. 1974, São Paulo: EPU; Ed. da Universidade de São Paulo.
- 1954 b "O estudo do índio brasileiro ontem e hoje", en *América Indígena*, XIV, 3: 233-252. México.
- 1965 *Aculturação indígena: ensaio sôbre fatôres e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*, *Revista de Antropologia* XIII; 2a. ed. São Paulo: Livraria Pioneira; Ed. da Universidade de São Paulo, 1969.
- SCHMIDL, Ulrico  
1938 *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Trad. ... por Edmundo Wernicke. Santa Fe (Argentina). 2a. ed. 1947, Buenos Aires - México: Espasa-Calpe.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio  
1979 "O Guarani no Rio Grande do Sul: a colonização do mato e as frentes de expansão", *Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, R.S. - Brasil (pp. 55-73).
- SUSNIK, Branislava  
1961 *Apuntes de etnografía paraguaya*. Asunción: Manuales del Museo "Andrés Barbero" (mimeogr.).
- 1965-66 *El indio colonial del Paraguay*. I: El Guaraní colonial. II: Los trece Pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803). Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- 1971 a *El indio colonial del Paraguay*, III. El chaqueño: Guaycurúes y Chanés-Arawak. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

- 1971 b            **Apuntes de etnografía paraguaya. Parte 1a. 6a. ed.**
- 1974            **Etnografía paraguaya. 8a. ed. Asunción.**
- 1975            **Dispersión tupi-guaraní prehistórica; ensayo analítico. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".**
- 1979-80        **Los aborígenes del Paraguay, II. Etnohistoria de los guaraníes. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".**
- TAUNAY, Affonso d'Escragolle  
1961            **Historia das bandeiras paulistas. 3 vols. 2a. ed. São Paulo.**
- TECHO, Nicolás del  
1897            **Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. 5 vols. Madrid.**
- USHER DE HERREROS, Beatriz  
1976            **"El castellano paraguayo", Suplemento Antropológico, XI, 1-2: 29-123. Asunción.**
- VELAZQUEZ, Rafael Eladio  
1965            **"Rebelión de los indios de Arecayá, en 1680", Revista Paraguaya de Sociología 2: 21-56. Asunción.**
- VELLARD, Jehan  
1933            **"Une mission scientifique au Paraguay", Journal de la Société des Americanistes, N.S. XXV: 293-334. Paris**
- 1937            **"Textes mbwiha recueillis au Paraguay", Journal de la Société des Americanistes, N.S. XXIX: 375-386. Paris.**
- VILLEGAS, Juan  
1975            **"El momento jesuítico en que aparece Roque González", en (Meliá, B. ed.) Roque González de Santa Cruz: colonia y reducciones en el Paraguay de 1600. Asunción.**
- WERNER, Reinhold (Hrsg.)  
1980            **Sprachkontakte. Zur gegenseitigen Beeinflussung romanischer und nicht-romanischer Sprachen. Tübingen: Gunter Narr Verlag.**
- WHITE, Richard Alan  
1975 a         **"The Political Economy of Paraguay and the Impoverishment of the Missions", The Americas XXXI, 4: 417-433. Washington.**
- 1975 b         **"La política económica del Paraguay popular (1810-1840). La primera revolución radical de América", Estudios Paraguayos, III, 1: 87-113. Asunción.**
- ZAVALA, Silvio  
1977            **Orígenes de la colonización en el Río de la Plata. México: El Colegio Nacional.**

## INDICE DE ILUSTRACIONES

1. La imagen europea de los Carios.
2. El encuentro de los "cristianos" con los Guaraní de Lambaré.
3. Mbyá-Guaraní del antiguo Mba'e verá, en los montes de Caaguasú.
4. Cantor y profeta... entre los *Avá-katú-eté* (o Chiripá) del Mbaracayú y Alto Paraná
5. El Tape.
6. La "provincia" del Guairá en el Paraguay guaraní y jesuita.
7. Un "indio" y su familia, Paĩ-Tavyterã del Amambay.
8. Joven pareja Mbyá de Caaguasú.
9. La reducción de San Ignacio Miní...
10. Saltos del Guairá, antes de su desaparición.
11. Mapa ecológico del Guairá en 1500.
12. Mapa de las poblaciones del Guairá en la década de 1620.
13. El *tekoha*, espacio de cultura e identidad guaraní.
14. Viejo Paĩ-Tavyterã, con su brillante *tembetá*.
15. Dirigente religioso Paĩ-Tavyterã.
16. Maracas y flauta ritual de los Paĩ-Tavyterã.
17. *Marangatuha*, lugar de santidad, de canto y danza ritual.
18. Aldea tupinambá, según Hans Staden.
19. *Opy*, casa con funciones rituales, con su cerco empalizada.
20. Dos textos fundamentales...
21. Urnas funerarias guaraní, después del desentierro.
22. Casa grande tradicional entre los Paĩ-Tavyterã, aldea de Yvypté.
23. Interior de una casa tradicional Paĩ-Tavyterã.
24. La acera. Hilera de casas de indios, en Santa Rosa.
25. La representación barroca del martirio del padre Roque y sus compañeros en una lámina del siglo XVII.
26. Chamán avá chiripá de la región de Acaray-mí.
27. Mujeres acompañan el canto con el ritmo de sus tacuaras.
28. Procesión del entierro. El Viernes Santos en Valle Pucú.
29. Los estacioneros.
30. Yaguarón, una reducción franciscana iniciada a fines del siglo XVI.
31. La cruz misionera de San Miguel.
32. San Miguel. Museo de Santa María
33. El templo de San Miguel, como símbolo de la resistencia de los Guaraní de los Siete Pueblos.
34. La reducción de la Candelaria.
35. Reducción de la Santísima Trinidad.
36. Arcos de las casas de indios, después de su restauración, en Trinidad.
37. El templo de Trinidad, después de su restauración.
38. Angeles músicos del friso del templo, en Trinidad.
39. Los treinta pueblos, un espacio de libertad y un singular espacio político.
40. Mapa de las Doctrinas del Paraná y Uruguay, que señala las estancias que poseían las diversas reducciones.

41. Reloj de sol, en Santos Cosme y Damián.
42. *Del buen uso del tiempo*.
43. Libro de bautismos de Santa Rosa.
44. La Anunciación, en Santa Rosa.
45. San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, en San Ignacio Guasú.
46. El colegio de la Compañía de Jesús, en Asunción.
47. Una de las expulsiones de los jesuitas de Asunción.
48. Decreto del rey Carlos III, expulsando a los jesuitas de todos los dominios de la corona española, el 27 de febrero de 1767.
49. Las oraciones cristianas en guaraní, en la traducción de fray Luis Bolaños
50. El primer gran diccionario de la lengua guaraní. Montoya.
51. Una viñeta del libro *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, impreso en las "Doctrinas", en 1705.
52. Gramática manuscrita del padre Paulo Restivo.
53. Una obra típicamente reduccional.
54. Carta del corregidor Nicolás Nengyrú, de 20 de julio de 1753.
55. Pablo Vera, uno de los profetas-poetas entre los Mbyá Guaraní.
56. Zenón Benítez, *ñande ru* –nuestro padre– ... de los Chiripá (Avá Guaraní).

## INDICE GENERAL

A manera de Prólogo . . . . .	9
Introducción . . . . .	13
<b>ENTRADA COLONIAL Y APOCALIPSIS GUARANI</b>	
La entrada en el Paraguay de los otros karai . . . . .	17
Oberá, una respuesta profética contra la opresión colonial . . . . .	30
Los Guaraní del Tape en la etnografía misionera del siglo XVII . . . . .	41
La demografía del Tape: una aproximación . . . . .	46
La población Guaraní del antiguo Guairá en la historia primera (1541–1632). . . . .	60
<b>MODO DE SER GUARANI Y REDUCCION JESUITICA</b>	
El “modo de ser” Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594–1639) . . . . .	93
La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización de los Guaraníes . . . . .	121
Roque González en la cultura indígena . . . . .	130
De la religión Guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución . . . . .	160
El Guaraní reducido . . . . .	174
Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial . . . . .	193
La vida en las reducciones jesuíticas de Guaraníes o el uso perfecto del tiempo . . . . .	210
Las siete expulsiones . . . . .	220
<b>LA LENGUA GUARANI Y SUS REDUCCIONES</b>	
La entrada del castellano en el Guaraní del Paraguay . . . . .	237
Conquistar la lengua Guaraní . . . . .	249
El Guaraní y su reducción literaria . . . . .	260
<b>TENDENCIAS ACTUALES EN LA HISTORIOGRAFIA DE LAS REDUCCIONES</b>	
Tendencias actuales de la historiografía reduccional:	
Silvio Zavala y Louis Necker . . . . .	275
Hugo Storni, S.J. . . . .	279
Alberto Armani y Stephan Dignath . . . . .	282
<b>BIBLIOGRAFIA GENERAL . . . . .</b>	<b>287</b>
Indice de ilustraciones . . . . .	299