

anais de história
de além-mar

XVII
2016

PERIODICIDADE	Anual
DIRECÇÃO	João Paulo Oliveira e Costa
COORDENAÇÃO	João de Figueirôa-Rêgo
SECRETARIADO	Cátia Teles e Marques
CONSELHO DE REDACÇÃO	Cátia Teles e Marques (CHAM) George Evergton Salles de Souza (Universidade Federal da Bahia) João de Figueirôa-Rêgo (Universidade NOVA de Lisboa/CHAM) Jorge Flores (European University Institute) José Javier Ruiz Ibáñez (Universidad de Murcia) José da Silva Horta (Universidade de Lisboa) Miguel Metelo de Seixas (Universidade Lusíada/CHAM/IEM)
CONSELHO CONSULTIVO	Ana Isabel Buescu (Universidade NOVA de Lisboa/CHAM) André Teixeira (Universidade NOVA de Lisboa/CHAM) Ângela Domingues (Universidade de Lisboa/CH) Angelo Alves Carrara (Universidade Federal de Juiz de Fora) António de Almeida Mendes (Université de Nantes) Avelino de Freitas de Meneses (Universidade dos Açores/CHAM) Barbara Karl (Textilmuseum St. Gallen) Cátia Antunes (Universiteit Leiden) Fernando Bouza Álvarez (Universidad Complutense de Madrid) Hervé Penneç (Centre national de la recherche scientifique) Ines G. Županov (Centre national de la recherche scientifique) István Rákóczi (Eötvös Loránd Tudományegyetem) João José Reis (Universidade Federal da Bahia) José C. Curto (York University) José Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa) Leonor Freire Costa (Universidade de Lisboa) Malyn Newitt (King's College London) Miguel Ángel de Bunes Ibarra (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) Nuno Senos (Universidade NOVA de Lisboa/CHAM) Pedro Cardim (Universidade NOVA de Lisboa/CHAM) Pedro Puntoni (Universidade de São Paulo/Cebrap) Rogério Miguel Puga (Universidade NOVA de Lisboa/CETAPS) Rui Loureiro (Instituto Superior Manuel Teixeira Gomes/CHAM) Tonio Andrade (Emory University) Zoltán Biedermann (University College London)
EDIÇÃO E PROPRIEDADE	Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa Universidade dos Açores
SEDE ADMINISTRATIVA	Av.ª de Berna, 26-C 1069-061 Lisboa anais.cham@fcsh.unl.pt http://www.cham.fcsh.unl.pt
REVISÃO DE TEXTO	Margarida Baldaia
CAPA E PROJECTO GRÁFICO	Patrícia Proença
COMPOSIÇÃO	Edições Húmus
IMPRESSÃO	Papelmunde – V. N. Famalicão
TIRAGEM	300 exs.
ISSN	0874-9671
DEPÓSITO LEGAL	162657/01

anais de história de além-mar

XVII
2016

CENTRO DE HISTÓRIA D'AQUÉM E D'ALÉM-MAR
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
UNIVERSIDADE DOS AÇORES

Centro de História
d'Aquém e d'Além-Mar
CHAM
Universidade Nova de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade dos Açores

Lisboa • Ponta Delgada

REFEREES 2016-2017

Os artigos publicados nos *Anais de História de Além-Mar* são submetidos a arbitragem científica, em regime de *double blind peer-review*. A fim de garantir o anonimato na edição para a qual colaboram, os árbitros são apresentados a cada dois volumes.

Os *Anais de História de Além-Mar* estão referenciados e indexados nas seguintes bases de dados internacionais:

AERES	ERIH Plus	MIAR
America: History and Life CARHUS	Fonte Academica	Qualis Capes
CARHUS Plus	Historical Abstracts	Scopus Elsevier
CIRC	Latindex (catálogo)	SHERPA/RoMEO
classifICS	MEDLINE PubMed	SJR
		Ulrich

O Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores é financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia – UID/HIS/04666/2013.

Índice

- 7 Nota de Abertura
João Paulo Oliveira e Costa

RELIGIÃO E ALTERIDADE NO MUNDO ULTRAMARINO IBÉRICO

- 11 Introdução
Bruno Feitler, Hugo Ribeiro da Silva, Jaime Ricardo Gouveia
- 21 La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial
Guillermo Wilde
- 59 A produção jesuítica sobre as artes de curar: reavaliando protagonismos, experiências e trocas interculturais (América platina, séculos XVII e XVIII)
Eliane Cristina Deckmann Fleck
- 101 American Spanish Colonial Confession Manuals and their impact on Amerindian populations
Maria F. Wade
- 123 Portugal e o reino de Oere nos séculos XVI e XVII. Missionação, escravatura e intercâmbios culturais
Jorge Fonseca
- 147 Cruzando fronteiras: conversão e mobilidades culturais de escravos no império asiático português (séculos XVI e XVII)
Patrícia Souza de Faria
- 179 Authority, poverty, and vanity: Jesuit missionaries and the use of silk in Early Modern East Asia
Liam Matthew Brockey
- 223 The Jesuit presence in Tibet against the backdrop of the China mission: different approaches to Buddhism (16th–18th centuries)
Ana Carolina Hosne
- 245 Jesuit architecture in Japan: how to convert a Buddhist temple into a church
Adriana Piccinini Higashino
- 271 «O culto ao diabo» na Inquisição de Goa, segundo o *Reportório* de João Delgado Figueira (1623)
José Alberto Rodrigues da Silva Tavim

- 303 Constructing and contesting Portuguese difference in Colonial Spanish America, 1500-1650
Brian Hamm
- 337 Chaotic, effeminate and promiscuous “bodies” in John Huyghen van Linschoten’s *Itinerario*
Ana L. Méndez-Oliver
- 359 Prophetic hopes, New World experiences and imperial expectations: Menasseh Ben Israel, Antônio Vieira, Fifth-Monarchy Men, and the millenarian connections in the seventeenth-century Atlantic
Luís Filipe Silvério Lima
-

VARIA

- 411 “Siam is the best place in the Indies”. Father Nicola Cima O.E.S.A. and his memorandum of 1707 for renewed East Indies trade.
Stefan Halikowski-Smith
- 455 Manuel Vicente Nunes (1711-c.1775), Primeiro-Construtor do Arsenal Real – *Design* e Arquitectura Naval no reinado de D. José I
Nuno Saldanha
- 487 A busca de nobilitação por um militar e administrador colonial português: Gonçalo Lourenço Botelho de Castro – estudo de caso
Fabiano Vilaça dos Santos
- 521 Recensões | Book reviews
- 533 Procedimentos & Normas editoriais | Editorial Process & Guidelines

La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial

Guillermo Wilde*

Anais de História de Além-Mar XVII (2016): 21-58. ISSN 0874-9671

Resumo

Durante os séculos XVII e XVIII os missionários jesuítas produziram numerosas informações sobre as sociedades indígenas da América do Sul. Distinguem-se, geralmente, dois níveis de discurso. Um, mais visível, correspondia à identificação de crenças nativas (conceitos e termos) em línguas locais e sua tradução para as ideias cristãs. Outro nível, menos visível, correspondia às práticas rituais indígenas, as quais podiam ser classificadas como superstições malignas, assimiladas aos sacramentos ou relegadas à esfera de costumes inócuos que podiam ser gradualmente domesticados. Este artigo examina a natureza do conhecimento antropológico missionário, enfatizando suas ambiguidades a longo prazo. O meu argumento é o de que, nas suas descrições das sociedades indígenas, os jesuítas construíram um limite arbitrário entre os costumes toleráveis e os intoleráveis com o objetivo de controlar tanto o conhecimento sobre essas sociedades perante a administração colonial, como o monopólio da administração espiritual ante as mesmas sociedades indígenas.

Palavras-chave: sociedades indígenas, América Latina colonial, missões jesuítas, adaptação.

Data de submissão: 21/02/2016

Data de aprovação: 16/01/2017

Abstract

During the 17th and 18th centuries Jesuits missionaries produced several accounts describing the South American indigenous societies. They generally distinguish two levels of discourse. One, more visible, corresponded to the identification of native beliefs (concepts, terms) in the local languages and their translation into Christian ideas. Another level, less visible, corresponded to the Indian ritual practices themselves, which could be rejected as evil superstitions, or equated to sacraments or relegated to the sphere of innocuous customs that could be gradually domesticated. This article examines the nature of «missionary anthropology» emphasizing its ambiguities over the long term. My argument is that in their descriptions of indigenous societies Jesuits construct an arbitrary boundary between tolerable and intolerable customs to control both knowledge about those societies before the colonial administration and the monopoly of spiritual administration before the indigenous societies themselves.

Keywords: indigenous societies, colonial Latin America, Jesuit missions, accommodation.

Date of submission: 21/02/2016

Date of approval: 16/01/2017

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Martín, Argentina. E-mail: guillermowilde@gmail.com.

La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial ¹

Guillermo Wilde

La información producida por los misioneros jesuitas sobre las sociedades indígenas de la Sudamérica colonial permite distinguir dos niveles de discurso. Uno, más visible, corresponde a la identificación de conceptos y términos en las lenguas indígenas potencialmente traducibles a la doctrina cristiana. Los misioneros hicieron intentos iniciales por encontrar categorías nativas que pudieran utilizarse para nombrar al Dios cristiano, o creencias que pudieran ser directamente asimiladas a los eventos bíblicos. Otro nivel de discurso, menos visible, correspondía a la descripción de prácticas rituales indígenas concretas, frente a las cuales podían adoptar actitudes muy diversas: o bien condenarlas por ir contra la esencia del cristianismo, o bien equipararlas a los sacramentos cristianos, o bien relegarlas a la esfera de costumbres inocuas (indiferentes), susceptibles de ser gradualmente domesticadas, como fue el caso de ciertos cantos y danzas autóctonas.

Ambos niveles discursivos nutrieron debates doctrinales que las autoridades eclesiásticas trataron de resolver en concilios y sínodos ocurridos a lo largo del siglo XVI. El Tercer Concilio de Lima (1582-83), constituyó un momento clave de traslado de la reforma tridentina a Sudamérica, en el que se estableció el primer catecismo unificado, al igual que normas claras en la administración de sacramentos entre los indios. Aunque dichas decisiones debían alcanzar los lugares más remotos, con frecuencia los misioneros adaptaron las normativas generales a las circunstancias particulares y los espacios en que desarrollaron su actividad.²

¹ Versiones anteriores de este texto fueron presentadas y discutidas en reuniones de trabajo en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, el Instituto Ravignani de la Universidad de Buenos Aires y el Museo Nacional de Etnología de Osaka (Japón). Agradezco las sugerencias y comentarios de Pierre Antoine Fabre, Ines Županov, Akira Saito, María Elena Barral y Valentina Ayrolo, aunque soy enteramente responsable por el contenido de este artículo.

² La Compañía de Jesús estableció un cuerpo de normas, reglas y preceptos que indicaban cómo actuar ante determinados casos, sobre la base de consultas previamente establecidas. Según sugieren algunos trabajos recientes, el sistema de toma de decisiones jesuítico exhibía un importante grado de descentralización. Ver en particular Markus FRIEDRICH (2008) y Fabian FECHNER (2014).

En este artículo argumento que el discurso sobre la religión indígena jugó un papel fundamental de la práctica jesuítica de adaptación. Sugiero que los misioneros, en sus descripciones de las creencias y prácticas indígenas tendieron a establecer, controlar y manipular el límite entre las creencias y prácticas indígenas que resultaban indiferentes a la religión cristiana y aquellas que atentaban contra su esencia, y que por lo tanto debían ser erradicadas. La manipulación de dichos límites respondía a la conveniencia de mantener el control político y la administración espiritual en las misiones. En este sentido, sostengo que las descripciones misioneras no deben ser tomadas como descripciones objetivas de una realidad etnográfica externa de usos, costumbres y ritos, a partir de las cuales reconstruir una «religión prístina», sino como instrumentos de interacción en diferentes niveles y contextos, el de la misión propiamente dicha, el de la orden religiosa, y el de la administración colonial. El conocimiento escrito sobre las prácticas indígenas fue parcial y estuvo marcado por esas interacciones y contextos que tendieron a hacer variar su significado y a marcar contradicciones.

La primera parte de este artículo presenta algunos ejemplos de las estrategias adaptativas de misioneros que actuaron en las fronteras de Sudamérica. La segunda discute la naturaleza de las fuentes misioneras y explora las posibilidades de una «antropología misionera». La tercera explora la problemática del uso de las lenguas nativas en la traducción de conceptos cristianos, centrándose en una controversia que tuvo lugar en el Paraguay. La cuarta parte discute la lectura que los jesuitas hicieron de los ritos nativos y la traducción que intentaron hacer de los mismos con el propósito de implementar sacramentos como el bautismo y el matrimonio. La quinta y última parte analiza disputas entre jesuitas e indios por el control de la administración espiritual de los pueblos en las que el ritual y los dispositivos simbólicos fueron apropiados y manipulados.

Lo esencial y lo indiferente: el dilema de la adaptación

Parece fatigoso bailar así a gritos y con movimientos constantes del cuerpo, al ritmo de esta música monótona, sobre todo cuando hace mucho calor; sin embargo es una diversión para nuestros indios y nosotros la toleramos en vista de que no hay nada perjudicial o reprobable en este pasatiempo. Pues si hubiera algún elemento de esta índole en aquella costumbre, no podría ser un verdadero y permanente placer, según los principios de un juicio recto.³

³ Werner HOFFMANN 1979: 160.

La cita pertenece al *Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud, y las misiones en su territorio* (1772), del misionero jesuita Julian Knogler. Previamente, Knogler se había detenido en la descripción detallada de una danza que practicaban los indios chiquitanos, que él mismo había podido presenciar durante su actividad misional en la antigua Provincia Jesuítica del Paraguay.

La última frase de Knogler refleja el pragmatismo del «modo de proceder» jesuítico: si hubiera «algún elemento» perjudicial o reprochable en aquel «pasatiempo», «no podría ser un verdadero y permanente placer, según los principios de un juicio recto». El jesuita apelaba al «juicio recto», el buen uso de la razón, para juzgar una práctica que identificaba como una «costumbre» placentera pero inocua, indiferente al corazón de la doctrina cristiana.⁴ Nada había de dañino y reprochable en dicha «diversión» profana. Tal y como lo presentaba el jesuita, la práctica en cuestión ni siquiera constituía un dilema de orden moral, pues no había nada en ella que violara el derecho natural o la religión.

Otro jesuita que actuaba entre los chiquitanos por la misma época, Martin Schmid, va mucho más lejos que su colega Knogler, justificando incluso su participación «como misionero» en los bailes y cantos junto a los indígenas. El siguiente fragmento parece hasta un desafío a las autoridades:

Vivo y gozo de una salud buena y estable; llevo una vida alegre y hasta alborozada, pues canto —a veces a la tirolesa— toco los instrumentos que me gustan y bailo también en rueda. Pero ¿qué dicen sus superiores de esta vida? preguntará Vuestra Reverencia. Yo les respondo: «Si soy misionero, es porque canto, bailo y toco música. [...] Para que Vuestra Reverencia no censure demasiado severamente el baile del misionero, le ruego se recuerde de otro pasaje de la Sagrada Escritura: ‘Cuán hermosos son los pies de los evangelistas!’».⁵

Al igual que las citas anteriores, ésta refiere a la música y la danza entre los indígenas como una gozosa diversión, sin ofensas a la buena religión cristiana, que además, cabe inferir, permitía ganarse la confianza de los indios. Se trataba fundamentalmente de «costumbres» civiles, donde la

⁴ La cuestión de lo «indiferente» requiere un estudio en profundidad en relación a los ámbitos misionales. En su análisis de la acción de la misión de la India, Županov discute el uso que el jesuita Nobili hizo de la noción de *adiaphora*, proveniente de las doctrinas estoicistas, que englobaba «acciones indiferentes», actos no indispensables para la salvación (Ines ŽUPANOV 2010 y 2011). Para un estudio profundo sobre las bases jurídicas de la noción en el derecho natural ver el trabajo reciente de Brian TIERNEY (2014).

⁵ Werner HOFFMAN 1981: 141-142.

alusión «a veces a la tirolesa» abre la sospecha de que en ocasiones bailara otras danzas, acaso autóctonas. La cita expresa un claro quiebre con la simple y distante aceptación de una costumbre local para señalar la necesidad de participar de los usos nativos. Schmid da a entender que para acercar a los indígenas a la religión cristiana hay que apropiarse de sus costumbres, en otras palabras, y en una irónica lógica circular: cristianizar las prácticas indígenas para luego indianizar el cristianismo. Tomadas en su conjunto, estas situaciones se encuentran en el centro mismo de la discusión jesuita sobre los métodos de conversión y adaptación cultural. Lo que a grandes rasgos podríamos definir como un dilema de la conversión en estas fronteras apartadas de los Imperios Ibéricos, consistía en determinar el límite entre lo esencial y lo indiferente a la religión cristiana, señalando indirectamente un espacio de desenvolvimiento autónomo de la «costumbre» indígena, al que incluso el sacerdote cristiano debía «convertirse».

La caracterización general de las danzas nativas como «género de recreación», no era para nada nueva. Aparecía prefigurada en la obra del jesuita José de Acosta cuando aclaraba, en un largo párrafo dedicado a las danzas indígenas de México y Perú, los takis y mitotes:

Aunque muchas de estas danzas se hacían en honra de sus ídolos, pero no era eso de su institución, sino como está dicho, un género de recreación y regocijo para el pueblo, y así no es bien quitárselas a los indios, sino procurar no se mezcle superstición alguna.⁶

Los jesuitas expresaron un importante grado de aceptación de las expresiones nativas desde sus primeras actividades en Sudamérica. En el Brasil portugués, donde la orden arribó en 1549, el jesuita Manuel de Nóbrega hizo una defensa categórica del uso de «los cantares de la tierra» en las celebraciones cristianas. En 1552, escribía lo siguiente en una carta a Simão Rodrigues:

Se nos abraçarmos com alguns custumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrarios e quando andão bebados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros custumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu / modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir

⁶ José de ACOSTA [1590] 1979: 318 (cursiva mía).

*alguma cousa e dizê-la com muita eficacia; e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor.*⁷

A través de otras cartas, sabemos que el mismo Nóbrega participaba de las prácticas rituales indígenas. Algunos años después, otro jesuita elogia el uso de la música para la evangelización y narra sin censura un episodio en el que un niño huérfano de Lisboa, que había sido traído a Brasil, participaba junto a los indios de «cantares gentílicos». El texto refiere a una procesión, en la que fue cantado un *Tedeum*, mientras se cargaba una cruz decorada de plumas de colores:

La cruz toda pintada de pluma de la tierra muy hermosa, con el Niño Jesús en lo alto de la cruz en traje angélico con una espada pequeña en la mano. Y así fuimos con la cruz levantada por las Aldeas cantando en cada una dellas y tañendo a modo de los negros [de la tierra, es decir los indios] y con sus mismos sones y cantares, mudadas las palavras en loores de Dios.⁸

Estos episodios podrían ser vistos como meros ensayos iniciales de un largo proceso de evangelización, progresivamente abandonados con la consolidación del modelo misionero.⁹ Sin embargo, testimonios parecidos se repiten en el tiempo y el espacio incluso en épocas tardías, lo que lleva a pensar que la adaptación fue una política sistemática y deliberada en las fronteras misioneras iberoamericanas.¹⁰

⁷ Carta del Padre Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, Bahia, agosto de 1552, publicada por Leite, citada por Tomini WITTMAN (2011: 166).

⁸ Carta de los niños huérfanos [por Francisco Pires] al padre Pero Doménech, Bahia, 5 de agosto de 1552 (publicada por Leite, citada por Tomini WITTMAN 2011: 169). La defensa del uso de tonos e instrumentos musicales autóctonos surgía de una denuncia del Obispo Sardinha contra los jesuitas. «Los niños huérfanos –escribía Sardinha– antes que yo viniesse teníam costumbre de cantar todo los domingos y fiestas cantares de nuestra Señora al tono gentílico, y tañerem ciertos instrumentos que estes bárbaros tañen y cantan quando quieren beber sus vinos y matar sus inimigos. [...] allé que estos gentiles se alaban que ellos son los buenos, pues los Padres y niños tañíam sus instrumentos y cantavan a su modo». Y censuraba el uso de «*costumbres gentílicas*» entre «*hombres blancos*», porque provocaban el mal y «*son tan disonantes de la razón*». El obispo decía no saber «quáles son las orejas que puedem oyr tales sonos y rústico tañer» (Carta de D. Pero Fernandes al padre Simão Rodrigues, Bahia, julio de 1552 (publicada por Leite y citada por Tomini WITTMAN 2011: 162).

⁹ De hecho, Metcalf observa un endurecimiento de los métodos misioneros en el Brasil colonial durante la presencia de la primera generación de misioneros, ante la persistencia de prácticas como la antropofagia y la poligamia (Alida METCALF 2014).

¹⁰ Johannes Meier encuentra comentarios similares en escritos pertenecientes a los jesuitas Pfefferkorn y Tirsch quienes actuaban en Sonora y Baja California. Estos definían a las danzas indígenas como «salvajes pero artísticas» (Johannes MEIER 2005: 77).

En 1751 y 1752, el jesuita Bernard Havestadt hizo expediciones a la Patagonia. Atravesó los Andes en más de una ocasión montado en una mula o a pie. En su diario, incluye un mapa de la región donde muestra evidencias de su convivencia con los nativos. Entre ellas, llama la atención una ilustración de un misionero vistiendo un «poncho» nativo y espuelas. Sobre esta imagen, el jesuita clarifica:

La *vestimenta* del P. misionero es la misma que distingue a toda la Compañía de Jesús, con excepción del manto, en cuyo lugar usamos en Chile, de acuerdo con la costumbre de la gente el poncho o cobertor. Esta vestimenta es una tela de forma rectangular con una fisura al medio por la que se introduce la cabeza y cae cubriendo por todas partes el cuerpo y los brazos, todo lo que uno quiera. [...] Lleva después, como lo muestra la ilustración del mapa geográfico, espuelas en los pies y sobre su pecho el crucifijo característico de los PP. misioneros y que les sirve de guía en los viajes, de escudo en los peligros y siempre de protección y ayuda.¹¹

Cuando las prácticas indígenas no se oponían a los principios morales de la fe cristiana, eran toleradas. La cuestión central para los misioneros era entonces establecer en sus escritos y en la práctica concreta los límites de lo aceptable, decidiendo sobre la línea de separación entre lo esencial y lo indiferente a la religión cristiana. Por medio de dicha separación los misioneros contribuían a la identificación de las «costumbres» (y la religión) nativas. Recién después de esto podían decidir si era conveniente participar o no de la costumbre nativa, de cierta manera «convirtiéndose» ellos mismos a las expresiones indígenas.

¿Una antropología misionera?

La producción de textos fue un aspecto fundamental de la empresa global de la misión. Entre las órdenes religiosas, la Compañía de Jesús intentó fuertemente organizar el conocimiento sobre la diferencia cultural en base a tipologías útiles para la administración colonial y la misma actividad misionera. Los textos también describían problemas de adaptación –tanto de los misioneros como de la doctrina– a las circunstancias particulares de la interacción con las poblaciones nativas. En este sentido, el contenido de

¹¹ Citado por Artur H. F. BARCELOS (2006: 380). Puede encontrarse una reproducción en Furlong (1936: mapa XXII, descripción nr. 52, p. 78 del catálogo) con el título «Mappa Geographica exhibens Provincias, Oppida, Sacella &c. quae Mensibus Novembri ac Decembri anni 1751 et Januario Februario et Martio anni 1752 peragravit ad Indorum Chilensium terras excurrans P. Bernardus Havestadt è Soc. Jesu Misionarius».

las fuentes misioneras está inherentemente ligado a las condiciones en las que se produjeron, tanto locales como globales.¹²

Hasta qué punto las descripciones jesuitas de las tradiciones religiosas indígenas constituyeron un discurso propiamente antropológico es una pregunta sujeta a mucho debate. Con frecuencia, el llamado «método de acomodación» de los misioneros católicos fue considerado como un antecesor del relativismo cultural del siglo xx.¹³ Pero ¿aportaban los textos misioneros información etnográfica fidedigna? ¿Intentaron los misioneros entender la diferencia o simplemente buscaron transformar a los indígenas? Charlotte de Castelnau ha notado recientemente que la antropología y la historiografía contemporáneas han usado las fuentes misioneras de manera ahistórica con el propósito de reconstruir una imagen coherente de la sociedad indígena que permitiera entender su realidad contemporánea, o como descripciones objetivas de la actividad y esfuerzos misioneros particulares de imponer la fe cristiana, sin referencias al contexto de interacción o a la participación de los actores indígenas y su agencia.¹⁴

¹² Autores como Županov y Rubiés afirman que las descripciones jesuitas gradualmente tendieron a crear una representación secularizada de la alteridad. Ines G. Županov sugiere que los escritos jesuitas produjeron un desplazamiento en la explicación del terreno teológico al etnológico. Más allá de su carácter instrumental, la actitud jesuita de adaptación abre un argumento temprano acerca de la existencia de un espacio secular en las sociedades no europeas. Roberto Nobili, explica Županov, «no era seguramente consciente de que al constreñir la esfera de lo religioso, contribuía a la erosión de la institución eclesial como lugar de autoridad sobre los pueblos no europeos, y que sus descripciones e interpretaciones etnológicas del brahmanismo, alimentaban diferentes campos europeos, opuestos no solamente a los jesuitas sino también a la Iglesia Católica o a la misma institución de la religión cristiana» (Ines ŽUPANOV 2011: 531). De una manera similar, Rubiés argumenta que una de las consecuencias inesperadas del debate instalado por los jesuitas en las misiones de Asia, fue producir un impulso a la secularización con efectos paradójicos: «[...] the Jesuits assisted in the process of secularisation of European culture that led to the Enlightenment [...] many of the efforts inspired by their peculiar 'missionary spirituality' acted as a catalyst for secularisation» (Joan-Pau RUBIÉS 2005: 244). Ver también Joan-Pau RUBIÉS (2012).

¹³ El «método de acomodación» fue formulado de manera sistemática y aplicado por Alessandro Valignano en Japón, Roberto de Nobili en la India y Matteo Ricci en la China. Adquirió resonancia a partir de la disputa llamada «controversia de los ritos», que tuvo amplias repercusiones en Europa. Para una discusión sobre el método y sus implicancias en la misión asiática y el mundo europeo pueden verse los trabajos de David MUNGELLO (1994), Ines ŽUPANOV (1996, edición en español de 2011) y Joan Pau RUBIÉS (2005) y Elisabetta CORSI (2008). Para el caso específico de la China, Nicolas STANDAERT desarrolla en *L'autre dans la mission* (2003) una diferenciación entre el método jesuítico de la acomodación y la noción moderna de «inculturación de la fe», enumerando una serie de semejanzas y diferencias relevantes para la discusión.

¹⁴ « Les coutumes indigènes décrites par les anciens chroniqueurs sont indissociables de la relation qui pouvait exister entre les Indiens et ceux qui les ont décrits. Les angoisses des missionnaires ne sont pas à ignorer ou à écarter comme signes d'ethnocentrisme déplacé, mais à analyser, et elles sont révélatrices pour le lecteur d'aujourd'hui » (Charlotte CASTELNAU 2011: 276). «Les sources missionnaires portent les traces de l'interaction missionnaire, qui sont à décrypter par les spécialistes, tant des Indiens que des missionnaires» (Charlotte CASTELNAU 2011: 277).

La antropología del siglo xx cayó en la trampa de reconstruir una «religión indígena» pura a partir de los elementos provistos por los misioneros sin considerar las proyecciones involucradas en sus descripciones. En un giro reciente de la historiografía misionera las fuentes han dejado de ser tomadas como conocimiento etnológico objetivo, para ser consideradas como productos de una interacción en la que los indígenas tuvieron un rol activo. Desde esta perspectiva, la historia indígena y la historia colonial de la cristianización no serían procesos separables, sino un mismo proceso de transformación cultural en el que los indios adquieren un rol activo, absorbiendo «numerosos elementos del mundo cristiano, los rearticulan con elementos de su cultura y sus tradiciones, dándoles nuevo sentido».¹⁵

En su análisis crítico del proceso de conversión en la región andina, Juan Carlos Estenssoro subraya el hecho de que la religión católica y la religión indígena no constituyeron dos sistemas mutuamente herméticos y excluyentes. La realidad colonial no representó tampoco una fusión sincrética cristalizada o un mestizaje conciliador. Más bien se caracterizó por una fuerte y compleja interacción que impulsaba dos fenómenos contradictorios y complementarios tendientes a separar y oponer el cristianismo a las manifestaciones indígenas, lo que justificaba la labor de represión de la institución eclesiástica y, simultáneamente, una influencia del catolicismo sobre las manifestaciones indígenas. Esta influencia hizo posible la formulación de una separación radical, persistente hasta nuestros días, que enuncia la existencia de «una religión indígena unitaria allí donde no existe tal» haciendo de ella un «sistema de creencias exclusivo es decir incompatible con cualquier otro (gracias a la oposición entre verdadera y falsa religión introducida por la Iglesia)».¹⁶ Es decir que estamos frente a constructos ideológicos (clasificaciones) que no describen realidades objetivas sino que las construyen.¹⁷

La administración colonial incrementó su presión en la primera parte del siglo xvii, buscando ejercer un control sobre la actividad religiosa. Dentro de la Compañía de Jesús, presente en Sudamérica española desde 1568, la tensión pronto emergió en torno de los métodos de conversión que debían utilizarse y hacia qué sector de la sociedad debían ir dirigidos, los indios o

¹⁵ Charlotte CASTELNAU 2011: 275.

¹⁶ Juan Carlos ESTENSSORO 2001: 463. La noción misma de «religión», como constructo occidental, debe ser sometida a crítica. Para una discusión sobre el término en el contexto de la misión jesuita en China puede verse el libro ya citado de Nicolas STANDAERT (2003).

¹⁷ Sobre el uso de clasificaciones como dispositivo colonial de dominación ver Christophe GIUDICELLI (2010).

los colonos.¹⁸ Después de una primera etapa de la evangelización caracterizada por la receptividad misionera a las prácticas y conceptos nativos, vino un período de mayor control en la actividad pastoral.¹⁹ Este período está marcado por una transición de un paradigma de persuasión a un paradigma de coerción relacionado con una presencia mayor del estado monárquico en las colonias. También con un cambio de percepción con respecto a las capacidades indígenas para adoptar el cristianismo. Como afirma MacCormack, los teólogos españoles progresivamente probaron la ausencia de equivalencias entre creencias cristinas e indígenas, y constataron que la conversión por vías «suaves» no tendría buenos resultados. MacCormack concluye que el proceso de conversión de los indios enfrentó un doble sistema de constreñimientos: por un lado, los constreñimientos económicos y políticos impuestos por el estado secular, y por otro, los constreñimientos espirituales y culturales de la misión cristiana.²⁰

Para el momento de llegada de los jesuitas al Perú, una reformulación de la política indígena estaba teniendo lugar. La corona buscaba ganar control tanto sobre los colonizadores como sobre los sacerdotes, quienes en las décadas precedentes habían ganado autonomía. Esta fue la época del III Concilio de Lima, el arribo del Quinto virrey del Perú, Francisco de Toledo, y la activa participación de los jesuitas en las reformas coloniales. Toledo implementó una política de reasentamientos y concentración de la población indígena en las llamadas *reducciones* y solicitó a los jesuitas su colaboración en la tarea.²¹

A principios del siglo XVII, esta política se expandió hacia las zonas periféricas con el objetivo de controlar poblaciones indígenas no subyugadas. Los jesuitas crearon sus primeras misiones en la América del Sur española en 1610 entre los guaraníes del Paraguay colonial, y varias décadas después

¹⁸ Aliocha MALDAVSKY (2012) y Alexandre COELLO DE LA ROSA (2007).

¹⁹ La administración colonial hispanoamericana buscó mantener a los indios limitados al contexto local con el propósito de facilitar la periódica recolección del tributo. Según Bernard y GRUZINSKI (1988), esto contribuyó a territorializar valores religiosos favoreciendo la traducción de dioses y sitios nativos a una multiplicidad de cultos a los santos. Sobre las fases de la evangelización en Sudamérica y el problema de las idolatrías ver Bernard y GRUZINSKI (1988), ESTENSSORO (2003) y RAMOS (2010).

²⁰ Sabine MACCORMACK 1985: 446-447, 451 (traducción mía). La autora señala la incapacidad de los misioneros para entender las prácticas religiosas locales, con la excepción de algunos casos como Juan Polo de Ondegardo. «[M]issionaries, who were widely regarded as experts on Indian matters, were never able to translate Christianity into Andean terms: that is, to separate Christianity from its European cultural, sociological, and even political framework. In short, most of them failed to reach an autonomous grasp of Andean culture» (Sabine MACCORMACK 1985: 458).

²¹ Sobre las reducciones toledanas ver los libros de Steven A. WERNKE (2013) y Jeremy Ravi MUMFORD (2012).

en las regiones de Chiquitos y Mojos. Los programas de evangelización en Brasil y Perú constituyeron los pasos iniciales de la expansión hacia las zonas de frontera. A pesar de las grandes diferencias culturales y lingüísticas de las sociedades nativas incorporadas, y las amplias distancias que las separaban, las misiones siguieron un plan urbano y político común. El alto grado de centralización y jerarquía mantenido por la administración jesuita en todos sus asuntos y áreas de influencia les permitió mantener un control estricto sobre las actividades que desenvolvían en regiones distantes. Sin embargo, la Provincia Jesuita del Perú fue sucesivamente dividida en nuevas jurisdicciones (Paraguay, Nueva Granada, Chile), entre otros motivos para facilitar la toma de decisiones. Como consecuencia, los misioneros que trabajaban en regiones distantes tuvieron un grado mayor de libertad para adaptarse al terreno.

Los textos misioneros tempranos dedican descripciones a las características de las tradiciones indígenas, centradas tanto en sus formas de gobierno como en su religión. Estos dos campos fueron los principales objetos de clasificación, diferenciación y jerarquización del mundo indígena. Fue tomándolos como referencia que los jesuitas produjeron sus primeros ensayos de «etnología comparativa» y diseñaron sus métodos de conversión. Como hemos visto, frecuentemente las descripciones enfatizaban la distinción entre lo que constituía una simple costumbre o diversión cotidiana y lo que era considerado una forma de la religión nativa, estrictamente calificada como superstición o «idolatría».

En los textos del siglo XVII, el campo de la religión (las creencias y ritos), aparece claramente diferenciado del espacio de la «civilidad» (el gobierno y las costumbres «naturales» de los indios).²² Pero con el tiempo esta separación tendería a hacerse ambigua. Algunos textos tardíos identifican al cristianismo con la forma más perfecta de civilidad, señalando el carácter inseparable del buen gobierno y la religión, si de religión cristiana se trata. En un contexto de ataques antijesuitas, estos textos buscaban demostrar que la imposición de la idea de civilidad era inseparable de la acción evangeliza-

²² Anthony Pagden explica: «Sixteenth- and seventeenth- century observers also lived in a world which believed firmly in the universality of most social norms and in a high degree of cultural unity between the various races of man. Custom was, in the formulation of the Roman jurist Bartolus, the mirror of a people's mind (*consuetudo repraesentat mentem populi*). Custom served to interpret the law, and the law was far more than a matter of cultural preference: it was the product of an active reason operating upon the natural world. There might, of course, exist a wide variety of local customs (the *ius gentium* or the law of nations was a record of such customs); but they had all to conform to a body of meta-laws, the law of nature, the *ius naturae*, itself. The painstaking description, and the recognition of the 'otherness' of the 'other', which is the declared ambition of the modern ethnologist would have been unthinkable to most of the writers I have discussed in this book» (Anthony PAGDEN 1986: 6).

dora en las Américas, ya que los indios no tenían verdadera política, justicia y religión. Con la imposición de la religión cristiana, las selvas sudamericanas eran introducidas al orden civil en el más puro sentido del término. Un jesuita como Peramás escribiría en el contexto posterior a la expulsión que los «primitivos guaraníes carecían de una forma perfecta de sociedad urbana y civil».²³ Este giro radical es explicable en el contexto de los ataques antijesuitas que experimentaba la Compañía de Jesús, frente a los cuales necesitaba convencer al público europeo de que las misiones eran un ejemplo de buen gobierno y que los jesuitas habían sido responsables de fundarlo.

Debe decirse que algunos jesuitas manifestaban una curiosidad genuina hacia ciertas prácticas indígenas calificadas como «costumbre», las cuales describieron con cierto detalle en los textos de circulación más limitada. Algunos de estos textos solo fueron recuperados después de la expulsión de los jesuitas. El interés en los ritos y lenguas es particularmente fuerte entre los jesuitas exiliados en Italia. Aparte de casos bien conocidos como el de Lorenzo Hervás y Panduro, quien estaba interesado en reunir testimonios sobre las lenguas indígenas de Sudamérica, o Sánchez Labrador, autor de descripciones botánicas y zoológicas sobre el Paraguay, otros jesuitas pasaron su tiempo leyendo, sistematizando e intercambiando información sobre las costumbres indígenas. Un ejemplo notable fue Joaquín Camaño, quien transcribió un documento perteneciente a un sacerdote alemán llamado Adan Vidman titulado «Notas sobre las cosas más memorables que ocurren y ocurrieron en la misión desde el año de 1744.» El texto incluye el fragmento sobre una circuncisión femenina entre los indios «pana» del Ucayale, una costumbre que según el testimonio continuaron aún después de cristianizados.²⁴ Camaño desconfiaba del informe de Vidman, diciendo que nadie antes o después había reportado

²³ José Manuel PERAMÁS [1793] 1946: 120.

²⁴ La descripción es la siguiente: «Treinta y tres años tengo de Misionero, y en todo este tiempo jamás llegó a mis oídos una cosa tan extraordinaria, y casi increíble, como era el uso de la circuncisión de las mujeres Panas practicada no solamente en Ucayale, cuando eran infieles, sino también por largos años aun en el pueblo, cuando ya Christianas; y para esconder mas esta función, la hacían en los tambos de Guallaga, donde circundaban à las muchachas de 12 à 14 años; y para darles valor les emborrachaban, lavabanlas con agua caliente, aplicaban parche de barro de que se hacen las ollas; aca/bada la cura celebraban la función con solemne borrachera, y salían del oprobrio, que otras mujeres en pleitos y riñas solian decir à las no circuncidadas, como à floxa, *mana chhuaca*, *mana capasca*; y también para librarse de los oprobrios de los hombres que à las no circuncisas solian decir esta fea palabra racasapa. Por eso algunas mozas ya casadas, y tal vez ya paridas por librarse de esos dichos se sujetaban à esta operación. Yo aun conoci à una de estas circuncidaderas y à dos circuncisas, que este año murieron. Lo cierto es que el diablo induce à esta pobre gente à mil boberías, que después de muchos años apenas se descubren» (Upson CLARKE 1937: 106-107).

estas historias, dejando en claro que los «alemanes, mi señor, de acuerdo a la experiencia en nuestras misiones, son muy sospechosos, y muy crédulos». ²⁵ Finalmente, Camaño aportaba información sobre la circuncisión entre los abipones y mocovíes de la región del Chaco, donde él mismo había pasado un período de su vida misionera. ²⁶

Es difícil tener una idea clara de las actitudes individuales de los misioneros hacia las costumbres indígenas cuando no dejaron relatos personales. Testimonios de algunos miembros de la orden sobre sus compañeros parecen resaltar solamente las virtudes y bondades. En la región de Moxos, el obispo Urbano de la Mata dejó una biografía de Cipriano Barace, retratándolo casi como un verdadero «antropólogo». Mata refiere a Barace como un misionero obsesionado en devenir «bárbaro entre los bárbaros». Agrega:

Y fue assi, que se señaló este Venerable Padre en el modo de saber tratar con los indios. Sentábase con ellos, y se tendía en el suelo para conversar. Imitaba con gran propiedad todos sus movimientos, y aquellas acciones estrañas, y al parecer ridículas, con que explican los afectos del alma. Dormía entre ellos y con ellos y con aquel desabrigo, q a manera de fieras desde su nacimiento se acostumbra à las inclemencias del tiempo, sin defensa alguna de la prolixa persecucion de los Mosquitos. Comía con ellos sus comidas escasas y malas: no escusaba el acompañarles en sus cazas y pesquerías, jugando también el arco, y la flecha, para no serles cargoso en el repartimiento de la presa; y assí y otras acciones en que se les hazía del todo semejante, haziéndose por Christo Barbaro con los Barbaros, y consintiendo con los humildes, y pequeñuelos, ocultando la altez de la sabiduria humana, y divina, para ganarlos mejor para Christo. ²⁷

Todo lo que sabemos sobre Cipriano Barace proviene del jesuita Antonio de Orellana (incluida la biografía de Urbano de Mata). Tenemos pocas

²⁵ Upson CLARKE 1937: 107. Pueden encontrarse más informaciones sobre Vidman o Widman en «Apuntes de las cosas más memorables», Adan Widman, c. 1762, Comillas/CP, Serie Negra, Cuaderno n° 108, ff. 49-67, max. f. 49.

²⁶ Camaño observa: «La circuncisión de los Mocobies, que dejó escrita el ultimo Secretario de mi Provincia en su Historia (que no me mostró él, sino que después de su muerte me la traxo otro) no solo no es creible, mas, si por circuncisión se entiende cosa distinta de aquel punzarles algunas veces, por una especie de desenvoltura barbara, el miembro à los muchachones, quando voluntariamente se ponen à que los punzen por brazos, piernas & para dar muestras de valor... si se entiende, digo, cosa distinta de esto, es notoriamente falsa...» (Upson CLARKE 1937). Camaño cita otros autores enfatizando que no decían nada sobre la circuncisión. Critica afirmaciones sobre los Chiquitos y los Manacicas: «En el Rio de la Plata no se puede hallar rastro alguno de hebraísmo; porque ni han quedado Indios, ni los antiguos han dejado noticia de sus costumbres. Entre el Rio dicho y la costa del Brasil andan algunos Minuanes, y Guenoas vagamundos en quienes no se ve jota de eso.» (Upson CLARKE 1937: 109).

²⁷ Urbano de MATA (1704: 90).

cartas autografiadas por él. Una de ellas, escrita en 1680, es una incisiva crítica contra el método de evangelización practicado en la misma región por sus colegas José del Castillo y Pedro Marbrán. Barace cuestionaba en particular la dependencia de sus colegas de las dádivas materiales en el acercamiento a los indios (cuchillos, hachas, agujas, etc.). Todo indica que Barace fue bastante fundamentalista en asuntos de religión, hecho que probablemente lo condujo al martirio en manos de los indios baures. No dejó descripciones «etnográficas», lo que sugiere, en contraste con el panegírico de Urbano de Mata, que Barace tenía poco interés en la cultura indígena. Por contraste, los cuestionados Marbrán y Castillo dejaron excelentes descripciones de la cultura moja, algunos de los cuales incluían críticas a la cultura europea.²⁸

En suma, la producción de una «antropología misionera» requiere distinguir niveles de discurso sobre la otredad organizados de manera diferente, a veces contradictoria y ambivalente. ¿Cuáles eran los criterios para distinguir un término o práctica cultural dañinos de uno que no lo era? ¿Era tal distinción inherente a la práctica o dependía de quién la observaba o la llevaba a cabo? ¿Acaso veían los jesuitas solo lo que querían? ¿Distorsionaban lo que veían? Algunos misioneros pueden haber estado genuinamente interesados en la cultura nativa, aunque existan más leyendas que pruebas sobre eso. Las leyendas podían ser contemporáneas o parte de relatos mayores sobre martirio y quasi santidad. No puede trazarse entonces una cronología clara en relación al discurso jesuita sobre las costumbres nativas, pues siempre exhibe ambigüedades y ambivalencias.

El hecho de que las misiones estuvieran localizadas lejos de los principales centros de decisión y que los misioneros tuvieran que trabajar en un cierto grado de aislamiento contribuyó al desarrollo de adaptaciones y de métodos de persuasión como estrategias de acercamiento a los indios que muchas veces tuvieron éxito. Este margen de opción permitía también a los misioneros controlar el discurso sobre las sociedades indígenas, estableciendo clasificaciones funcionales a la tarea administrativa y misionera.

Traduciendo creencias

En los años tempranos de la evangelización en la América Española, muchos misioneros estaban convencidos de que los indios habían recibido

²⁸ Agradezco a Akira Saito las informaciones sobre los jesuitas Barace, Marbrán y Castillo. Para un análisis de las interacciones culturales y políticas en las misiones jesuíticas de Moxos ver Akira SAITO (2004, 2007).

el Evangelio antes de la llegada de los colonizadores de la boca del apóstol Santo Tomás, quien se suponía había viajado a las tierras americanas anunciando varias profecías. Gracias a su prédica, los indios ya tenían una idea del dios cristiano, además de una versión de las narraciones bíblicas como el diluvio universal. Esta leyenda de Santo Tomás circuló desde el Brasil colonial hasta los Andes. Thérèse Bouysson-Cassagne sugiere que estimuló la superposición de la hagiografía cristiana con elementos de las cosmologías indígenas, lo que resultó en una interpretación errónea de estos relatos como invenciones indígenas originales. Los indígenas adoptaron «mitos cristianos» de acuerdo a sus propios marcos culturales, y simultáneamente la iglesia defendió devociones sobre la base de la singularización de santos, la identificación de elementos como lugares de veneración, símbolos de martirio, vestimentas que habían sido tocadas por el cuerpo de los santos como reliquias, y pruebas de la preexistencia de esas figuras en América y diferentes continentes.²⁹

En una perspectiva similar, Estenssoro sugiere que los textos de la iglesia oficial atribuían un carácter «auténtico» a muchas creencias indígenas y prácticas que en realidad habían sido creadas por la primera evangelización. Basado en información provista por el jurista Polo de Ondegardo en el Perú, Estenssoro explica que la adopción de la confesión entre los indígenas pronto comenzó a inspirar lo que el discurso oficial identificaba como «idolatrías». En 1570, Ondegardo documentó una confesión paralela tributada a los «ídolos» que presentaba la forma de un decálogo a la *waka*. La iglesia recurrió a este uso paralelo de la palabra y la imagen para hacer a los indios asumir la confesión como una necesidad. El primer paso era hacer a los indios asimilar la noción abstracta de pecado, materializándola en objetos contables de la vida cotidiana. La confesión era explicada como un rito que hacía posible la expulsión de pecados, animales dañinos que habitaban el cuerpo del pecador. Si éste no confesaba, todas aquellas bestias retornarían al cuerpo atacándolo.³⁰

Es difícil, y hasta cierto punto inútil, discernir sobre el carácter autóctono de ciertas creencias y rituales descritos por los cronistas jesuitas. Los jesuitas estaban fuertemente influidos por sus intereses pastorales, y generalmente necesitaban dar coherencia a una «religión pagana». Pero en general sus informaciones son fragmentarias y están lejos de brindar una

²⁹ Thérèse BOUYSSON-CASSAGNE 1997.

³⁰ «Sabe que cuantos pecados dices, tantos demonios y sapos feos vomitas, y si callas alguno, todos buelven luego contra tí» (Tercer Catecismo, 1585: 68 vuelta) (citado por Juan Carlos ESTENSSORO 2001: 466).

visión coherente como la que los antropólogos del siglo xx construirían.³¹ Usualmente las descripciones jesuitas mezclaban referencias a «creencias indígenas» con alusiones bíblicas con el propósito de determinar los alcances de la evangelización entre los indígenas que habitaban en las regiones fronterizas.

En los años iniciales de la evangelización, el jesuita Barzana aporta la siguiente información sobre la «religión» guaraní:

No tiene esta nación ningunos ídolos, que adore; así me lo dijo el primer Guarani que, en Lima, estando en la muerte confesó por intérprete, que su nación nunca conoció sino un Dios, a quien llaman Tupa, criador de todas las cosas. De donde tuvieron noticia de Dios, no se sabe cosa cierta, y salvo que es voz común, por tradición de los viejos, que vino, en los tiempos pasados, a predicarles uno que ellos llaman Paizume y cuentan que aquél les enseñó que había Dios, y que los indios de un pueblo grandísimo donde predicaba le quisieron matar y súbitamente voló a la cumbre de un alto monte y cubrió una laguna toda aquella ciudad. 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.³²

Barzana insistía en el hecho de que los guaraníes, a diferencia de los pueblos andinos que él conocía bien, carecían de ídolos, y por lo tanto, se movían fácilmente hacia cualquier religión, «verdadera o falsa». De acuerdo al pensamiento misionero temprano, los «paganos» pudieron haber desarrollado prácticas cristianas antes de la llegada de los conquistadores.³³ Estos indios tenían una idea clara de la existencia de Dios gracias a la prédica de Paizumé, un homónimo nativo de Santo Tomás. La figura de Paizumé había aparecido temprano en los escritos de jesuita Manuel de Nóbrega, quien había ido tras las huellas del apóstol por las tierras americanas. Algún tiempo después, el jesuita Ruiz de Montoya se convertiría en un defensor apasionado de la leyenda en su *opera magna* sobre la conversión de los guaraníes, *La Conquista Espiritual* (1639).

³¹ Un ejemplo claro es el caso de la «religión tupi-guaraní». La etnología del siglo xx construyó una visión coherente de la misma basada en documentos correspondientes a diferentes períodos. Los informes sobre los Tupinamba de la costa del Brasil fueron un componente importante en esta visión. El linaje antropológico inaugurado por el suizo Alfred Métraux que culmina con los franceses Pierre y Hélène Clastres abonó la definición de una cosmología tupi-guaraní basada en profecías y migraciones a la llamada «tierra sin mal», la cual ha sido altamente cuestionada. Para una crítica ver especialmente Cristina POMPA 2004.

³² Guillermo FURLONG 1968: 93.

³³ Sabine MACCORMACK 1985.

También había otras teorías sobre el modo como los guaraníes habían sabido de la idea de Dios, como la que promovió el jesuita Francisco Díaz Taño, en el contexto de una controversia sobre la traducción del catecismo prescrito por el Concilio de Lima. La controversia se inició en los años 1640 y duró aproximadamente diez años. Constituye un episodio en la larga disputa entre los jesuitas y las autoridades locales, civiles y eclesiásticas en la región del Paraguay, dirigida al control de las misiones y el trabajo indígena. En 1651, el obispo Bernardino de Cárdenas, exiliado en Chquisaca después de una lucha con los jesuitas de la ciudad de Asunción, difundió un tratado anónimo que acusaba a los jesuitas de herejía. Cárdenas alegaba que el catecismo que los jesuitas estaban usando con los indios establecía interpretaciones falsas sobre la gestación eterna y temporal del verbo divino, la virginidad de la madre de Dios y la soberanía del nombre de Dios.

Los términos cuestionados por el tratado anónimo eran *Tupã*, *memby* y *ta'yra*. Para el acusador, el término *tupã* elegido por los jesuitas para referir a Dios, solo expresaba de manera vaga la idea de un gran personaje, temible, que los indios también identificaban con algunos hechiceros y «demonios» en su propia religión. Tampoco *ta'yra* (hijo de un hombre) y *memby* (hijo de una mujer), términos empleados para referir a la persona de Jesús, hijo de Dios y María, respondían al misterio católico de la encarnación, ya que ambos claramente referían a un hijo nacido de una relación carnal.³⁴ En 1656, el funcionario Juan Blazquez de Valverde visitó la ciudad de Asunción para hacer averiguaciones sobre este asunto.³⁵

Los jesuitas se defendieron argumentando que el catecismo guaraní que ellos utilizaban, compuesto y publicado por el misionero Antonio Ruiz de Montoya en Madrid en 1640, era en realidad la «doctrina cristiana» originalmente traducida por el franciscano Luis de Bolaños, previamente confirmada por el Concilio de Lima y los Sínodos de Asunción. Posteriormente los jesuitas exhibían una serie de argumentos lingüísticos, probablemente consistentes en los términos de la época, para justificar el uso de esos términos. Aunque el origen del uso que Bolaños había dado a esos

³⁴ Bartomeu MELIÀ 2003; Otazú MELGAREJO 2006; Guillermo WILDE 2009.

³⁵ Los jesuitas querían demostrar los lazos entre los catecismos de Bolaños y Ruiz de Montoya. Ruiz de Montoya mismo escribió una apología defendiendo el suyo. Los términos cuestionados habían sido incluidos en el *Rituale, seu Manuale Peruanum* de Jerónimo de Ore, donde es mencionado el nombre de Bolaños como autor. En el contexto de la controversia el jesuita Díaz Taño incluyó una copia del catecismo de Bolaños, dentro de su *Demonstración*. Varias décadas después, el indio teólogo Nicolas Yapuguay también lo hizo dentro de su *Explicación del Catecismo* (1727), publicada en la imprenta de las misiones.

términos permanece desconocido, Bartomeu Melià intuye que *ta'yra* y «*memby*» eran expresiones del lenguaje común que el franciscano había empleado inmediatamente, ya que se sabe que Bolaños utilizaba a un buen intérprete para consultas y para entender el significado de algunas palabras. En cuanto a *tupã*, puede haber recurrido a la catequesis brasileña, que desde mucho tiempo antes había adoptado esa designación para el Dios cristiano.³⁶

Los jesuitas insistían en su discusión de las pruebas lingüísticas que los conceptos transmitidos a los indios no contenían herejías contra la doctrina cristiana. En uno de los últimos escritos sobre de la controversia, una *Demostración* de 1656, el jesuita Francisco Díaz Taño escribía que se tenía por cierto que la «nación guaraní», procedía de dos hermanos venidos de España, probablemente en barco «con toda su familia, mujeres, hijos y parentela, a dar a las costas del Brasil». Esos hermanos se llamaban Tupí y Guaraní. Mientras el primero se quedó en el Brasil dando origen a la nación tupí, el segundo entró «tierra adentro» originando la guaraní:

Y así estas dos naciones tienen una misma lengua, y llaman a dios con el mismo nombre *Tupé*, como lo enseña el P. Simón de Vasconcellos, en sus noticias curiosas del Brasil [...] que como procedieron de España donde en aquellos principios llamaban a Dios con el nombre de los filósofos antiguos, lo llamaban, que era Topan, como dijimos, quitándole el artículo To, llegando á estas provincias lo continuaron al modo dicho, llamándole Tupa.³⁷

Cuando llegaron esos primeros migrantes, los indios del Brasil vieron que llamaban a dios «Pan», entonces se espantaron diciendo «tú», que era la expresión de admiración de esa nación. Y concluye Díaz Taño: «admirándose de que el Creador de todo el Universo le llamasen Pan, ellos decían tu Pan, de donde les quedó llamar todos a dios Tupa».³⁸

Estas primeras teorías sobre la designación nativa de la divinidad parecen referir menos a las creencias del nuevo mundo que a la imaginación jesuítica. Según Enrique de Gandía, este tipo de «leyendas» eran proyecciones fundadas en una interpretación de los textos clásicos y los relatos bíblicos, que habían guiado el espíritu de los escritos durante toda la conquista. En esa tradición, los jesuitas construyeron sus propios relatos, leyendas y visiones proféticas acerca de la realidad americana.³⁹

³⁶ Bartomeu MELIÀ 2003: 224.

³⁷ Manuel Ricardo TRELLES 1882: 53.

³⁸ Manuel Ricardo TRELLES 1882: 54-55.

³⁹ GANDÍA 1929.

La polémica en torno del catecismo revelaba el carácter incierto y equívoco de ciertos vocablos guaraníes referentes a la persona divina, tema central de la enseñanza doctrinal, muy proclive a generar confusiones entre los indios. Puede decirse que en este campo se ponía en juego el contraste entre las concepciones de la persona del cristianismo y las religiones nativas. La referencia a *Paizume*, que también retoma Ruiz de Montoya explicando su analogía con San Tomé en definitiva refería a un ser humano capaz de alcanzar un estatus especial cercano a la «divinidad», lo que no resultaba nada descabellado para los guaraníes, quienes reivindicaban a ciertas figuras shamánicas devenidas míticas después de practicar incansablemente el canto y la danza.

La polémica fue resuelta a favor de los jesuitas en circunstancias que tienen que ver menos con la racionalidad de las explicaciones y la consistencia de los argumentos lingüísticos que con un contexto socio-político ventajoso para la Compañía de Jesús tanto a nivel local como global. La traducción era un terreno que presentaba límites insalvables que, en otras regiones, obtuvo soluciones tan prácticas como conservar términos y conceptos de la religión cristiana en la lengua española.⁴⁰

Transponiendo sacramentos

Las percepciones misioneras de los ritos y costumbres indígenas cambiaron significativamente del siglo XVII al siglo XVIII. Algunos ritos y costumbres indígenas alguna vez considerados parodias diabólicas del cristianismo, pasaron a ser revalorizados como versiones corruptas de la veneración cristiana, pero con un origen común.⁴¹ Una primera actitud jesuita hacia los ritos nativos consistió en darles un cierto grado de legitimidad como equivalentes civiles de los sacramentos cristianos, probablemente inculcados por los primeros cristianos con los que los indios supuestamente habían tenido contactos antes de la conquista. Algunos cronistas afirmaban que los indios tenían formas de bautizar a los niños y casar a las parejas, lo que exigía que los sacerdotes administraran los sacramentos a los adultos *sub conditione*, es decir, bajo la condición de no haber recibido previamente

⁴⁰ Concretamente en el caso peruano, se optó por eliminar los vocablos quechuas para expresar ideas cristianas, tanto de los diccionarios como de los catecismos y manuales para predicar a los indios (Sabine MACCORMACK 1985: 456). Ver también Juan Carlos ESTENSORO (2001).

⁴¹ Mónica MARTINI (1993: 24).

el sacramento.⁴² Esta prohibición ocasionaba que los sacerdotes tomaran decisiones *ad hoc* según cada caso individual: o reconocían parcialmente la legitimidad de los ritos previos llevados a cabo por los líderes nativos, o los dejaban de lado como signos de paganismo tolerándolos solo en algunos casos.

En relación a la unión matrimonial, escribía el provincial Diego Ferrer de los indios de la región del Itatin:

Comúnmente cada Indio no tiene mas de una mujer, y tienen su modo de casamiento y es que el Indio y India que se quieren casar van por la mañana a la casa del Cacique o hechicero principal, el qual pone y mezcla la yerva [mate] que beven en un calabazo con agua, y da de beber esta yerva a los dos que se an de casar del mismo calabazo y después el marido y mujer an de trocar juntos la yerva en un mismo hoyo, y esta es la señal exterior del casamiento, o bien del concubinato, porque después viven juntos quanto tiempo quieren, y quando el marido se quiere casar con otra mujer deja aquella, y lo mismo es de la mujer, y no parece que estos Indios en su natural conozcan la perpetuidad del matrimonio.⁴³

El bautismo y el matrimonio fueron los sacramentos más frecuentemente administrados en las Américas. Sin embargo, los bautismos masivos realizados durante la etapa temprana de la evangelización resultaron poco efectivos. Después del III Concilio de Lima que, como ya se dijo, buscó unificar y controlar toda la actividad pastoral en las colonias Sudamericanas, comenzó a darse más importancia a la preparación de los adultos para la recepción de los sacramentos. José de Acosta había sido uno de los principales promotores de este método. Argumentaba que los indios

⁴² El bautismo usualmente aparece equiparado a las prácticas nativas de concepción y nominación en las fuentes tempranas. En un libro de preceptos de las misiones del Paraguay puede leerse: «Los bautizados por algún indio, o india, se han de rebautizar *sub condizione*. Ord. Com. 18». También se subraya la importancia del «padrino»: «Haya siempre en cada pueblo dos o tres viejos señalados, para que ellos solos sean padrinos en los bautismos. Ord. Com 18» ([Preceptos] fj. 15v). En las cartas anuas se mencionan muchos casos como este. Ver especialmente las publicadas por Leonhardt, referentes al primer período de las reducciones. La literatura sobre los sacramentos en el ámbito de las misiones no abunda. Los trabajos dedicados al tema generalmente enfatizan aspectos institucionales y doctrinales más que prácticos. Ver Mónica MARTINI (1993) y Rípodas ARDANAZ (1977 y 2000).

⁴³ MCDA, II: 30. Por su parte, Anton Sepp, en su *Relación de Viaje*, refiere a casamientos realizados por medio del uso de calabazas: «[...] las arras y el impuesto matrimonial y la dote que debe aportar la india al indio es la a menudo mencionada calabaza ahuecada y nada más. Oh, sí, pues esta calabaza incluye una condición: que la mujer debe traer en ella el agua del río al marido. En cambio el marido está obligado a llevar la leña a la cocina. Con esta ceremonia son contraídas las nupcias e iniciado el matrimonio.» (Anton SEPP [1696] 1971: 200).

debían cumplir con ciertos requerimientos antes de recibir los sacramentos y mostrar que poseían buena voluntad, fe y arrepentimiento.⁴⁴

En tanto rito básico de pasaje a la cristiandad el bautismo fue cuidadosamente preparado en el caso de los líderes indígenas que previamente habían aceptado vivir en las misiones. En su detallada descripción de la creación del pueblo de San Juan Bautista, el jesuita Anton Sepp dedica varias páginas a la conversión del cacique Moreyra, quien había sido un gran oponente a la evangelización. El pináculo de este proceso era la nominación de Moreyra. La ceremonia fue celebrada con mucha pompa en la misión durante la visita del Padre Superior. Escribe Sepp:

[...] de común acuerdo con otros misioneros, y luego de larga reflexión, que ni yo ni otro Padre debía bautizar a Moreyra, sino que más bien teníamos que postergar el acto sagrado hasta la visita anual del Reverendo Padre Provincial. De este modo daríamos a esta hermosa ceremonia religiosa un mayor prestigio y festejaríamos el bautismo con más pompa y esplendor en presencia de otros yaros, todavía paganos. Así sucedió en efecto. Cuando nuestro superior, el Reverendo Padre Lauro Núñez, vino a nuestro pueblo, examinó a Moreyra y a su hijo en la doctrina cristiana, encontró a ambos bien informados y los bautizó según el ritual para adultos con todas las ceremonias pertinentes, *sub conditione*, es decir condicionalmente. Moreyra recibió el nombre de Juan Bautista.⁴⁵

Los jesuitas identificaron y describieron ceremonias de nominación nativas, interpretándolas como formas indígenas del bautismo. El jesuita Pedro Lozano explica que en una ceremonia llamada *mbetá* los indios del Chaco «cambian el nombre [de los niños] o les ponen uno Nuevo como los cristianos hacen en tiempo de bautismo». Otro jesuita, José Jolis, dice que entre los indios del Chaco el baño de la madre y su hijo y las palabras que ella pronuncia cuando ambos se sumergen en el agua son una cierta clase de bautismo y purificación de la madre. El jesuita Martin Dobrizhoffer, quien también pasó un largo período entre los indios abipones del Chaco, afirma que el rapado de los primeros cabellos de los niños y la imposición

⁴⁴ Mónica MARTINI 1993: 40. La comunión no fue un sacramento común en las misiones. Estaba reservada a ciertos miembros de la elite indígena que habían recibido preparación especial para ella, por ejemplo los indios que pertenecían a las *cofradías* o *congregaciones*, asociaciones religiosas que honraban a la virgen María y al Arcángel Miguel en las reducción de guaraníes. Sobre el tema ver Carlos LEONHARDT 1931 y Mónica MARTINI: 1992.

⁴⁵ Anton SEPP 1973: 133].

de nombres entre los indios son como la circuncisión para los hebreos o el bautismo para los cristianos.⁴⁶

En general los indios manifestaban una fuerte resistencia a los sacramentos en las Américas. En muchos casos los indios los consideraban como el origen de plagas o formas de envenenamiento, y desarrollaban contra ceremonias con el propósito de inocularlos. La mayor parte de las revueltas de los indios guaraníes contra la creación de misiones, estaban destinadas a evitar la implementación de sacramentos, particularmente el bautismo, el matrimonio y la confesión. Los shamanes guaraníes inducían a los indios a destruir las iglesias, imágenes y cruces, exhortando a sus seguidores a danzar y cantar para preservar su «antiguo ser».⁴⁷

El famoso cacique Juan Cuará, referido por el jesuita Del Techo en su crónica, había recibido el bautismo en el Guayrá y luego viajó por varias regiones, divulgando sus doctrinas y combatiendo a los cristianos. Cuará predicaba que había que apartarse de los sacerdotes y religiosos por ser enemigos jurados de los indios. Afirmaba que la confesión era el medio que tenían los jesuitas para conocer la vida ajena y los secretos de todo el mundo, que el bautismo envenenaba y mataba a niños y adultos, y que los misioneros prohibían la poligamia para evitar la propagación de los indios y facilitar a los españoles que los dominaran. Finalmente, los exhortaba a tener cuantas mujeres pudieran alimentar, a vivir según sus «antiguas costumbres», bailando y bebiendo, «celebrando la memoria de los antepasados». Les decía: «no adoréis las imágenes de los santos, tenedme por vuestra deidad, si no hacéis esto, haré que os veáis en el Paraná convertidos en sapos y ranas». Cuará llegó a predicar a escondidas dentro de una reducción del Itatin hasta que fue descubierto por un jesuita. Entonces huyó con sus concubinas para esconderse en Maracanain, «refugio de perversos», hasta que fue capturado por los asunceños y condenado a muerte.⁴⁸

⁴⁶ Mónica MARTINI (1993: 101-102). Los diferentes géneros documentales jesuíticos presentan información dispar sobre las costumbres indígenas. Las cartas anuas tempranas, pese a ser documentos edificantes, contienen informaciones etnográficas valiosas que van desapareciendo con el tiempo. Entre las crónicas más valiosas sobre las costumbres de los indios del Chaco ver Florián PAUCKE ([1829] 1942-44); Martin DOBRIZHOFFER ([1784] 1967) y José SÁNCHEZ LABRADOR ([1770] 1910). Las dos primeras, escritas originalmente en alemán, necesitarían hoy de una traducción revisada. Algunas de estas obras incluyen materiales iconográficos preciosos que aún deben ser analizados en profundidad.

⁴⁷ Para un inventario exhaustiva de las revueltas guaraníes ver Ripodaz ARDANAZ 1987. Mónica MARTINI (1993) presenta varios ejemplos similares correspondientes a las zonas centrales y periféricas de la colonia.

⁴⁸ Nicolás DEL TECHO [1673] 2005: 375-376.

La administración del matrimonio requería la erradicación de una práctica central en la organización social y política indígena: la poligamia. Esto fue un dilema para los jesuitas, porque si forzaban a los líderes indígenas a optar por una sola mujer, corrían el riesgo de que éstos se sublevaran o simplemente abandonaran la misión. En la práctica, los jesuitas apelaron a diversos recursos. No encontrando una solución inmediata al dilema, el sentido práctico los llevó a permanecer en silencio al principio, mientras buscaban una solución canónica. Ruiz de Montoya relata que, temiendo una reacción negativa de los indios, evitaba hablar del tema de la monogamia en sus sermones dominicales. Los jesuitas debatieron dos posturas, las cuales habían sido aprobadas por el papa en el siglo XVI. Una era considerar a la primera mujer bautizada como la legítima esposa del indio pagano, convirtiéndola desde entonces en su esposa por «matrimonio de ley natural». La otra era probar que no existían entre los indios verdaderos matrimonios, de manera tal que pudieran optar libremente por cualquier mujer. Finalmente, los jesuitas optaron por una combinación entre ambas posturas: el jesuita debía, «averiguar en cada caso si existía o no verdadero matrimonio y actuar en consecuencia».⁴⁹

En 1627, el jesuita Diego de Boroa, llevó adelante una defensa de la preexistencia del matrimonio entre los guaraníes, afirmando que los indios conservaban su primera mujer aun cuando tenían muchas otras. Enfáticamente negaba que «estos indios, universalmente hablando, tomen y dejen por su antojo sus primeras mujeres y luego otras, y ellas, otros; antes los más conservan sus primeras mujeres, las cuales no tomaron *ad tempos* sino para vivir con ellos perpetuamente, y esto es lo más común y ordinario, como dije, y aun los caciques, en quien hay mayor desorden en esta parte, aunque tengan muchas mujeres como dije arriba y muden ésas, conservan lo ordinario la primera».⁵⁰

En 1645, el jesuita Zurbano escribe un *Parecer* en el que, ante la falta de acuerdo, sugiere dejar «cada opinión en su probabilidad» examinando

⁴⁹ Rípodas ARDANAZ 2000:17.

⁵⁰ Escribía Boroa: «A la probación respondo negando que estos indios, universalmente hablando, tomen y dejen por su antojo sus primeras mujeres y luego otras, y ellas, otros; antes los más conservan sus primeras mujeres, las cuales no tomaron *ad tempos* sino para vivir con ellos perpetuamente, y esto es lo más común y ordinario, como dije, y aun los caciques, en quien hay mayor desorden en esta parte, aunque tengan muchas mujeres como dije arriba y muden ésas, conservan lo ordinario la primera» (Rípodas ARDANAZ 1977: 396). Boroa concluía: «[...] se contentan con su primer mujer sin tomar otra en su vida, y otros muchos, aunque tenían otras mujeres o concubinas, como lo ordinario tenían los caciques, por ser esto cosa usada de los caciques infieles y no tan repugnante a la ley natural como el dejar la primera, pero casi siempre guardaban lealtad con la primera teniéndola en su casa o en su rancho hasta la muerte» (Rípodas ARDANAZ 1977: 399).

a los indios individualmente para descubrir si hubo o no intención de verdadero matrimonio. Revalidando los matrimonios y recurriendo al Padre Superior y personas doctas, encontrando la solución más conveniente.⁵¹

El proceso de toma de decisiones jesuita en este tipo de cuestiones morales aún necesita de un estudio en profundidad. Es importante subrayar el hecho de que los ignacianos, en diferentes niveles de jerarquía y autoridad, no imponían un orden sacramental rígido para cualquier persona en cualquier lugar, sino que analizaban caso por caso antes de tomar decisiones. La llamada «casuística» jesuítica ocupaba un rol central en la toma de decisiones que concernían a la adaptación en los contextos misionales. El Padre General Vitelleschi, cuyo mandato se extendió entre 1615 y 1645, ordenó la adopción de la doctrina de las «opiniones probables» para resolver estos casos y antes de tomar ninguna decisión a propósito de la validación o disolución de matrimonios. En el caso particular del matrimonio indígena abundantes investigaciones eran realizadas para averiguar la validez de los matrimonios durante décadas. Este hecho expresaba una preocupación jesuita por resolver situaciones: cómo debía actuarse y qué actitud era correcto tomar en casos de conciencia o ante la imposibilidad de reconciliar las reglas con el contexto concreto. Estas actitudes tenían sentido en el marco del programa educacional de los jesuitas, la *Ratio Studiorum*, que sugería evitar debates teológicos abstractos que no tuvieran conexión con casos de conciencia. Se guiaban según una orientación eminentemente pragmática conocida como «probabilismo». Esta teoría suponía que cualquier acción era legítima en la medida que tuviera una opinión favorable o una razón probable, lo que resultaba particularmente eficaz en los diferentes contextos de misión donde decisiones inmediatas debían ser tomadas. Pero el probabilismo rápidamente recibió ataques de los antijesuitas, que acusaron a los jesuitas de ser «moralmente laxos» y de promover la negación de las obligaciones y la transgresión a la autoridad.⁵²

⁵¹ Guillermo WILDE 2009.

⁵² Para el conde de Aranda, el probabilismo equivalía a «la relajación de las doctrinas morales». Aranda escribió que en China y Malabar, los jesuitas habían hecho compatible a Dios y Belial, defendiendo los «ritos gentiles». Aranda estaba pensando también en los matrimonios indígenas, con respecto a los cuales los jesuitas no habían evitado la promiscuidad. Para una discusión comparativa sobre la cuestión del matrimonio indígena y la aplicación del probabilismo ver María Elena IMOLESI (2004, 2012). Es importante decir que los jesuitas desarrollaron muchos recursos para la toma de decisiones. Entre los más importantes se encontraron las congregaciones Generales y provinciales. También produjeron una serie de documentos directamente orientados a preparar la toma de decisiones, tales como libros de preceptos, libros de consultas, instrucciones diversas y letras de diferente tipo.

Ahora bien, si los jesuitas aceptaban ciertas tradiciones indígenas como costumbres, indiferentes a la religión, ¿cómo enfrentarían manifestaciones asociadas a las antiguas cosmologías indígenas? ¿Cómo las domesticarían? ¿Debían acaso adoptar ciertas prácticas indígenas? ¿Cuál era el límite para dicha actitud? Esto nos trae de nuevo a los ejemplos presentados al inicio de este artículo, en los que se trasparenta cierta ambigüedad jesuita, particularmente en lo que respecta al uso de los sentidos y la corporalidad.

Los jesuitas que vinieron a Sudamérica por un lado promovían la *applicatio sensuum*, es decir la instrumentación de los sentidos y la imaginación como un elemento típico del método jesuita de misión, presente en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola. La persona que practicaba los ejercicios debía leer la historia de la vida, pasión y resurrección de Jesucristo como una función dramática audiovisual (y perceptual en general, poniendo en juego también sentidos como el tacto y el olfato). Este era el modo de hacer actual al «ojo espiritual». ⁵³ Por otro lado, Loyola había recomendado explícitamente evitar tanto la práctica de la danza entre los jesuitas, debido a las emociones que ésta provocaba, como del canto en el coro en las horas canónicas, debido a las distracciones que implicaba en la tarea apostólica. Sin embargo, los misioneros entre los indios rápidamente se dieron cuenta de que ambas prácticas ayudaban a atraer a los indios a vivir en las misiones. Así, los misioneros promovieron el canto y la danza en las misiones fronterizas como un instrumento fundamental de la conversión. En el siglo XVIII, encontramos descripciones de ambas prácticas plenamente integradas a la vida cotidiana misional. ⁵⁴ ¿Cuáles cantos y danzas? No queda completamente claro en los escritos jesuíticos porque no se brindan muchos detalles al respecto. Si bien pareciera que dichas prácticas se ajustaron a los criterios de solemnidad que imponía la institución eclesiástica, también existió un cierto margen de flexibilidad para ciertas

⁵³ Johannes MEIER (2005: 73).

⁵⁴ Nicolás Del Techo brinda informaciones sobre una danza para honrar a San Ignacio: «Igual conducta observaron los neófitos del Paraná; invitaron á los indios y misioneros de varios pueblos á un torneo. Hubo danzas de soldados, cada uno de los cuales llevaba en su escudo una de las letras que componen el nombre de Ignacio, y con ellas hacían diversos anagramas. Por la noche se verificó un combate naval á la luz de innumerables antorchas, con lo que se acabaron las fiestas» (Nicolás DEL TECHO [1673] 1897: 198). Muchas décadas después, el jesuita Cardiel informa sobre una danza similar en tributo a la virgen María: «[...] comienza a danzar y cantarle juntamente alabanzas al son de Arpas y Violines: y al fin de cada mudanza, arrojan todos a un tiempo por todas partes a los que están presentes, ya una corona ya una palma, y se quedan en positura, en que forman una de las letras del dulcísimo Nombre de María; y así prosiguen danzando y cantando y formando las cinco letras y repartiendo todas las coronas y palmas. Es danza ésta que a muchos hace llorar de devoción» (Guillermo FURLONG 1953: 166).

expresiones autóctonas. Los jesuitas progresivamente transformaron algunas tradiciones rituales nativas buscando eliminar cualquier remanente de significado religioso indígena. De hecho, algunos elementos performativos indígenas fueron incluso aceptados en la liturgia cristiana.

Las autoridades comenzaron a preocuparse precisamente cuando se volvieron problemáticas para el buen orden de la misión, es decir, cuando subvirtieron un espacio solemne estrictamente controlado y gestionado por la institución eclesiástica. De allí la inquietud del padre General Charles de Noyelle, quien en 1684 dirige una carta al Provincial del Paraguay, Tomás Dombidas, quejándose de los muchos desordenes que se producen en el «culto divino». En la iglesia, dice, se cantan letras «y se tocan tonos más que profanos, aun en tiempo de misa, y de cuaresma, aplaudiéndolos los nuestros, y olvidando los indios los tonos devotos». Algunos padres, agrega,

salen antes de la misa, en las fiestas al presbiterio, y puestos en ala, vueltas las espaldas al altar, en que está el Santísimo Sacramento, ven las Danzas, hablan, ríen, como si estuvieran en recreación, dando mal ejemplo de irreverencia al Señor, a todo el pueblo de indios e indias que están presentes.⁵⁵

Años antes, el provincial Agustín Aragón se había quejado de la introducción de «cantares menos honestos» en las reducciones y la realización de cantos llamados *guahú*, una práctica sonora indígena tradicional, a los que concurrían hombres y mujeres «en que necesariamente hay riesgo del alma».⁵⁶

⁵⁵ «Diré a V. R. con brevedad muchas faltas en materia del Culto Divino, reverencia en los templos, y sagradas ceremonias, que se avisan, y no han gastado órdenes confirmadas por mis antecesores para que no se repitan. Dícese, que en nuestra Iglesia se cantan letras, y se tocan tonos más que profanos, aun en tiempo de la Misa, y de Cuaresma, aplaudiéndolos los Nuestros, y olvidando los Indios los tonos devotos; que por gustar de ello el P. Cristóbal Altamirano se dejaron las Procesiones de los Padrones, de N. S. Padre (Ignacio) y le la Santísima Virgen... (Avisan que algunos Padres) salen antes de la Misa, en las fiestas al presbiterio, y puestos en ala, vueltas las espaldas al altar, en que está el Santísimo Sacramento, ven las Danzas, hablan, ríen, como si estuvieran en recreación, dando mal ejemplo de irreverencia al Señor, a todo el pueblo de indios e indas que están presente.» (Carlos LEONHARDT 1924: 206).

⁵⁶ La orden de Aragón decía: «La 2.a falta pertenece a la modestia en que los primeros Misioneros instruyeron a estos indios, a que se oponen algunos cantares menos honestos, que venidos de otros Pueblos se ban comunicando a nuestras Reducciones como también el que casi por toda la noche en visperas de las fiestas mayores anden los indios por todo el lugar con atambor, y flautas Cantando el Guahu concurriendo hombres, y Mugerres en que necesariamente ay riesgo del alma. Y assi encargo que en dichas Fiestas no se permitan estos Cantos, y Flautas, et.ca sino es delante de la iglesia sin concurso de Mugerres, y solo hasta la hora de tocar a las Animas.» (citado por Illari 2006: 455). Aparentemente estas prácticas musicales persistieron hasta el siglo XVIII, según se infiere de crónicas posteriores (Guillermo FURLONG 1965: 102).

Todo parece indicar que estas situaciones resultaban de una cierta permisividad (incluso complicidad) jesuita hacia las tradiciones nativas, que muchas veces se volvían en contra del régimen establecido. Los jesuitas concentraron sus esfuerzos en controlar tales prácticas. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones que se les imponían, no desaparecieron de las misiones, como lo revela evidencia posterior. A finales del siglo XVIII, el jesuita Escandón refiere a un interesante canto que los indios hacían durante la misa de los difuntos. Relata que después de que el cuerpo era colocado en la sepultura,

empiezan los llantos de la madre, mujer o parientes con un género de canto lúgubre y tan desentonado, que es imposible explicar su desentono. A este canto o lloro llaman en su lengua *guahú*, o lamentación. De que usan totalmente las mujeres. En él cantan, lloran o rabian las alabanzas del difunto, diciendo no sólo lo que fue, sino lo que se esperaba que fuese, si no hubiera muerto.⁵⁷

Reservado a las mujeres, este canto elogiaba las cualidades del difunto, diciendo no solo cómo había sido sino cómo se esperaba que fuera si no hubiera muerto. El *guahú* entonces persistió con un significado diferente al que le atribuían las fuentes tempranas. Ya no era más una música festiva para el regocijo y la diversión sino una expresión solemne de recogimiento incorporada a la liturgia cristiana.

Administrando lo sagrado: apropiación y mimesis

Al circular por las selvas de las Tierras Bajas de Sudamérica los jesuitas encontraron pueblos que exhibían concepciones singulares de la religión y la política, diferentes de las que se conocían hasta entonces en las zonas centrales. Los jesuitas constataron que estos indios no adoraban *wakas* y no utilizaban objetos sagrados de adoración en sus ceremonias. Más bien temían a las imágenes figurativas, las cuales no formaban parte de sus tradiciones visuales. Aunque este hecho hizo pensar a los primeros jesuitas que los pueblos en cuestión serían fáciles de convertir, pronto notaron que se interponía un gran obstáculo. Este obstáculo era los shamanes o líderes religiosos, hombres y mujeres que incitaban a sus seguidores a retornar a sus antiguas costumbres, a un «antiguo ser». El jesuita Ruiz de Montoya lo explicaba de manera clara:

⁵⁷ Guillermo FURLONG 1965: 102.

No tienen adoración ni ídolos pero tienen hechiceros que su ciencia no es más que adivinar e decir mentiras. Consultan el oráculo con un calabazo de yerba. Hablan con ellos, sóplanle, regüeldan, menean los ojos, alzan la cabeza, vuélvenla a una parte y a otra, pónense atentos y hacen otras ceremonias a este modo.⁵⁸

En la formación de las misiones, los jesuitas libraron un combate contra estas figuras indígenas, que promovían la continuidad de las antiguas costumbres y ritos (especialmente cierto tipo de canto y danza), liderando numerosas revueltas contra los colonizadores.⁵⁹ Los shamanes eran percibidos como un peligro para la estabilidad de las misiones no solo por ocasionar problemas e instigar revueltas sino también, y más importante aún, por apropiarse del discurso y ritual cristianos con mucha facilidad, usándolo para competir con los sacerdotes y ganar nuevos seguidores. Ruiz de Montoya refiere a una cómica parodia de la misa realizada por el «hechicero» Miguel Artiguayé frente a los indios:

Pasó este pobre [Artiguayé] adelante con sus embustes, y para acreditarse más con los suyos se fingió sacerdote; vestíase en su retrete de un alba, y adornándose con una muceta de vistosas plumas y otros arreos, fingía decir Misa; ponía sobre una mesa unos manteles, y sobre ellos una torta de mandioca y un vaso pintado de vino de maíz, y hablando entre dientes hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino al modo que los sacerdotes, y al fin se lo comía y bebía todo, con que le veneraban sus vasallos como a sacerdote: era sobremanera deshonesto, porque tenía gran número de concubinas, consintiéndolo todo y fomentándolo su fingida mujer.⁶⁰

La apropiación de ceremonias cristianas por parte de los líderes indígenas tenía un efecto paradójico, ya que servía como un medio de absorción simbólica de potentes instrumentos de la sociedad dominante en condiciones de subordinación. En el contexto de la crisis que los líderes indígenas experimentaron con la invasión europea, era razonable pensar que irían perdiendo su poder y que deberían recurrir a todos los medios posibles para conservar su legitimidad. La mimesis fue en este sentido un instrumento de combate y agencia indígena. Por medio de la apropiación

⁵⁸ MCDA, I: 298.

⁵⁹ En una de ellas, el líder Ñezú gritaba a sus seguidores: «¡Matemos a los jesuitas! Tengamos en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras». Para un análisis más detallado del uso de estos instrumentos en las tradiciones rituales guaraníes y la transformación de sus usos y significados en las misiones ver Guillermo WILDE 2008. Ver también Guillermo WILDE 2015.

⁶⁰ Ruiz de MONTTOYA [1639] 1989: 82-83.

del poder de los recién llegados como si fuera su propio poder, neutralizaban una relación asimétrica creada por el sistema colonial.⁶¹

La inmediata apropiación de ceremonias también revela una concepción no ortodoxa de la «religión» entre los indígenas.⁶² Como afirma Carlos Fausto, «desde el punto de vista nativo, lo que estaba en juego no era un conflicto entre dos ‘religiones’ en el sentido de dos credos u ortodoxias mutuamente excluyentes».⁶³ De hecho, los indios eran descritos como encarnaciones de «almas inconstantes» hechas de cera.⁶⁴ Con la misma avidez que recibían la palabra de Dios, parecían olvidarse de todo muy pronto.⁶⁵ La autoridad de los shamanes era enteramente provisional y la conservaban en base al ensayo-error. Los ritos cristianos eran eficaces en la medida que hacían crecer a los shamanes su autoridad.

Varios años antes, otro jesuita escribió que un cacique le había dicho que él «también era Papa y sacerdote y que sabía la palabra de Dios como los jesuitas, y que él solo podía predicar a sus vasallos, y que los jesuitas debían irse».⁶⁶ El riesgo era doble: los shamanes podían continuar sus antiguos ritos o adoptar los cristianos despojándolos de sus virtudes y usarlos de manera autónoma para ganar legitimidad entre sus seguidores. El dilema era, finalmente, el control de la administración de lo sagrado, lo que

⁶¹ «[...] the Guarani were not led to think of themselves as others, for they made this alterity entirely their own. This meant forgetting the process through which they appropriated and transformed an alterity that simultaneously transformed them. But how do we define this other form of forgetting? Is it simply a failure to remember typical of a society without history and without writing- an unfortunate *pathos* that blocks any conscious recognition of the fact that human activity is a making that unfolds over time? Or are we faced with an active-passive phenomenon that implies a specific mechanism for producing a sociocultural world and a collective memory?» (Carlos FAUSTO 2007: 91).

⁶² Estenssoro encuentra un caso similar en el contexto andino remarcando que estas expresiones eran explícitamente justificadas por el catolicismo, incluso cuando la adhesión indígena a las mismas implicaba el uso de productos locales tales como la chicha y el maíz: «Luego el sacrosanto sacramento del altar remedan con astucia y desvergüenza de los sacerdotes los cuales llaman a sus feligreses y les dicen mirad cómo los Virachochas, esto los españoles, ofrecen pan y vino a su Dios y el pan y vino se convierten en su carne y sangre, así las tortas de maíz y chicha que ofreceis a nuestro Dios está él mismo y toda su mitad. Danles luego parte del sacrificio comulgándolos en ambas especies [...]» (documento del Archivum Historicum Societatis Iesu, citado por ESTENSSORO 2001: 464). Estenssoro se pregunta cómo estos fenómenos pueden ser explicados afirmando al mismo tiempo la falta de fe. Los ritos indígenas que la iglesia combatía estaban claramente inspirados por las ceremonias católicas, tanto en sus aspectos externos como en sus explicaciones internas.

⁶³ Carlos FAUSTO 2007: 83, traducción mía.

⁶⁴ Sobre la «inconstancia del alma salvaje» ver Eduardo VIVEIROS DE CASTRO 2002.

⁶⁵ Carlos FAUSTO 2007: 91.

⁶⁶ MCDA, II: 34.

en la mirada jesuita jamás debía escaparse de las manos de los sacerdotes católicos.

En el largo plazo, la tarea de los jesuitas fue crear espacios para la educación religiosa y devocional de la población indígena, negándole todo tipo de acceso al sacerdocio. De una manera complementaria, exhortaron a los indios a vivir la buena vida cristiana por medio de la observancia de sermones y confesiones. Los misioneros también prescribieron y regularon las prácticas y comportamientos correctos, adaptando algunas formas de los ritos tradicionales indígenas (canto y danza), y el uso de ciertos instrumentos musicales en actuaciones públicas. Sin embargo, las estrategias oficiales tuvieron también una consecuencia no esperada. Esta fue que dentro de los espacios misionales, algunas formas de devoción adquirieron una creciente autonomía. Es en este sentido que la acción misionera tuvo un efecto contradictorio: por un lado, produjo una fuerte transformación en las sociedades indígenas como sujetos de conversión, por otra, brindó a dichas sociedades elementos para su propio desprendimiento de la acción misionera. Esos elementos fueron apropiados por las sociedades indígenas para producir una esfera autónoma de acción, la cual resultaba, irónicamente, de la interacción asimétrica.⁶⁷

A modo de conclusión

El trabajo de los misioneros en las regiones periféricas de América del Sur comenzó por un acercamiento a las lenguas y costumbres indígenas con el objeto de ganar la confianza indígena, y lograr, preferentemente por medios persuasivos, su relocalización en las misiones, donde adoptarían la fe cristiana y se transformarían en tributarios del rey.⁶⁸ La gran cantidad de escritos jesuitas sobre estas áreas generalmente tenía propósitos administrativos y pastorales, brindando información sobre las lenguas, costumbres y ritos nativos.

Mi argumento es que los jesuitas, como productores de conocimiento sobre las sociedades indígenas administraron, controlaron, regularon y manipularon sus descripciones de acuerdo a las condiciones que debieron

⁶⁷ Sobre la cuestión de la indianización y el debate intelectual entre los jesuitas y los indios en las misiones ver Guillermo WILDE 2011, 2012, 2014.

⁶⁸ La relación entre lengua y prácticas rituales es altamente significativa en el discurso jesuítico, en la medida que ambos niveles definen la unicidad de cada sociedad y las condiciones de su convertibilidad. La orden promovió la descripción sistemática de ambas como instrumento esencial de la acción misionera. Para una discusión sobre la gramaticalización de las lenguas indígenas ver Andrea DAHER 2011 y Eduardo NEUMANN 2015.

enfrentar, sus intereses políticos y sus interlocutores. La autoridad de los textos misioneros se basaba en la estancia prolongada en las tierras misioneras, donde debían enfrentar problemas derivados de la interacción cotidiana. En primer lugar, he destacado la ambigua y arbitraria dicotomía del discurso misionero destinada a distinguir en el mundo indígena «lo indiferente» y «lo esencial» a la religión cristiana. En segundo lugar, analicé las controversias relacionadas con la traducción de los conceptos cristianos a las lenguas indígenas. Finalmente, me centré en el análisis de las traducciones misioneras de los rituales indígenas a los sacramentos cristianos, y las luchas que mantuvieron los religiosos con los líderes indígenas por el control espiritual. Durante el siglo XVII, los jesuitas del Paraguay mostraron una actitud ambigua y ambivalente hacia los ritos indígenas. En algunos casos, tendieron a valorizarlos como tolerables costumbres locales o como prácticas que presentaban analogías con algunos sacramentos cristianos, en otros, los condenaron como imitaciones vulgares instigadas por el diablo.

Los misioneros estaban constantemente jugando con la definición de los límites entre lo que podía ser tolerado como costumbre nativa, y una condenable práctica pagana. Lenguaje y costumbres eran dos niveles diferentes del mismo dilema de adaptación. Mientras el debate sobre la traducción de las lenguas generalmente se extendió en el tiempo, haciéndose más visible y oficial, el debate sobre los ritos se desarrolló en un nivel más subterráneo, apelando al sentido práctico de los misioneros en las zonas remotas, solo emergiendo a la superficie en el caso de acusaciones de testigos externos o problemas de administración. Los ritos indígenas eran un problema de la misión que debía ser resuelto dentro de la misión con la guía del «juicio recto». En las fronteras misioneras, lejos de los principales centros de decisión política, los sacerdotes tenían un grado mayor de libertad para tomar decisiones y desarrollar estrategias de adaptación a las circunstancias locales.

Sin embargo, la tendencia creciente a la adaptación en las misiones de frontera podía tener dos consecuencias no deseadas. La primera era que los misioneros optaran por el camino de la indianización, participando en las «costumbres» indígenas mismas. En el intento de convertir a los indios, ¿cuál era el punto límite en el que la acomodación podía convertirse en indianización? ¿Cómo influyó la personalidad, nacionalidad o idiosincrasia de ciertos jesuitas en su actitud hacia el otro? ¿Cómo colaboraron los indios con los jesuitas en la producción de conocimiento sobre sus propias tradiciones, pero también sobre la traducción de conceptos teológicos en el contexto de la misión cristiana?

La segunda consecuencia no deseada de la adaptación podía ser ceder autonomía a los líderes indígenas, quienes podían disputar la administración del poder espiritual a los jesuitas. Muchos ejemplos, dispersos en América del Sur, muestran que el grado creciente de apropiación indígena de los valores y rituales cristianos tendía a tornarse en contra del régimen establecido, desembocando a veces en revueltas, rebeliones o movimientos mesiánicos. ¿Cuál fue el límite aceptable para la apropiación indígena de las creencias y prácticas cristianas? Aunque inicialmente los jesuitas recurrieron a dispositivos orientados a excluir deliberadamente a los nativos de la administración de lo sagrado, la consolidación de un régimen misionero estable promovía –de manera inevitable– la creación de espacios en los que los indios ganaban autonomía.

Bibliografía

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, [1590] 1979.
- BARCELOS, Artur H. F., *O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*, Tese de Doutorado, Porto Alegre, PPGH-PUCRS, 2006.
- BERNARD, Carmen & Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Editions du Seuil, 1988.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse, De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos, *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*, Bouyssé-Cassagne, Th (ed.), Lima, CREDAL-IFEA, 1997, pp. 157-212.
- CA, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614), *Documentos para la Historia Argentina*. Tomo XIX (con advertencia de Emilio Ravignani e Introducción del P. Carlos Leonhardt, S.J.) Facultad de Filosofía Letras, Instituto de Investigaciones Históricas. Buenos Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, [1609-1614] 1927.
- CASTELNAU, Charlotte, De l'observation à la conversation: le savoir sur les indiens du Brésil dans l'oeuvre d'Yves D'Évreux, *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs*, edited by C. d. Castelnau-L'Estoile, M. L. Copete, A. Maldavsky, and I. G. Županov, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre, La doctrina de Juli a debate (1575-1585), *Revista de Estudios Extremeños* LXIII (2), 2007, pp. 951-990.
- CORSI, Elisabetta, *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África, 2008.
- DAHER, Andrea, De los intérpretes a los especialistas. Lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII, *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Wilde, G. (ed.), Buenos Aires, Editorial SB, 2011.
- DEL TECHO, Nicolás, *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Traducción de Manuel Serrano y Sanz; prólogo de Blas Garay, 5 vols, Biblioteca Paraguaya, tomos VII-XI, Madrid, A. de Uribe y Cía, [1673] 1897.
- DEL TECHO, Nicolás, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz, Nueva edición, Prólogo de Bartomeu Melià, S. J., Asunción, CEPAG/FONDEC (Tomo único) [1673] 2005.

- DOBRIZHOFFER, Martin, *Historia de los Abipones*, 3 vols. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, [1784] 1967.
- DURSTON, Alan, *Pastoral Quechua: the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, University of Notre Dame Press 2007.
- ESTENSSORO, Juan Carlos, El Simio de Dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institute français d'études andines* 30 (3), 2001, pp.455-474.
- ESTENSSORO, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003.
- FAUSTO, Carlos, Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX), *Mana* 11 (2), 2005, pp. 385-418.
- FECHNER, Fabian, Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas, *Histórica* 38, 2014, pp.11-42.
- FRIEDRICH, Markus, Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540-1773), *Journal of Early Modern History* 12, 2008, pp. 539-563.
- FURLONG, Guillermo, *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*, Buenos Aires. *Publicaciones del Instituto de Investigaciones históricas* LXXI, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1936.
- FURLONG, Guillermo, *José Cardiel y su Carta-Relación (1747)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1953.
- FURLONG, Guillermo, *Joaquín Camaño S.J. y su «Noticia del Gran Chaco» (1778)*, Buenos Aires, Librería del Plata, S.R.L., 1955.
- FURLONG, Guillermo, *Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental (1645)*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1964.
- FURLONG, Guillermo, *Juan Escandón y su carta a Burriel (1760)*. Buenos Aires, Ediciones Theoria.
- FURLONG, Guillermo. 1968. *Alonso de Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1965.
- GIUDICELLI, Christophe (ed.), *Fronteras movедizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, México, El Colegio de Michoacán – Casa de Velazquez, 2010.
- HOFFMANN, Werner, *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*, Buenos Aires, FECIC, 1979.
- HOFFMANN, Werner, *Vida y obra del P. Martín Schmid S.J. (1694-1772). Misionero suizo entre los chiquitanos. Músico, artesano, arquitecto y escultor*, Buenos Aires, FECIC 1981.

- ILLARI, Bernardo, Villancicos, guaraníes y chiquitos, hispanidad, control y resistencia, *Educación y Evangelización. La experiencia de un Mundo Mejor*, X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas. Page, Carlos (ed.). Córdoba, Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, pp. 447-459.
- IMOLESI, María Elena, Menos averigua Dios y perdona: los jesuitas y el matrimonio indígena, *Entrepasados* 26, 2004, pp. 105-126.
- IMOLESI, María Elena, *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica Colonial*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012.
- LEONHARDT, Carlos, La música y el teatro en el tiempo de los antiguos jesuitas de la Provincia de la Compañía de Jesús del Paraguay, *Estudios. Revista Mensual redactada por la Academia Literaria del Plata* XXVI (febrero) (marzo), Buenos Aires, 1924, pp. 128-133.
- LEONHARDT, Carlos, *Bosquejo histórico de las congregaciones marianas en la antigua provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, 1931.
- MACCORMACK, Sabine, «The Heart has Its Reasons»: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru, *The Hispanic American historical Review* 65(3), 1985. pp. 443-466.
- MALDAVSKY, Aliocha, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- MARTINI, Mónica, Las cofradías entre los indios de las misiones jesuitas guaraníes, *Archivum, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina* 16, 1992, pp. 109-126.
- MARTINI, Mónica, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, PRHISCO-CONICET, 1993.
- [MCDA], *Manuscritos de la Coleção De Angelis*. CORTESÃO, Jaime/VIANNA, Hélio (orgs.). Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, (7 vols.), 1951-1970.
- MEIER, Johannes, La importancia de la música en las misiones jesuíticas, *La misión y los jesuitas en la América española*, Hernández Palomo, J. and R. Moreno Jeria, eds.. Sevilla, CSIC-EEHA, 2005, pp. 69-86.
- MELIÀ, Bartomeu, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial La creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los guaraníes en el Paraguay*, Asunción, CEPAG, 2003.
- METCALF, Alida, 'Harvesting Souls': The Society of Jesus and the first Aldeias (Mission Villages) of Bahia, Langfur, Hal (ed.), Native Brazil, Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900, Albuquerque, NM, UNM Press, 2014, pp. 29-61.

- MORALES, Martín M, «*A mis manos han llegado*». *Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Madrid-Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, Universidad Pontificia Comillas, 2005.
- MUMFORD, Jeremy Ravi, *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*, Durham, Duke University Press, 2012.
- MUNGELLO, David E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Sankt Augustin-San Francisco, Monumenta Serica Institute-The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994.
- NEUMANN, Eduardo, *Letra de indio. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2015.
- OTAZÚ Melgarejo, Angélica, *Práctica y Semántica en la Evangelización de los guaraníes del Paraguay (s. XVI-XVIII)*, Asunción, CEPAG, 2006.
- PAGDEN, Anthony, *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- PAUCKE, Florián, *Hacia allá y para acá o una estada entre los indios Mocobíes, 1749-1767*, Edición de Edmundo Wernicke, Vol. 4, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, [1829] 1942-1944.
- PERAMÁS, José Manuel, *La república de Platón y los guaraníes*, Buenos Aires, Emecé Editores, [1793] 1946.
- POMPA, Cristina, O Profetismo Tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico, *Revista de Indias* LXIV (230), 2004, pp.141-174.
- [PRECEPTOS] *Preceptos de nuestros Padres Generales y Provinciales que tocan inmediatamente a los PP que viven en las Doctrinas en varias materias con sus declaraciones*, Preceptos del Padre General Miguel Angel Tamburini, AGN, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional, Leg. 140.
- RAMOS, Gabriela, *Death and conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, FECIC, 1977.
- RÍPODAS Ardanz, Daisy, Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545-1660), *Teología* XXIV, 1987, pp. 245-275.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy, Métodos de evangelización en las Misiones jesuíticas de guaraníes, Apartado de *Archivum* 19 (Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina), 2000.

- RUBIÉS, Joan Pau, The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 76(147), 2005, pp. 237-280.
- RUBIÉS, Joan-Pau, ¿Diálogo religiosos, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640, *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, A. Coello, J. Burrieza and D. Moreno (eds.), Madrid, Sílex Ediciones, 2012.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *La Conquista espiritual del Paraguay*, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, [1639] 1989.
- SAITO, Akira, The Cult of the Dead and the subversion of State Justice in Moxos, Lowland Bolivia, *Journal of Latin American Lore* 22 (2), 2004, pp.167-196.
- SAITO, Akira, Creation of Indian Republics in Spanish South America, *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 31(4), 2007, pp. 443-477.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José, *El Paraguay Católico*, 2 vols., Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, [1770] 1910.
- SEPP, Anton, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Buenos Aires, EUDEBA, [1696] 1971.
- SEPP, Anton, *Continuación de las labores apostólicas*, Buenos Aires, EUDEBA, [1709] 1973.
- STANDAERT, Nicolas, *L'autre dans la mission. Leçons a partir de la Chine*, Bruxelles, Lessius, 2003.
- TIERNEY, Brian, *Liberty and law: the idea of permissive natural law, 1100-1800, Studies in medieval and early canon law*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2014.
- TOMBINI WITTMAN, Luíza, *Flautas e Maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII)*, Tesis de doctorado, Departamento de História del Instituto de Filosofía e Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), 2011.
- TOMICHA CHARUPÁ, Roberto, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*, Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2002.
- TRELLES, Manuel Ricardo, Catecismos en guaraní, *Revista de la Biblioteca pública de Buenos Aires*, Tomo IV, Buenos Aires, Imprenta Europea, 1882.
- UPSON CLARKE, Charles, Jesuit letters to Hervás on American languages and customs, *Journal de la Société des Américanistes* 29, 1937, pp. 97-145.
- URBANO DE MATA, Nicolas, *Relacion Summaria De La Vida, Y Dichosa Muerte Del U.P. Cypriano Baraze De La Compañía De Jesus: Muerto Á Manos De Barbaros En La*

- Mission De Los Moxos. /Sacada a La Luz/ El Yll.mo S.or D. Nicolas/Vrbano De Mata Obispo De La / Ciudad De La Paz, Lima, Imprenta Real de Joseph de Contreras, 1704. [URL, <https://archive.org/details/relacionsummaria00orel>.]*
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *A inconstancia da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- WERNKE, Steven A., *Negotiated settlements: Andean communities and landscapes under Inka and Spanish colonialism*, Gainesville, University Press of Florida, 2013.
- WILDE, Guillermo, El enigma sonoro de Trinidad: Ensayo de Etnomusicología Histórica, *Revista Resonancias* 23, 2008, pp. 41-66.
- WILDE, Guillermo, *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*, Buenos Aires, Editorial SB, 2009.
- WILDE, Guillermo (ed.), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de la Cristiandad*, Buenos Aires, Editorial SB, 2011.
- WILDE, Guillermo, Indios misionados y misioneros indianizados en las Tierras Bajas de América del sur. Sobre los límites de la adaptación cultural, *La indianización. Cautivos, renegados, «hombres libres» y misioneros en los confines americanos (siglos XVI a XIX)*, Bernabeu, Salvador; Giudicelli, Christophe y Gilles Havard (coords.), Sevilla, CSIC/EEHA/EHESS-Editorial Doce Calles, 2012, pp. 291-310.
- WILDE, Guillermo, Adaptaciones y Apropiaciones en una cultura textual de Frontera. Impresos Misionales del Paraguay Jesuítico, *Revista História UNISINOS* 18 (2), 2014, pp. 270-286.
- WILDE, Guillermo, The Sounds of Indigenous Ancestors. Music, Corporality and Memory in the Jesuit Missions of Colonial South America, *The Oxford Handbook of Music Censorship*. Hall, P. (ed.), New York, Oxford University Press, 2015.
- ŽUPANOV, Ines, Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17^e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne, *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 51 (6), 1996, pp. 1201-1223.
- ŽUPANOV, Ines, Accommodation, In *Dictionnaire des faits religieux*, R. Azria and D. Hervieu-Léger (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- ŽUPANOV, Ines, El repliegue de lo religioso: misioneros jesuitas en la India del siglo XVII, entre la teología cristiana y la ética pagana, *Dilemas de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Wilde, G. (ed.), Buenos Aires, Editorial SB, 2011.