

**La palabra, la cura, el miedo.**  
***Un antecedente del proyecto misional***  
***jesuita del Paraguay***

*María del Rosario Baravalle\**

*Julia A. Ossanna\**

*CEDCU - UNR*

**Resumen**

La Provincia Jesuítica del Paraguay fue fundada en 1604 y a partir de 1609 comenzó la fundación de las misiones en el Guayrá. Esta región de frontera, perteneciente al Imperio español según el Tratado de Tordesillas, se convirtió en una zona de fricción entre los intereses territoriales de España y Portugal desde el momento en que la expansión portuguesa hacia el oeste se hizo manifiesta.

En este artículo intentaremos dar cuenta de algunos antecedentes de las misiones con que contaba la Compañía de Jesús y que pudieron influir en la fundación de las del Paraguay.

**Palabras Clave:** Misiones jesuíticas, frontera, Paraguay, Brasil, siglo XVII

**Abstract**

The Jesuit Province of Paraguay was founded in 1604 and from 1609 the foundation of the Guayrá missions began. This border region, which belonged to the Spanish Empire according to the Tordesillas Treaty, became a friction zone between the territorial interests of Spain and Portugal since the portuguese expansion to the west became obvious.

In this article we will try to show some antecedents about missions which the Jesuit Order knew and that could influenced in the foundation of the Paraguayan ones.

**Key Words:** Jesuit mission, frontier, Paraguay, Brasil, XVII century.

---

\* Miembros del Proyecto de Investigación *Interacciones y conflictos sociales y políticos. La Orden Jesuita, los vecinos y los funcionarios en el espacio santafesino, siglos XVII y XVIII*, dirigido por la Dra. Nidia Rosalía Areces.

## Introducción

En un trabajo anterior<sup>1</sup> analizamos el proceso de asentamiento desarrollado por diferentes actores y la expansión y retracción del área misional hasta su consolidación definitiva. Asimismo determinamos el papel geopolítico que jugaron las misiones jesuíticas fundadas en los territorios de la corona española como freno al avance del Imperio portugués más allá de la línea del Tratado de Tordesillas durante la primera mitad del s. XVII. Ese trabajo focalizaba la frontera nordeste de la gobernación del Paraguay, específicamente la región del Guayrá que incluía la margen derecha del río Paraná y gran parte del territorio que hoy constituye el Estado de Paraná (Brasil). Establecimos que dicha región constituía una *región de frontera* a la cual intentamos caracterizar.

Desde el punto de vista geopolítico -entendiendo la frontera como límite entre Estados<sup>2</sup>- encontramos que por la zona considerada pasa un límite de este tipo pero que nunca dejará de ser una expresión cartográfica, nos referimos a la línea del Tratado de Tordesillas. Ella debía dividir las posesiones españolas y portuguesas en América, pero tanto las falencias técnicas que dificultaban el trazado de un límite efectivo, como las evidentes expectativas portuguesas por extenderse hacia el interior del continente y la imposibilidad por parte de la Corona española de efectivizar su control en grandes áreas cercanas a ese límite, hacían de la línea de Tordesillas poco más que una formalidad.

Aun si obviamos esto, la definición geopolítica nos sirve solo en parte, ya que la región estudiada presenta una complejidad aún mayor debido a la cantidad de actores en pugna: aunque pensemos a españoles, portugueses, jesuitas e indígenas, cada

<sup>1</sup> BARAVALLE, M. del Rosario. & OSSANNA, Julia "Españoles, portugueses y jesuitas: interacciones y enfrentamientos en la región del Guayrá. Primera mitad del siglo XVII"; presentado en el Centro de Estudios Sociales Regionales (CESOR), Facultad de Humanidades y Artes, UNR, 10 de agosto de 2002.

<sup>2</sup> El Diccionario de Uso del Español de María Moliner define frontera como: "Límite. Línea que separa un estado de otro". En *Diccionario de Uso del Español de María Moliner*, [CD-ROM], 1996.

uno como grupo homogéneo nos encontramos con que los unos compiten por encomendar, esclavizar y reducir -respectivamente- al otro. Pero ninguno de estos grupos es homogéneo y hay fricciones intra grupales donde se pondrán en juego problemas de repartimiento, de reducción y de jurisdicción. Asimismo, no se puede considerar al grupo indígena como homogéneo: en la región encontramos diversos grupos que se han ido o no guaranizando y, por ende, se resistirán en distinto grado y forma a la dominación europea en general.<sup>3</sup>

Dado que en nuestra región encontramos distintas etnias, podríamos intentar definir esta frontera como *frontera étnica*, entendiéndola como un límite de reconocimiento de identidades culturales en donde grupos que comparten un mismo territorio se consideran distintos unos de otros, generándose un espacio de fricción interétnica.<sup>4</sup> Pero esta definición también nos sirve solo parcialmente, porque si bien podríamos pensar en esta región como un lugar de reconocimiento de identidades distintas entre españoles e indígenas -incluso indígenas entre sí- queda todavía por considerar el hecho de que esta es también una frontera geopolítica entre dos Imperios.

Además, hay que tener en cuenta que si desde el punto de vista europeo esta región está en construcción y rearticulación constante; los indígenas "entienden" este espacio de una forma distinta: el concepto de territorialidad es asumida en relación al acceso a los recursos naturales, sin considerar límites políticos de ningún tipo, lo que se evidencia en la constante migración en búsqueda de dichos recursos.

<sup>3</sup> Aunque hemos generalizado tomando la definición lingüístico-cultural de Meliá, Susnik hace un estudio pormenorizado del origen étnico y cultural de los grupos indígenas de la zona. Cf. MELIÁ, Bartomeu (S.J.) *El Guaraní conquistado y reducido, Ensayos de Etnohistoria*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5, Universidad Católica, Asunción, 1988; SUSNIK, Branca *Los aborígenes del Paraguay*, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", Asunción, 1979-80; tomo I: "Etnohistoria de los Guaraníes. Época Colonial".

<sup>4</sup> ARECES, Nidia "Las fronteras en los estudios regionales. Propuesta de análisis". [CD-ROM] *Primeras Jornadas de Estudios Sociales Regionales* [2000] Centro de Estudios Sociales Regionales (CESOR), UNR, Rosario, 2000.

Ahora bien, probablemente la definición que mejor pueda abarcar la complejidad de nuestra área es la que, desde una perspectiva geopolítica pero sin dejar de lado el aspecto socio-cultural, dice: “Entendemos por frontera un espacio geográfico dado en el cual los procesos de producción, de estructuración institucional y social, no se han integrado aún en un continuo normal, y que están en camino de formación o de transformación drástica. Esto implica una consideración que va más allá del espacio geográfico simplemente abierto a la actividad humana, proceso que presupone, choque/ fusión/ entronque cultural de dos o más campos culturales distintos. En este contexto temporo-espacial se están re-definiendo las relaciones interétnicas en la medida que un nuevo actor social, el blanco, hace su intrusión en el área.”<sup>5</sup>

Nos pareció adecuada esta definición para nuestra área y época pero teniendo el resguardo de recordar que la desintegración socio-cultural del grupo indígena ya había comenzado en el siglo XVI con la entrada de los guaraníes al área, expulsando a la población originaria.<sup>6</sup>

Resulta por esto muy difícil dar una definición categórica de este espacio de frontera, por lo cual fue necesario que optáramos por *caracterizar funcionalmente* esa definición en lugar de darle estatus de categoría.

En el presente artículo intentaremos dar cuenta de algunos antecedentes de la fundación de las misiones jesuíticas en el Paraguay, considerando que la experiencia reduccional jesuita contaba ya con una larga trayectoria en regiones de frontera o no. En este sentido, comenzaremos sumariando brevemente los precedentes en los dominios españoles en América y el

<sup>5</sup> ARECES, N.R.; DE BERNARDI, C. & TARRAGÓ, G. “Blancos e indios en el corredor fluvial paranaense” en ARECES, N.R. (comp.) *Poder y Sociedad. Santa Fe la Vieja, 1573-1660*, Manuel Suárez Editor & Prohistoria, Escuela de Historia (UNR), Rosario, 1999, p. 21.

<sup>6</sup> Sobre las migraciones guaraníes y los grupos originarios de la zona, ver: MÉTRAUX, A. *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Aguilar, Madrid, 1973; “Les migrations historiques des Tupí-Guaraní”, *Journal de la Societe des Americanistes*, n° 19, 1927; y SUSNIK, B. *Op cit.*

arribo de los jesuitas al Paraguay, para luego centrarnos en la llegada y primeras actividades relativas a las misiones de los padres de la Compañía en el Brasil.

Es importante destacar que si bien, para este artículo las fuentes utilizadas son éditas, para el abordaje de la temática de las misiones paraguayas hemos consultado fuentes inéditas compiladas en la Colección Gaspar García Viñas que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. Esta compilación de documentos rescatados del Archivo de Indias por el paleógrafo citado, contienen cartas al Rey enviadas por los Cabildos, por los Gobernadores o por los Tenientes de Gobernadores que incluían su perspectiva sobre la instalación de los jesuitas entre otros problemas que aquejaban a la región

### *Las primeras experiencias en el Virreinato peruano*

La Compañía de Jesús entró tardíamente en la América Española, ya habían sido precedidos por franciscanos, dominicos y agustinos. Desde el principio se mostraron reticentes a hacerse cargo de “doctrinas” en las zonas centrales del dominio colonial debido a la complicada situación que se generaba con los encomenderos de la zona. Sin embargo, en 1568 aceptaron “a prueba” hacerse cargo de la misión de Juli fundada por dominicos en la ribera del lago Titicaca; un año después, aceptaron la reducción de Huarochiri, abandonada por los agustinos, ubicada al este de Lima en plena cordillera, y la de Santiago del Cercado en las cercanías de la ciudad de Lima. Estas fueron las tres primeras misiones jesuitas en la América Española; Huarochiri fue abandonada luego de dos años de trabajos debido a que lo agreste del clima provocó la muerte de dos padres; en cambio, Santiago del Cercado y Juli serán mantenidas hasta la expulsión de la Compañía de todos los dominios de la Corona Española. En general, la experiencia de Juli es considerada como el modelo que utilizaron los padres de la Compañía en las misiones fundadas posteriormente, incluidas las del Paraguay.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Cf. FERNÁNDEZ GARCÍA, Enrique (SJ) *Perú Cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e Historia de la Iglesia*

En el Paraguay, los jesuitas fueron precedidos por los franciscanos, quienes a partir de 1580 fundaron una vasta red de reducciones instaladas en las cercanías de las ciudades españolas y sus indios iban a las ciudades a cumplir con la mita. Así, estas reducciones permitieron no sólo la evangelización de los indios sino también su sujeción a la encomienda.

En 1583, el Obispo de Tucumán, Fray Francisco Vitoria (OFM) envía a su provisor, D. Francisco Salcedo, al Brasil para solicitar al P. Provincial José de Anchieta (SJ) algunos misioneros de aquella provincia para su diócesis por estar ésta muy carenciada de ellos. Al mismo tiempo, Vitoria efectúa la misma solicitud personalmente al P. Provincial del Perú, Baltasar Piñas (SJ), mientras ambos se encuentran asistiendo al Concilio Limense de 1583. Así, en 1585, luego de que llegaran los respectivos permisos del P. General desde Roma, acuden desde el Brasil los PP Leonardo Armini (napolitano), en calidad de Superior; Juan Saloni (catalán); Thomas Fields (irlandés); Manuel Ortega y Esteban de Grao (portugueses), y desde el Perú, son enviados los PP. Francisco de Angulo, Alfonso de Barzana y el H. Juan de Villegas, a los que se le sumó en Potosí el P. Juan Gutierrez. A fines de 1587, confluyeron todos ellos en Córdoba del Tucumán donde se encontraron con el Obispo Vitoria. Con él fueron a Santiago del Estero para reunirse con el Gobernador D. Diego Ramírez de Velasco para decidir allí qué padres tenían jurisdicción en aquella provincia: si los designados por el P. Provincial del Perú o por el de Brasil. A partir de esa reunión se decidió que los PP. Armini y Grao se retira-

en Perú, 1532-1900. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000; MÖRNER, Magnus *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Hyspamerica, Buenos Aires, 1968; NECKER, Louis *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 7, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, 1990; RUBIAL GARCÍA, Antonio "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", en *Revista Signos Históricas*, n° 7, enero-junio 2002, Iztapalapa, México, pp. 19 a 51; BARNADAS, J. M. "La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial" en BETHELL, L. (ed.) *Historia de América Latina*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, t. 2, pp. 185-207.

rían a Brasil -previo paso y estaba en Santa Fe por tres meses mientras esperaban el permiso de su Provincial para volver-, el P. Francisco de Angulo se quedaría en Santiago en calidad de Superior y Rector del Colegio del Santo Nombre de Jesús, junto con el P. Gutierrez y el H. Villegas; en tanto que los PP. Barzana, Ortega, Saloni y Fields se aplicarían a la reducción de fieles en las riberas del río Salado. Más tarde el P. Angulo ordena su traslado a Asunción, donde podrán predicar ya que conocen el idioma guaraní. Llegaron a Asunción en 1588 y primero predicaron en la ciudad, para luego salir a misionar en forma itinerante. Durante tres años mantuvieron este método sin fijar residencia ni reducción alguna.<sup>8</sup> Al cabo de nueve años los PP. Ortega y Fields debieron retirarse -el primero a Lima<sup>9</sup> y el segundo a Santa Fe- por orden del P. Visitador y del P. Provincial del Perú Rodrigo de Cabredo.

En 1599, el P. Páez realizó una *visita* a la Provincia Jesuítica del Perú, donde le fueron evidentes las dificultades que enfrentaba la Provincia para controlar un espacio geográfico demasiado amplio. Por ello envió a su secretario, el P. Diego Torres Bollo como *procurador* para presentar ante el P. General de la Compañía una petición para dividir la Provincia peruana en dos: al norte, Nueva Granada; y al sur, Santa Cruz de la Sierra, que incluiría el Río de la Plata. En 1601, el P. Fields, dirigió una carta al P. General expresando su idea de que la comunicación entre Asunción y el Río de la Plata era más accesible desde Brasil y de que la mayoría de los indios del Paraguay y del sur de Brasil compartían una misma lengua -Tupí Guaraní-, lo que favorecía la unión de las Provincias del Paraguay y Brasil. El P. General Claudio Aquaviva en principio estableció que la Provincia del Paraguay y Río de la Plata constituirían parte de la

<sup>8</sup> Recién en 1592, por pedido del Cabildo de Villa Rica fundarán allí iglesia y residencia gracias a las donaciones de los vecinos; en PASTELLS, Pablo (S.J.) *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1912, tomo I (1568-1638), p. 81

<sup>9</sup> Según Pastells este retiro se debe a que un vecino de la ciudad de Villa Rica denunció al P. Ortega ante el Tribunal del Santo oficio por revelaciones del sigilo sacramental. Recién será absuelto en 1606., según *Ibidem*, p. 130.

jurisdicción peruana, pero en 1604 resolvió enviar al P. Torres Bollos como primer Provincial de la nueva provincia independiente del Paraguay.<sup>10</sup>

En 1609, el P. Provincial Torres Bollo envió al Guayrá a los PP. José Cataldino y Simón Maseta, quienes fundarán las primeras reducciones de la zona y para 1628 se habían fundado 11 reducciones jesuitas en la región; se establecieron en lugares alejados de las ciudades españolas para evitar la hostilidad de los encomenderos, quienes no estaban de acuerdo con la Real Cédula que exceptuó a los indios reducidos del cumplimiento de la mita.<sup>11</sup> Sin embargo, de este modo los asentamientos reduccionales se acercaban cada vez más a la región paulista donde frecuentemente fueron atacadas por las *bandeiras*.

#### *El antecedente en la América portuguesa*

Las negociaciones tendientes a incorporar a los jesuitas en la empresa conquistadora portuguesa comenzaron en Roma, cuando Ignacio de Loyola estaba tratando de conseguir la autorización del Papa Paulo III para la fundación de la Compañía de Jesús. En 1539, D. João III ordenó a su embajador en el Vaticano, Pedro Mascarenhas, consultar a Loyola y a sus seguidores si estaban interesados en participar en la empresa colonial portuguesa de ultramar. Loyola respondió que la Compañía "no tenía voluntad propia", y que sus miembros solo viajarían si el Papa así lo ordenase. Mascarenhas solicitó al Papa un contingente de cuatro hombres para auxiliar en la colonización de las conquistas ultramarinas. El Papa, por su parte, sugirió a Mascarenhas que dirigiese el pedido directamente a los religiosos, pues sería deseable que éstos aceptasen voluntariamente la tarea. El grupo aceptó el desafío, e inmediatamente

<sup>10</sup> Esta provincia incluiría no sólo al Paraguay y Río de la Plata sino también la Capitanía de Chile. La fundación recién se realizará en 1609, desconocemos los motivos de la demora. En 1625, Chile pasará a ser una viceprovincia de Provincia Jesuítica del Perú. Cf. MÖRNER, Magnus *op. cit.*; PASTELLS, Pablo *op. cit.*, pp 49, 77-81, 131, 157-8 y 176-7

<sup>11</sup> PASTELLS, Pablo *op. cit.*, p. 116.

envió a Simão Rodrigues y Francisco Xavier a Portugal. Rodrigues fundó la Provincia Jesuítica de Portugal<sup>12</sup>, en tanto que Xavier se embarcaba en 1541 en Lisboa rumbo a la India, donde fundará las primeras misiones en Goa sin mucho éxito. Más tarde pasará a Japón, donde en 1548 escribirá que la evangelización no debía ser impuesta por las armas sino por la persuasión y que para lograr esto, era fundamental que los padres no sólo hablaran la lengua del lugar, sino que además conocieran a fondo las costumbres e idiosincrasias de cada pueblo para poder luego adaptarlas y/o modificarlas.<sup>13</sup>

Todas las propuestas, estudios y observaciones que los padres hacían de las nuevas sociedades que iban conociendo fueron volcadas en escritos -"cartas"-, que eran enviadas a la casa central de la orden en Roma para ser leídas por toda la Compañía, lo que les permitió ir armando una experiencia misional particular.<sup>14</sup>

El primer contingente de jesuitas llegó al Brasil acompañando al primer Gobernador General de las Capitanías y Tierras de la costa del Brasil, D. Tomé de Souza, en marzo de 1549. Los miembros de este grupo fueron los PP Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro, Antônio Pires, y los HH Vicente Rodrigues y Diogo Jácome. El P. Nóbrega traía instrucciones para fundar la Provincia Jesuítica del Brasil y asumir como provincial de la misma.

Al igual que los franciscanos y dominicos, las primeras actividades de los jesuitas con los nativos del Brasil tenían un carácter itinerante: se catequizaba a los indios en sus aldeas natales, mientras se intentaba defenderlos frente a las inten-

<sup>12</sup> La fundación de la Provincia Jesuítica de España recién se llevara a cabo por el P. Aroz en 1544. Cf. POLLEN, J.H. "History of the Jesuits Before the 1773 Suppression" [On-Line] *New Advent. Catholic Encyclopedia* <<http://www.newadvent.org/cathen/14086a.htm>> [Consulta: 23 de marzo de 2003]; EISENBERG, Jose *As Missoes jesuíticas e o pensamento politico moderno. Encontros culturais, aventuras teoricas*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

<sup>13</sup> LACOUTURE, Jean. *Jesuitas. I- Los conquistadores*, Faidos, Barcelona, 2ª edición, 1994.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 175-188.

ciones esclavistas de los colonos y se aprendían las lenguas nativas para poder explicarles mejor las “cuestiones de la fe”. Sin embargo, estas acciones no tuvieron éxito, ya que cuando volvían a una aldea donde creían haber convertido a los nativos, descubrían que éstos habían vuelto “a sus idolatrías”. Entonces se propuso recurrir al sistema de reducciones que en el Brasil tomaron el nombre de *aldeias*. Estas implicaban la movilización de los indios desde sus pueblos natales relocizándolos en aldeas cercanas a la costa bajo la supervisión directa de los padres de la orden. Allí los indígenas podrían recibir un adoctrinamiento intenso, no solo en cuestiones de fe sino también aprenderían a vivir en *policía*.

Las primeras pruebas de este nuevo sistema se llevaron a cabo en 1552, estableciendo *aldeias* cerca de Bahía. Estos intentos fracasaron ya que los indios no permanecían en las *aldeias*, fugándose continuamente.

En junio de 1553, el P. Leonardo Nunes, mientras vivía en São Vicente, escribió una carta a Nóbrega contándole que los indios de aquella región eran más pacíficos y más fáciles de convertir que los indios de Bahía.<sup>15</sup> En esa época, Nóbrega se había trabado en una serie de discusiones sobre el derecho de los colonos a esclavizar a los nativos, su interlocutor era el obispo de Brasil D. Pedro Fernandes Sardinha. Debido al poder e influencia desplegado por el obispo, Nóbrega vio muy difícil seguir trabajando en Bahía y decidió mudar sus actividades a la capitanía de São Vicente. Pocos meses después llegó la tercer leva de jesuitas al Brasil, uno de los integrantes de este grupo era el H. José Anchieta quien inmediatamente se trasladó a São Vicente para trabajar con Nóbrega. Este quedó muy impresionado al ver que las habilidades médicas de Anchieta

<sup>15</sup> En esa misma carta, Nunes menciona la gran población indígena que habitaba la región de Paraguai, y que según había oído decir, vivía en paz con los cristianos y estaba más preparada para recibir la fe. Esos indios eran los Guaraníes, que más tarde, a inicios del s. XVII, se convertirán en “ciudadanos” de las reducciones jesuíticas. En Brasil, ellos eran llamados Carijó. P. Leonardo Nunes, carta ao P. Manuel da Nóbrega, 29 de junho de 1552, LEITE, Serafin (ed.) *Monumenta Brasiliae*, t. I, p. 335. citado en EISENBERG, J. *Op cit*, p. 78.

facilitaban la conversión de los indígenas. Volveremos sobre este punto más adelante en el trabajo, baste decir por ahora que las experiencias realizadas por Anchieta desde el momento de su llegada influirán sustancialmente en el desarrollo inmediato posterior de las aldeas.

Ese mismo año, Nóbrega y Anchieta decidieron trasladar tres tribus localizadas a aproximadamente 70 kilómetros de la costa, para morar en un único lugar conocido como *Piratirim* o *Piratininga*, situado al borde de la meseta inferior que dominaba la cuenta del río Tieté. La misión resultará ser un éxito, las aptitudes carismáticas de Anchieta y la comparativamente mayor pacificidad de los nativos respecto de los de Bahía, hicieron que la Aldeia de Piratininga se convirtiera en una comunidad formada por indios conversos venidos de diversas tribus de la región, donde los nativos vivían de la agricultura de subsistencia y permitían que sus hijos fueran educados por los padres jesuitas según la moral y las costumbres de la religión cristiana.

Unos meses después, el día de la Conversión de San Pablo Apóstol<sup>16</sup> del año 1554, Anchieta, por orden de Nóbrega, funda un colegio en unas sesmarías cercanas a la aldea que el Gobernador Geral donó a la Orden. Los habitantes de un pequeño asentamiento portugués cercano llamado Santo André da Borda do Campo “*hastados del sitio en el que vivían y atraídos por la fertilidad y hermosura del que habían escogido los jesuitas, se mudaron a él, y concurriendo familias de otras partes, se formó en breve buena población, que crecía cada día con el mismo nombre que habían dado a su Iglesia los Jesuitas.*”<sup>17</sup> Los dos poblados serán unidos en 1560 y al año siguiente São Paulo alcanzó la categoría de *vila*. São Paulo se transformará en un fenómeno social peculiar de donde surgirán, como uno de los componentes de su mixtura social, los *bandeirantes* y/o *mamelucos* caracterizados por ser avezados cazadores de esclavos en tierras americanas y, a la vez, punta de lanza en la expansión portuguesa

<sup>16</sup> 25 de enero.

<sup>17</sup> PASTELLS, Pablo *op. cit.*, p. 42-3.

orientada agresivamente hacia los dominios hispánicos al oeste de la línea de Tordesillas.

### *Los Guaraníes en la visión de los Jesuitas*

En la cultura de la sociedad tupí-guaraní existen algunas particularidades que, una vez identificadas, serán sucesivamente utilizadas por los padres de la Compañía en sus intentos de conversión.

Los jesuitas descubrirán que las sociedades tupí-guaraníes<sup>18</sup> tenían tres formas institucionales de autoridad: jefes, chamanes (*pajés*) y un consejo de ancianos. La gran importancia que la guerra tenía en estas sociedades hacían que los tupí-guaraníes delegasen gran autoridad al jefe, generalmente alguien de gran bravura y habilidades guerreras que lideraba al grupo en los conflictos. El consejo de ancianos juzgaba los conflictos internos de la comunidad y tenía también el poder de declarar guerra contra otras tribus. Los indígenas también reconocían la autoridad de los chamanes quienes, según H. Clastres, tenían distintas categorías por cumplir funciones diversas: curar a los enfermos, predecir el futuro, la lluvia o el buen tiempo; también tenían la capacidad de comunicarse con los espíritus por lo que funcionaban como mediadores entre los hombres comunes y el mundo sobrenatural; incluso podían convocar a varias parcialidades, amigas o enemigas, para grandes migraciones hacia la *Tierra sin Mal*.

Las habilidades del chamán de menor jerarquía –*pajé*–, eran equiparables a las de un curandero, cumplían funciones más mágicas que religiosas, poseían “uno o varios cantos” y podían dirigir danzas, curar, predecir, descubrir el nombre de los recién nacidos, etc. La primera habilidad necesaria para que una

<sup>18</sup> Para la cultura tupí-guaraní Cf. MÉTRAUX, A *Op cit*; “Les migrations historiques des Tupi-Guaraní”, en *Journal de la Société des Americanistes*, n° 19, 1927; SUSNIK, Branca *Op cit*; CLASTRES, H. *La Tierra Sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*, Serie Antropológica, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1993 (1ª edición en francés: 1975); MELIÁ, Bartomeu. *Op cit*; GÁLVEZ, Lucía *Guaraníes y Jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1995.

persona se convirtiese en *pajé* era el dominio del arte de la succión. La succión era la principal técnica usada por los indios para tratar las dolencias contraídas a través del contacto con plantas o animales de la selva.

En algunos casos, la reputación del *pajé* se convertía en tan grande que él pasaba a ser reconocido por tribus vecinas. Estos hombres, llamados también *caraiabas*, *karaí* o *pajé-guaçu*, eran tratados como profetas por las tribus de la región donde vivían. Estos “profetas” eran los encargados de guiar a las tribus en largas migraciones hacia la Tierra sin Mal, cuya locación había sido informada al *caraiaba* por los espíritus en un sueño.

Los indios tupí tenían gran respeto por los miembros de la comunidad que demostraran habilidades retóricas, a quienes ellos llamaban “*senhores da fala*”. El dominio de la oratoria era una de las habilidades que más se valoraban tanto en los jefes como en los chamanes. Era mediante la *palabra* como los chamanes convencían a las comunidades a que los siguieran hacia un destino supuestamente conocido: la Tierra sin Mal.

A continuación veremos cómo se fue modificando la estrategia utilizada por los jesuitas en el Brasil durante la década de 1550. Esto será visualizado a partir del análisis de los escritos de Nóbrega.

### *La palabra, la cura, el miedo.*

#### *La sumatoria de experiencias que dio lugar a un Plan*

Desde lo prescrito por la bula *Sublimus Dei*, promulgada por el Papa Paulo III,<sup>19</sup> los misioneros debían convencer a los indígenas a convertirse utilizando la predicación de la palabra sagrada. La bula aplicaba la interpretación tomista del paganismo para el caso de los habitantes del Nuevo Mundo. Para Santo Tomás de Aquino<sup>20</sup>, además de cristianos existen dos

<sup>19</sup> Traducción de la bula en inglés: POPE PAUL III “Sublimus Dei” [Online] *Papal Encyclicals Online* <<http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm>> [Consulta: 9 de abril de 2003]

<sup>20</sup> THOMAS AQUINATIS, *Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino*, Biblioteca de Autores Cristianos, Pontificia Universidad de Salamanca, La Editorial Católica, Madrid, 1959, vol VII. 2-2.

tipos de humanos: herejes y paganos. Los primeros eran aquellos que, conociendo la religión de Cristo, escogían negarla; en tanto que los paganos simplemente ignoraban la fe. Los herejes debían pagar por sus pecados, debían ser compelidos a abandonar su error y castigados de no hacerlo. En cambio, los paganos deben ser convertidos a través de la persuasión. El pagano tiene simplemente ausencia de fe y, en ese contexto, no incurre en pecado por ignorar la fe. Su ignorancia es el resultado del pecado de sus antepasados, lo que hace de él un inocente que no puede ser forzado a someterse. Aquino concluye que la persuasión es el único instrumento justo de conversión del pagano.

Así las cosas, los jesuitas intentarán *persuadir* a los indígenas americanos a convertirse predicándoles la fe católica. Para poder cumplir con esta misión era necesario que los padres de la Compañía aprendieran la lengua de los indígenas, porque de esta manera notaron que los indios les prestaban atención y parecían convertirse con mayor facilidad.

A partir de los informes recibidos sobre las experiencias del P. Francisco Xavier en oriente, se comenzó a considerar útil – para los propósitos de la conversión– que los religiosos conocieran las costumbres y características culturales de los pueblos que pretendían convertir para, de este modo, poder adaptar y sustituir elementos de la cultura nativa por los de la fe católica, actividad que facilitaba la aceptación de la fe por parte de los indígenas.

En 1556, el P. Nóbrega escribe el *Dialogo sobre la conversión de los gentiles*<sup>21</sup>; este diálogo socrático fue escrito para ser leído estrictamente por jesuitas, ya que era de circulación interna para la Orden. Las intenciones del texto son varias pero podríamos resumirlas de la siguiente manera: justificar cualquier misión realizada por la caridad, independientemente de su éxito o fracaso, y al mismo tiempo establecer que nada impedía que los jesuitas procuraran ese éxito a través de prácticas que confiriesen mayor eficiencia y perennidad a la conversión.

<sup>21</sup> NÓBREGA, Manuel da (SJ) *Dialogo sobre a Conversão de Gentio* (Bahía, 1556-7), publicado en EISENBERG, José *Op cit.*, pp. 222-237.

Para cumplir con esto, Nóbrega repasa algunas de las cuestiones que se han reiterado en los debates sobre el trato de los indios americanos desde 1492: ¿son humanos?, ¿tan humanos como los jesuitas?, ¿tienen alma?, ¿tienen entendimiento?, y, si todo esto es así, ¿por qué no se convierten fácilmente?, ¿por qué no creen?

De esta forma, uno de los primeros temas que tocan los protagonistas del diálogo es la determinación del grado de humanidad de los indios. Los protagonistas del diálogo recurren al Antiguo Testamento para explicar las diferencias entre los indios y los europeos. Se caracterizará a los indios como hijos de Châm –a quienes Noé maldijo por las faltas de su padre–, en tanto que los europeos serán considerados como descendientes de Sem o Japher, quienes recibieron las bendiciones de Noé.<sup>22</sup> Estas bendiciones estarían representadas por el hecho de que los europeos han aprendido a vivir políticamente, en cambio, los indígenas americanos –a quienes se compara con los romanos y los griegos– estarían en un lugar inferior ya que debido a su origen no han podido vivir políticamente, no están acostumbrados a la *policía* y viven en forma natural en los montes, como las bestias. Aun teniendo en cuenta esta “desventaja”, en el *Diálogo* queda planteado que, si bien el reto es muy duro, los indios tienen más posibilidades de salvarse y abrazar la nueva fe que los judíos y moros –quienes teniendo conocimiento de la verdad, prefirieron vivir en el pecado y la traición.

Luego, uno de los protagonistas dice que el oficio de convertir almas es el más grande de cuantos hay en la tierra y por eso requiere más alto grado de perfección que ningún otro.<sup>23</sup> Su interlocutor le pregunta entonces: “*Que requiere? Não basta ser lingua e saber-lho bem dizer?*”, la respuesta a esta pregunta es interesante ya que enumera los requisitos que todo “buen predicador” debe tener:

<sup>22</sup> Génesis, 9, 18-29.

<sup>23</sup> “... o officio de converter almas hé o mais grande de quantos há na terra e por isso requiere mais alto estado de perfeição que nenhum outro.” NÓBREGA, Manuel *Diálogo...*, *op. Cit.*, p. 234.

*“Há-de ter muita fee, confiando muito em Deus e desconfiando muito de ssi; há-de ter graça de falar mui bem a língua; há-de ter virtude pera fazer milagres quando comprir, e outras graças muitas que têm os que converterão gente, e sem isto não tenho ouvido que ninguem se convertesse.”<sup>24</sup>*

Detengámonos un momento en este párrafo. Ya hemos mencionado que tempranamente se comprendió que el aprendizaje de la lengua nativa era una herramienta muy útil para los propósitos de la conversión; ahora bien, *“há-de ter virtude pera fazer milagres quando comprir, e outras graças muitas que têm os que converterão gente”* podríamos arriesgarnos a considerar que al menos algunos de estos “milagros” que deben poder realizar los misioneros se refieren a la cura.

Como ya dijimos, en 1553, el H. Anchieta llega al Brasil y comenzó a predicar. Nóbrega se sorprende de la “facilidad” con la que los indios eran persuadidos a convertirse por Anchieta. La razón de esto es que el hermano era particularmente hábil en la cura de enfermedades y dolencias por lo cual aparecía ante los indígenas como un *pajé* tradicional.

Una de las razones del éxito casi inmediato de la aldea da Piratininga fue la presencia de Anchieta, los indígenas venían de otras comunidades para ser curados por él y, durante el proceso de curación, muchos de ellos eran “persuadidos” a convertirse y mudarse a la aldea. Los jesuitas descubrirán pronto que podían conquistar una cierta autoridad sobre los indios a través de la administración de la cura. Al tratar las enfermedades de los nativos con éxito, los jesuitas acababan por conquistar la autoridad que tradicionalmente cabía al *pajé*.

Nóbrega cierra su discurso incitando a sus hermanos a aceptar el reto de ir a evangelizar al Brasil ya que cuanto más grande y difícil es la empresa más bienaventurados serán los padres ante los ojos de Dios y, en definitiva, los guaraníes, aunque inferiores, tienen un alma que merece ser salvada.

La experiencia de Piratininga le demostraba a Nóbrega la gran utilidad de la cura para la conversión, pero él era consciente de la dificultad de encontrar las capacidades médicas de

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 234.

Anchieta en todos los padres y hermanos de la Compañía. Por lo tanto, ideó una forma de persuadir a los indígenas a reducirse que no dependiera de un “padre curador”.

Esta forma fue descrita en el *Plano Civilizador*<sup>25</sup>, escrito por Nóbrega en 1558, allí intentó sistematizar los conocimientos y experiencias que había adquirido a lo largo de sus nueve años en la colonia, donde tuvo contacto con distintas parcialidades tupí-guaraníes.

El primer párrafo de este documento establece la estrategia que se debe seguir para enseñar a los indios no sólo la fe católica, sino también la vida en *policía*:

*“Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural...”<sup>26</sup>*

En el *Diálogo* uno de los protagonistas dice:

*“...Por amor de Deus que me digais algumas das rezõis que os Padres dão pera estes gentios virem a ser christãos? Que alguns tem asertado que trabalhamos de balde, ao menos até que este gentio não venha a ser mui sogeito, e que com medo venha a tomar a fee.”<sup>27</sup>*

Aquí se marca una sutil diferencia entre lo expuesto por Nóbrega en el *Diálogo* y en el *Plano*: en el primero uno de los protagonistas concibe como negativo que los indios se conviertan por miedo a ser esclavizados, en el segundo se considera una práctica positiva.

Al describir las experiencias con las diferentes parcialidades tupí-guaraníes, queda al descubierto que el único éxito que se consiguió hasta 1558 fue el de Piratininga, y esto en gran parte gracias a la actividad de Anchieta. Es entonces cuando Nóbrega plantea un posible plan de acción para reducir a los indígenas de todo el Brasil.

<sup>25</sup> *Plano Civilizador*. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa. [Baía 8 de maio de 1558], en EISENBERG, José *op cit.* pp. 238-246.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>27</sup> NÓBREGA, Manuel *Diálogo...*, *op cit.*, p. 228.

Describe a los tupinambá de la región de Bahía como un pueblo que se resiste a ser cristianizado prefiriendo vivir tierra adentro desde donde atacan a los cristianos, a sus haciendas y naves en las costas, también los acusa de canibalismo. Entonces, propone que todos los indios que maten cristianos, que quiebren las alianzas establecidas, y quienes no quieren sujetarse y se rebelan, están sujetos a ser esclavizados y enfrentados por los cristianos con la justificación de la "guerra justa". Justifica esta proposición marcando ciertos beneficios: no habrá más esclavos ilegales, pero habrá esclavos para los colonos, el Rey ganará en rentas y Dios en almas.

La idea de Nóbrega era que, una vez dominados los indios de Bahía, los indígenas de las otras capitanías se someterían fácilmente por el miedo que les provocaría saber de la experiencia de sus hermanos del norte. Así, el miedo se convertía en el instrumento a partir del cual se lograba la aceptación "voluntaria" de los indios a reducirse.

El padre Nóbrega no tiene esperanzas de éxito con los tupinambá de Bahía y ciertamente percibe que la única manera de dominarlos es a través de la violencia y, por tanto, aconseja directamente la guerra justa, ya que ésta servirá de ejemplo para los otros indios. Luego de tener conocimiento de estos actos de violencia, los indios del sur, más dóciles y pacíficos, ante el miedo a la guerra y a la esclavitud, optarán "voluntariamente" por la reducción y evangelización. Esta es la única solución que ve como efectiva para los indios del Brasil.

Nóbrega sabía que, según las enseñanzas de Santo Tomás, *miedo* no es la misma cosa que *coerción*. De acuerdo con Aquino, el objeto del miedo es el mal. Pero el mal, según Santo Tomás, puede venir de Dios (la fe es causa de miedo). En otras palabras, Dios hizo que los hombres temiesen la falta de fe y el castigo de sus pecados. Dios crea el miedo, que es un mal, por una buena causa. Aquino concluye entonces que "Dios es la causa de todo miedo".<sup>28</sup>

Según Santo Tomás, existen dos tipos de miedo: el miedo servil, que es el temor del castigo desencadenado por la ira

divina, y el miedo filial, el temor inspirado por la sujeción a la autoridad divina. En cuanto el primer tipo de miedo puede ser experimentado por todos, sean fieles o infieles, el segundo es propio de aquellos que creen en Dios. Falta de fe, dice Aquino, es la causa del miedo servil, en cuanto que la fe propiamente dicha produce el miedo filial. Si el miedo filial es consecuencia de una fe ya formada, entonces él lógicamente no puede causar la conversión. Pero aquel que ignora la fe puede aprender a temer a Dios a través del miedo servil.<sup>29</sup>

La noción de Nóbrega de que los indios aceptarían la fe a través del miedo concuerda perfectamente, por tanto, con la interpretación tomista del miedo, la cual tiene en su centro la distinción entre miedo filial y servil. Al discutir el concepto de miedo, Nóbrega y sus colegas jesuitas en el Brasil usaron la noción tomista de miedo servil como causa posible de la fe para proporcionar una justificación teológica para la reforma de las misiones jesuíticas en el Brasil. El miedo provocado por la amenaza de la autoridad secular era análogo al miedo al castigo divino.

Según Nóbrega, los indios serían convertidos a través de la persuasión, después de aceptar someterse a la tutela de los jesuitas por miedo a las autoridades coloniales. La sutileza de la concepción de esa reforma es que ella posibilita a Nóbrega argumentar que el miedo servil solamente entra como modo de *preparar* las almas de los indios para recibir la fe cristiana, y no como instrumento directo de conversión. Dejaba a los indios la libertad de escoger qué camino tomar. Nóbrega estaba consciente de la línea tenue que separa *fuerza* y *persuasión*. A través del miedo, los indios consentían en someterse a la autoridad de los padres, y, en un segundo momento, serían convertidos por la persuasión.

En resumen lo interesante de estos escritos es que el P. Nóbrega pudo, desde sus propias experiencias y observaciones, extraer algunas conclusiones importantes que se volcaron al resto de la congregación para que sirvieran de experiencia a

<sup>28</sup> THOMAS AQUINATIS, San *Op cit*, vol. VII, 2-2, q. 7.

<sup>29</sup> *Ibidem*, vol. VII, 2-2, q. 19.

los que vinieran después. En este sentido y en primer lugar debe citarse la importancia de las reducciones como medio para evangelizar y para proteger a los indios.

El segundo aspecto es el rescate de la lengua. En este punto es importante rescatar la percepción que tiene del idioma guaraní. No es sólo una lengua más, el simbolismo que encierran las palabras y su fuerza es lo que Nóbrega hace notar. Ni él, ni ningún otro misionero de la época pudo advertir, que la "palabra" era en sí misma la religión guaraní. No había ni templos ni ídolos, era a través de la elocuencia y del mejor uso del lenguaje que los chamanes y los caciques lograban su posición relevante frente a los demás. En este sentido, lo que los padres hacen no es una conversión de la religión guaraní, sino una sustitución.<sup>30</sup> En el Paraguay, como en São Vicente, la mestización que se dio desde el primer momento, hizo que el guaraní fuera la otra lengua hablada por todos los blancos; éstos, al no comprender el valor simbólico de ella, lo que hicieron fue traducirla en forma literal, introduciendo variables significativas acordes a sus propios fines. Es así como los frailes consideraban a la Tierra sin Mal primero como el Cielo de la simbología cristiana; luego, cuando captan la idea de que ese lugar está en la tierra y que es su búsqueda la explicación de las constantes migraciones<sup>31</sup>, intentarán asimilar la Tierra sin Mal a las reducciones. Este cambio tiende a subrayar que en ellas se halla ese lugar que buscaban, donde la vida se les hace más fácil gracias a los adelantos técnicos —cuña de hierro, arado con bueyes, etc.— que los padres introdujeron, y gracias también a la protección que les garantizan en contra de la encomienda castellana o la esclavitud portuguesa.

Un ejemplo paradigmático de cómo los jesuitas se volcaron al uso de la lengua, fue el P. Roque González de Santa Cruz, nacido en Paraguay y conocedor de la lengua guaraní desde niño, organizador de las misiones de la región de Tapé, donde protagonizó una discusión con un chamán que instaba

<sup>30</sup> MELIÁ, Bartomeu. *Op cit.*, pp. 120-129

<sup>31</sup> Sobre las migraciones guaraníes y los grupos originarios de la zona ver bibliografía citada en notas n° 6 y 18.

a los indios a abandonar la misión y volver a su antigua vida. El padre trató de mostrarse ante el pueblo él también como un chamán y aceptó el duelo verbal, el resultado fue su derrota costándole la vida de él y de los otros dos padres que lo acompañaban; la distorsión de su lenguaje fue lo que determinó su derrota.<sup>32</sup>

El tercer aspecto fundamental es la importancia de la cura de los enfermos en las proposiciones del P. Nóbrega. Como dijimos antes, el P. Anchieta fue quien le abrió los ojos en este sentido y esta, tal vez sea la causa de que siempre, entre sus miembros tenían a alguien que conociera de plantas medicinales o efectuara sangrías, y siempre hubo una preocupación constante para formar a los padres en estas artes.

El último punto, y de no menor importancia es la construcción de una justificación teológica a la guerra justa, basada en la sutil distinción entre persuasión y coerción.

### Palabras finales

Como ha sido indicado ya, las primeras misiones del Paraguay tuvieron como mentor al P. Torres Bollo, para esta fecha (1609) las cartas del P. Nóbrega ya eran conocidas por los jesuitas que venían a América como así también, las experiencias de las otras Órdenes.

En el Perú, el P. Torres se había hecho cargo de la misión de Juli, que había sido fundada por los dominicos y había funcionado al estilo lascasino, o sea, sin intervención de vecinos ni de funcionarios e impuesta sin violencia; sólo estaban los indios y los Padres. También conocían la experiencia franciscana, pero, sobre todo, la experiencia brasileña y los escritos del P. Nóbrega. El Plan Misional que implementaron los jesuitas fue la sumatoria de las experiencias anteriores, aprendieron de los éxitos y de los fracasos y trataron por todos los medios de

<sup>32</sup> MELIÁ, Bartomeu. *Op cit.* pp. 131-155; GÁLVEZ, Lucía *Op cit.*; Cartas n° 4 (1612-13), n° 5 (1614) y n° 6 (1615) del Padre Diego Torres (1612-13) Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de Compañía de Jesús, en *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XIX (1607-1615), Buenos Aires, 1927.

aprovechar las posibilidades culturales que les ofrecían los mismos guaraníes que ya tanto conocían.

Este plan implicaba que los pueblos de indios debían estar aislados de los españoles y lejos de sus rutas, debían generar su propio sustento y así pagar el tributo directamente a la Corona, y las misiones debían formarse con indios no empadronados por los encomenderos. El éxito de las Misiones del Guayrá les dieron la razón aunque les trajeron enfrentamientos con el clero secular, la administración española y los encomenderos por el control de esa mano de obra. Estos conflictos se fueron agudizando a medida que se iban realizando las fundaciones de las misiones y se definía territorialmente el proyecto evangelizador jesuita. Las Misiones se convirtieron así en un refugio para los indios que aún no se encontraban dominados, significaban un lugar que los salvaba de los españoles encomenderos y de los portugueses esclavistas, a costo de dejarse *persuadir* a adoptar los modos jesuitas, abandonando sus antiguas costumbres.

## Homenaje a la diversidad cultural en la obra de José María Arguedas<sup>1</sup>

Claudia Caisso\*  
UNR

### Resumen

Este trabajo aborda los motivos por los cuales la crítica literaria latinoamericana consideró a Arguedas uno de los autores paradigmáticos de la «transculturación», y uno de los renovadores más potentes del indigenismo. A partir de algunos de los cuentos de «Agua» (1935) y «Los ríos profundos» (1958) interroga la construcción de una mirada que, enfretada a lo otro, expone un diálogo desgarrado entre mundos disimétricos, como lo son el mundo del indio y el del blanco.

**Palabras clave:** Transculturación- indigenismo- novela latinoamericana

### Abstract

The present essay describes some subjects taken by latin american literary criticism to demonstrate Arguedas's esthetics values as a multicultural author in his works and transformation of indianism. In that frame, asks some narrative's strategies in "Agua"'s tales (1935) and the novel "Los ríos profundos" (1958). The construction of a point of view that shows the asymmetrical dialogue between indian's world and white human beings world.

**Key-words:** Transculturation- indianism- latin american novel

\* Docente en la cátedra de Literatura Iberoamericana II, Escuela de Letras, U.N.R., investigadora independiente - C.I.U.N.R.. Ha publicado *De vértigo, asombro y ensueño: ensayo sobre la literatura latinoamericana contemporánea*, Rosario: Vites, 2001.

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido elaborado para participar en las "I Jornadas Experiencias de la Diversidad" organizadas por el C.E.D.C.U. en la Facultad de Humanidades y Artes, U.N.R., los días 9 y 10 de mayo del 2003.