

# **LOS GUARANIES Y LOS SACRAMENTOS**

## **Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)**

El problema de la aceptación del cristianismo por parte de los distintos grupos aborígenes ha sido reiteradamente abordado desde la perspectiva de la persistencia o abandono de las prácticas idolátricas propias de la gentilidad.

Nuestro trabajo —que abarca, en principio, todo el ámbito de la América hispana— surgió de la idea de que otra metodología gratificante en el tratamiento de la cuestión sería el análisis de la imagen correcta o desviada que los aborígenes se formaron de los sacramentos: en cuanto lograron internalizar una imagen cabal de los mismos, tanto la recepción del bautismo —puerta de entrada a la vida cristiana—, como la de los demás constituyen la prueba más fehaciente de que el individuo ha aceptado los cánones del catolicismo y permanece dentro de ellos; como contrapartida, una valoración incorrecta resulta una piedra de toque que permite marcar los límites del éxito.

Nos ceñiremos aquí a los resultados de la aplicación de este medio de apreciación al área guaraní, signada por características especiales tanto por la idiosincracia de sus habitantes como por comprender una amplia superficie bajo la égida de los misioneros jesuitas, quienes no sólo aplicaron sus particulares métodos de evangelización sino que dejaron, además, una abundante literatura que permite reconstruir con bastante claridad los problemas y las soluciones aplicadas a la región.

### **1. BASES SUSTENTADORAS DE LA ADMINISTRACION SACRAMENTAL**

Pasaremos revista, en primer lugar, a las bases sustentadoras de la administración sacramental marcando una serie de dificultades de carácter general que pudieron haber entorpecido la correcta interpretación de los sacramentos cristianos: algunas inherentes al grupo español —distintas si consideramos a los indios sujetos a servicio personal

o libres de él—; otras dimanadas de la idiosincracia indígena como ciertos rasgos particulares de mentalidad o algunos resabios del fundamento religioso prehispánico.

## 1.1. DIFICULTADES INHERENTES A LOS ESPAÑOLES

### 1.1.1. Indios sujetos a servicio personal\*

En las décadas posteriores a la fundación de Asunción, la evangelización del indígena hubo de ser limitada en extensión y profundidad<sup>1</sup>. Las dificultades derivadas de la dispersión aborígen, la extrema escasez de operarios, el desconocimiento inicial de la lengua y la falta de un catecismo traducido al guaraní, se conjugaban para obstaculizar el avance de la cristianización dentro del clima nada propicio de discordias domésticas que perturbaron a la colonia durante los primeros tiempos.

Un corto número de sacerdotes seculares se ocupaban en primer lugar de los españoles, y la pequeña comunidad franciscana, no daba abasto para emprender semejante tarea. El método de misiones itinerantes no resultaba el más ortodoxo: los infieles que recibían el bautismo quedaban, en ausencia del misionero, expuestos a la apostasía y a la muerte sin confesión. No había quien bautizara a los párvulos, ni quien uniera sacramentalmente a los nuevos fieles<sup>2</sup>.

Por otra parte, si bien no descartamos que haya habido religiosos que se dedicaran a conciencia a la tarea entre los aborígenes, el Sínodo asunceno de 1603 nos enfrenta a problemas lingüísticos y morales que subsistían. Los curas de indios no parecen dominar aún el guaraní, ya que se les ordena saber por lo menos tres o cuatro preguntas sobre los vicios más usados entre sus fieles para darles materia de absolución en vida o en artículo de muerte y aprender a explicar los principales misterios de la fe para bautizar a los adultos en caso de necesidad o cuando faltara intérprete<sup>3</sup>. Les exige asimismo no se au-

\* Excluimos a los indios de las misiones jesuíticas sujetos a servicio personal a los que preferimos incluir en el punto 1.1.2. por responder al mismo esquema religioso que los de los pueblos libres de servicio.

<sup>1</sup> Cfr. Velázquez, *Clero secular...*, p. 103.

<sup>2</sup> Cfr. Carta Anua de J. P. de Arriaga (1596), p. 401 y carta de Manuel Ortega (c. 1591-1592) p. 196-197.

<sup>3</sup> Sínodo asunceno de 1603, 1ra. parte, const. 2, p. 340-341. Charlevoix comenta que al llegar al Guayrá los jesuitas Cataldino y Masseta había en la provincia sólo dos eclesiásticos, uno en Villa Rica y otro en Ciudad Real. El primero recorría de vez en cuando las aldeas

senten de sus parroquias más de un mes repartido en el año y establece penas severas para algunas costumbres —como servirse de indias mozas, jugar a los naipes, etc.— que podían distraerlos de las obligaciones propias de su oficio<sup>4</sup>. Por añadidura, el escollo de la dispersión aborígen continuaba sin ser resuelto<sup>5</sup>.

Sin embargo, ninguno de estos obstáculos resultaba, al parecer, tan insalvable como la presencia de los laicos españoles. El grupo evangelizador tropezaba con el a menudo inútil trabajo de aficionar a los indios a una religión contra la que les prevenían la dureza de sus amos y los malos ejemplos —tales como fornicación, concubinato, irreligiosidad, codicia— que tenían ante los ojos.

Desde 1537, la relación de los españoles con los guaraníes puede definirse como de convivencia recíprocamente interesada basada en una alianza poligámica muy similar a la de los propios jefes locales. Los indígenas aseguraban la base económica necesaria y ofrecían sus mujeres, hijas o parientas que convertían al español en tovyá. Los karai, “hombres del arcabuz y del caballo” —a los que creían dotados de poderes verdaderamente mágicos—, resultaban excelentes aliados en la lucha contra los grupos chaqueños por el dominio del Paraguay y se imponían ofreciendo objetos de hierro (hachas, cuchillos, anzuelos), paños y algunas baratijas. Ciertos conquistadores, echando mano a veces de la saca violenta, llegaron a tener varias decenas de mujeres: no sólo les fungían de concubinas, de servidoras para la casa y aun de trabajadoras agrícolas, sino que les garantizaban el aporte de sus familias, quienes venían a asistir a sus yernos o cuñados<sup>6</sup>. Difícil tarea sería para los evangelizadores convencer a los caciques infieles para que dejaran sus muchas mujeres frente a semejante espectáculo.

Algunos españoles no dudaban en impulsar a los naturales a bau-

de indios de la comarca bautizando sin la instrucción suficiente, y aun duda de que el segundo tuviese la preparación necesaria como para administrar válidamente los sacramentos, cfr. *Historia*, 1.5, t. 2, p. 30-31. A su entrada a la provincia de Itatín, el padre Berthod se encontró con indios que no tenían de cristianos “más que el nombre” y que habían sido bautizados al pasar por cierto clérigo que desconocía la lengua, cfr. *Testimonio del P. Manuel Berthod...* (1652), p. 100. Cierta clérigo de Villa Rica, por último, no tuvo empacho en anunciar que “sólo al llegar a casarse se debían confesar y después no había obligación para eso”. Cfr. *Carta Anua de Cristóbal Gómez (1672-1675)* f. 189. Agradecemos al director del Instituto de Investigaciones Geohistóricas Dr. Ernesto J. A. Maeder quien nos ha permitido acceder a las copias de las Cartas Anuas comprendidas entre los años 1641 y 1762.

<sup>4</sup> Sínodo asunceno de 1603, 1ra. parte, const. 11, p. 344-345; 3ra. parte, const. 5, p. 352-353.

<sup>5</sup> Sínodo asunceno de 1603, 1ra. parte, const. 7, p. 342.

<sup>6</sup> Cfr. *Susnik, Los aborígenes...*, t. 2, p. 46-51; *Idem, El rol...*, t. 1, p. 73-74; *Necker, La reacción...*, p. 11-14; *Relación en que se da cuenta...* (1620), p. 163 y 167.

tismos válidos —aunque no deseados ni comprendidos—, inválidos y aun en ponerlos en circunstancias tales que creyeran haberlo recibido. No es difícil suponer que —de repetirse el caso mejicano— si las mujeres indias eran bautizadas antes de mantener relaciones con el conquistador, muchas de ellas deben haber recibido el sacramento no sólo sin la preparación suficiente sino más por presión, temor o interés que por convicción. Por otra parte, mientras ciertos españoles del Guayrá persuadían a los indios para que se bautizasen haciendo gala de apadrinarlos —aunque sin preocuparse por su preparación— para tenerlos a su favor en las granjerías, otros, los alentaban para que adoptasen sus nombres, dejándolos falsamente persuadidos de haberse hecho cristianos<sup>7</sup>. No faltó quien, menos escrupuloso, bautizó a varios indios sin instrucción previa y con la inválida fórmula “yo os hago cristianos en el nombre del Padre y del Hijo”, suprimiendo al Espíritu Santo<sup>8</sup>.

Implantado el sistema de encomiendas, pese a la obligación que éstas implicaban de incorporar al indio a la vida cristiana, la situación no mejoró. En general, a los encomenderos les resultaba indiferente que sacramentasen a los indígenas a su cargo. A veces se los bautizaba tras el consentimiento del indio sin la menor preparación de doctrina y obligaciones; otras —aunque los llamaban con nombres de santos— el sacramento no era administrado<sup>9</sup>. En 1611, habiendo logrado los jesuitas de Asunción que el provisor mandase, so pena de excomunión, que los españoles manifestaran los indios no bautizados, se descubrieron más de cuarenta<sup>10</sup>.

Era común, además, la violación del derecho del aborígen —tanto mitayo como yanacona— a contraer matrimonio libremente. Los encomenderos solían impedir las uniones de los indios a su servicio con los de otra encomienda —prefiriendo incluso el amancebamiento— y, por el contrario, forzar las uniones internas. Si el matrimonio de miembros de diferentes repartimientos llegaba a concretarse, se separaba a los cónyuges quedando los hijos con la mujer<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 152-153.

<sup>8</sup> Carta Anua de F. Lupercio Zurbano (1637-1639), p. 100.

<sup>9</sup> Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 31.

<sup>10</sup> Carta Anua de Diego de Torres (1610), anexos, p. 134-135. Tampoco se preocupaban, después del bautismo, de proporcionarles atención espiritual. En 1637, a raíz de un ataque paulista, varios infieles fugitivos llegaron a Asunción y se hicieron cristianos. Los habitantes de la ciudad se apropiaron de ellos ocultándolos en sus casas para evitar ser castigados por la autoridad que había prohibido tal procedimiento. Una peste terminó con muchos de ellos sin confesión, cfr. Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 525.

<sup>11</sup> Susnik, *El indio...*, t. 1, p. 31 y 42; *Idem, Los aborígenes...*, t. 2, p. 84-87.

Además, el mitayo era retenido con frecuencia más tiempo que los dos meses establecidos y aun transportado muy lejos de su lugar de origen, con lo cual los amancebamientos —ampliamente tolerados por los blancos— eran frecuentes tanto en hombres como en mujeres<sup>12</sup> y ello al punto de que el Sínodo asunceno de 1603 toma cartas en el asunto: por una parte exige que se les permita hacer vida maridable; por otra, pide la colaboración del gobernador para lograr que el encomendero que case violentamente o impida maliciosamente el matrimonio de algún indio o india de su servicio pierda el derecho sobre él<sup>13</sup>.

Tampoco cuidaban los españoles de los indios a su servicio en el momento de la muerte: no exhortaban al enfermo a confesión, ni se preocupaban por llamar al sacerdote: el Sínodo de 1603 establece, pues, que los descuidos en esta materia —tanto del encomendero como del doctrinero que se negase a acudir— sean castigados con rigor<sup>14</sup>.

Por último, el peso del servicio personal provocaba huidas periódicas de indios que se refugiaban entre los infieles con particular peligro de apostasía<sup>15</sup>.

### 1.1.2. Indios reducidos no sujetos a servicio personal

Los jesuitas iniciaron su tarea entre los guaraníes ceñidos a una estricta disciplina que les permitió superar dos de los obstáculos más graves: el desconocimiento lingüístico y la falta del número adecuado de operarios. Por un lado, la traducción del catecismo del III Concilio Limense al guaraní —realizada por el franciscano Bolaños—, y el manejo de la lengua por parte de los misioneros a cargo de las reducciones, orientaban la tarea de doctrinar a los aborígenes hacia resultados más provechosos. Por otro, gracias al riguroso cumplimiento de las instrucciones del P. Torres de 1610 —“moderen el fervor y celo de hacer muchas reducciones procurando en la que tuvieren a cargo asen-

<sup>12</sup> Cfr. Torres Bollo, *Copia de las razones...*, (c. 1631), p. 371; Hernández, *Organización...*, t. 2, cap. 4, p. 117-118.

<sup>13</sup> Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 12 y 13, p. 350. Años más tarde, las Ordenanzas de Alfaro establecen que “cualquier encomendero que impidiera matrimonio con indio de su encomienda o servicio incurra en perdimiento y privación de la encomienda”. Encargan además a los curas que “no casen indio o india de la misma casa cuando el dueño de ella se los llevase porque así van aterrorizados, a lo menos, no con plena libertad” y se les alerta sobre la posibilidad de que estos indios obligados a casarse tengan impedimentos de matrimonio. También prohíben a la india casada “concertarse para servir en casa del español, aunque sea compelida a ello, si no fuere sirviendo en la tal casa su marido”. Cfr. p. 669 y 675. Ver también Real Cédula al Gobernador... (1679), p. 689.

<sup>14</sup> Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 9, p. 348.

<sup>15</sup> Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 349.

tar el pie y cultivarla muy despacio como si en ella tuviesen que morir"<sup>16</sup>—, inspiradas probablemente en la experiencia acumulada durante sus trabajos entre los indígenas de Juli, se logró que cada reducción tuviese, salvo pocas y, por lo general, esporádicas excepciones, dos misioneros con residencia estable en las mismas. Aunque los pedidos de más operarios para realizar nuevas entradas a los infieles se reiteran con insistencia<sup>17</sup>, son contados los casos en que indios ya cristianos quedan sin su pastor.

De todas formas, no estuvieron los jesuitas libres de problemas. Su acción evangelizadora se vio atacada por varios fuegos: el del español, a quien no le convenía la fundación de reducciones libres de servicio personal e intentaba desprestigiar a los padres; el del lusitano, que dirigía con descaro sus ataques a los indios reducidos; y el del mismo indio infiel, que, viendo que los nativos cristianos eran siervos de los españoles, detestaba el bautismo por considerar que recibirlo y hacerse esclavo era la misma cosa.

Sirva como ejemplo de la actitud española lo acontecido en los primeros años de trabajo en el Guayrá. Ante la inminente entrada de los padres Cataldino y Masseta, los habitantes de Ciudad Real enviaron sus "emisarios" a los indios para convencerlos de los funestos intentos de aquéllos: despojar a los caciques de sus mancebas y disponer con el bautismo a algunos que luego serían ahorcados en la ciudad<sup>18</sup>. Instigado por los españoles, hacia 1618, el cacique Rodriguillo procuró buscar el apoyo de otros jefes locales para expulsar a los padres de sus tierras. También provocaron situaciones conflictivas entre los indios del Uruguay: cuando el padre Roque González preparaba a los lugareños para fundar las primeras reducciones, llegaron tres españoles con intento de entablar, por orden del Gobernador, relaciones comerciales con ellos. Alborotados ante su sola presencia, y aun más cuando los convencieron de que la cruz que se había levantado como era costumbre era una horca donde habían de morir, de la reducción de San Francisco Javier que el jesuita había iniciado se huyeron a los montes más de trescientos<sup>19</sup>.

Los portugueses, por su parte, se valían de todo tipo de engaños y artimañas para apresar a los aborígenes. Algunos no vacilaron en

<sup>16</sup> *Segunda Instrucción...* (1610), p. 586.

<sup>17</sup> *Techo, Historia...*, 1.11, cap. 6, t. 4, p. 315; Carta Anua de Diego de Boroa, (1632-1634), f. 181; Carta Anua de Cristóbal Gómez, (1669-1672), f. 180.

<sup>18</sup> *Lozano, Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 157.

<sup>19</sup> Cfr. *Hernández, Organización...*, t. 2, cap. 5, p. 150-151 y Carta Anua de Nicolás Mastrilli Durán (1626-1627), p. 359-361.

vestir hábito sacerdotal y atraer a los indios con dones, para hacerlos luego sus esclavos<sup>20</sup>. El padre Ranzonier, por ejemplo, debió enfrentar entre los itatines una delicada situación: años antes, un sacerdote portugués había reunido un número considerable de aquellos indios, so pretexto de hacerles conocer el Evangelio, y poco después los había negociado con los de su nación para que los condujesen al Brasil. Podemos imaginar el trabajo que debió costar al misionero disipar las sospechas sobre sus verdaderos propósitos<sup>21</sup>. De esta forma, la puerta a la predicación evangélica quedaba cerrada, convencidos los indios de que los misioneros eran “traidores y engañadores” con secreta inteligencia con los lusitanos<sup>22</sup>. Es, en fin, notorio que, pese a las protestas de los jesuitas, los paulistas terminaron por devastar por completo las fundaciones de Tape, Guayrá e Itatin, obligando a los indígenas que habían conservado su libertad a las penurias de un doloroso éxodo.

Dentro de este esquema, resultaba difícil conseguir la reducción de los guaraníes infieles. Los indios huidos de sus encomenderos dispersaban entre ellos las malas nuevas de la insostenible esclavitud en la que les había tocado vivir. El nombre “español” resultaba sinónimo de “ladrón, fornicario y adúltero mentiroso” y los hacía aborrecer a los sacerdotes —a quienes consideraban sus “espías”— que los reunían en pueblos para entregarlos luego a los blancos<sup>23</sup>. El ser “cristiano” era sinónimo de cautiverio y esclavitud, a tal punto que, en ciertos casos, los misioneros se vieron obligados a hablar de “hijos de Dios” para lograr una recepción más positiva<sup>24</sup>. Para evitarlo, los jesuitas lograron la excepción del servicio personal, circunstancia que hubo de atraer a algunos indios a reducirse.

## 1.2. DIFICULTADES INHERENTES A LOS INDIOS

### 1.2.1. *Mentalidad*

Fuera de los anteriores obstáculos, dimanados de circunstancias totalmente ajenas al indígena, la administración de sacramentos hubo

<sup>20</sup> Cfr. supra p.

<sup>21</sup> Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 333.

<sup>22</sup> Cfr. *Relación de los agravios...* (1629), p. 320-322 y Carta Anua relativa a las misiones... (1730-1734), p. 162-163.

<sup>23</sup> *Relación en que se da cuenta...* (1620), p. 168; *Relación fielmente sacada...* (s./d.), p. 475-480; Torres Bollo, *Copia de las razones...* (c. 1631), p. 373.

<sup>24</sup> *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 177. Totalmente en el otro extremo, un

de tener en cuenta la particular mentalidad del indio para obtener resultados positivos.

Considerados psicológicamente niños, con un entendimiento equivalente —a estar al Padre Cardiel— al de un europeo de ocho o nueve años<sup>25</sup>, se comportan intelectual y moralmente como tales, según esquemas de conducta que deben ser comprendidos por el misionero, para aprovecharlos o corregirlos.

Desde el punto de vista intelectual, mientras algunos alaban su buena disposición para recibir el Evangelio “porque no tienen los vicios de borrachera, deshonestidad e idolatría, que hacen incapaces a millares de indios que están aquí en su contorno”<sup>26</sup>, otros prefieren alertar sobre los peligros de su extrema docilidad: “tan luego abrazan y aprenden hoy lo bueno como mañana lo olvidan y lo dejan sin más fundamento o motivo que el que otro les enseñó lo contrario”<sup>27</sup>.

Esta última característica resulta francamente negativa para la prédica cristiana en general y sacramental en particular, sobre todo por la enorme influencia que ejercía sobre los indios del común la acción de los hechiceros cuyo objeto era —como veremos— desprestigiar a los misioneros y, con ellos, a su doctrina<sup>28</sup>.

Aunque habilísimos para las artes mecánicas, su escaso entendimiento, incapaz para lo espiritual y abstracto, les impide captar o imaginarse lo esencial de una cosa que no ven<sup>29</sup>. Resulta por tanto en extremo difícil formar en ellos la idea de una Divinidad a cuya voluntad debe el cristiano someterse y aun orientar la prédica sacramental de forma de evitar concepciones materialistas. El riesgo de que el indio se mantuviera en una valoración externa del sacramento aumentaba por la tendencia del misionero a solemnizar las ceremonias cultua-

grupo de indios infieles del norte de Asunción sujetos a servicio personal, recibieron con sumo agrado la noticia de la pronta llegada de jesuitas suponiendo su liberación. Pese a haber pedido casi en masa el bautismo, la fe se enfrió en cuanto se anoticiaron de la oposición del Cabildo a relevarlos de sus obligaciones. Los jesuitas abandonaron la población. Cfr. Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 151-152.

<sup>25</sup> *Cuadernillo que está escrito...* (1766), p. 44.

<sup>26</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 34.

<sup>27</sup> Carta de Fray Francisco Menéndez (1772), p. 67.

<sup>28</sup> El conquistador Domingo Martínez se refiere a un movimiento indígena de 1556 en estos términos: “si una vieja o un indio [...] se levanta y dice que es dios, o dice que no es bautizado, si él no los bautiza, luego la tierra se despuebla toda para ir a él a se tornar a bautizar, o a oír su palabra como a dios”. Cfr. Carta de Domingo Martínez (1556), p. 32.

<sup>29</sup> Cfr. Sepp, *Continuación...*, 2da. parte, cap. 34, p. 270 e *Idem*, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 215.



les a fin de explotar el apego de los naturales a la esplendidez y el boato<sup>30</sup>.

Desde el punto de vista moral, por su estado de perpetua minoridad, exigen una atención permanente tanto en lo espiritual como en lo temporal. Abundantes son los relatos de jesuitas que manifiestan la obligación de llenar múltiples funciones en la reducción. El misionero debe ser para sus fieles un verdadero padre de familia: no basta cumplir con su quehacer de guía espiritual —y hasta de sacristán—, sino que, dadas la ociosidad, falta de previsión y extrema voracidad del indio, debe atender diariamente a la satisfacción de sus necesidades de alimento y vestido<sup>31</sup>.

Mientras lo temporal marcha bien —afirma el padre Cardiel— los frutos espirituales aumentan: asisten a las funciones de la iglesia con puntualidad y alegría y frecuentan los sacramentos. Pero si hay hambre “no acude el indio a Dios y a los Santos como hace la gente de cultura y de entendimiento con devociones y novenas, etc.; sino que se huye a buscar qué comer por los montes o a matar vacas y terneras [...] y destruyen con ello el pueblo”<sup>32</sup>, con los consiguientes perjuicios para la regular recepción sacramental.

La tarea de encauzarlos espiritualmente se veía entorpecida con frecuencia por su falta de firmeza para perseverar en la fe: “si nosotros no cuidamos y preguntamos —explica un misionero de San Miguel— raros son los que cuidan de su alma y de recibir los santos sacramentos”. La vigilancia debía ser continua so pena de graves consecuencias: así, los itatines, privados durante un año de la recepción de sacramentos —a raíz de que el obispo Cárdenas expulsó a los jesuitas

<sup>30</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 167; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 226; Carta de Diego de Torres (1613), p. 332.

<sup>31</sup> *Cuadernillo que está escrito...* (1766), p. 41; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 4, p. 189-190 y cap. 5, p. 217; *Idem, Continuación...*, 1ra. parte, cap. 17, p. 199.

<sup>32</sup> Cardiel, *Breve relación...*, p. 527. Entre los años 1734-1736 se desató en la mayoría de las reducciones una tremenda hambruna provocada por la sequía de 1733 y agravada por la ausencia de muchos hombres enganchados en el ejército y por el robo de ganado por parte de españoles y lusitanos. Como consecuencia, los indios “inquietos como el mercurio” se desparramaron por todas partes “vagando por los montes como frenéticos” para buscar qué comer. Muchos huían a los pueblos de españoles, otros se dirigían hacia las estancias y, atropellando a los vaqueros encargados de cuidar los ganados, causaban robos, peleas y muertes. En el año 1735, los desaparecidos sumaban 8.022 y los difuntos adultos 2.637. La mayoría moría sin consuelo espiritual y, si alguno llegaba vivo a la reducción, sólo podía administrársele la absolución *sub conditione* y la extremaunción, ya que su crítico estado no permitía la recepción de ningún otro sacramento. Cfr. Carta de Pedro Lozano (1735-1743) f. 221-224, 229-229v, 259-261v.

de la zona— hubieron de ser nuevamente congregados con dificultad pues habían vuelto a los montes y a sus antiguas costumbres<sup>33</sup>.

A su vez, la mentalidad infantil justifica el empleo de una serie de métodos entre los que se cuentan la atracción por dádivas, el empleo de prácticas de presión social, el uso de la pedagogía del temor y la explotación de la importancia atribuida por el indio a los valores afectivos.

El método de atracción por dádivas, aplicado como primer recaudo, adquirió en la zona fundamental importancia. Más de un misionero acepta que los guaraníes deben ser conquistados primero con cosas materiales para que presten luego oídos al mensaje espiritual. Hasta se considera necesario que el Provincial lleve en sus visitas qué dar a los indios, en especial a los infieles, para que no lo acusen de “miserable”<sup>34</sup>. Es sintomático que los indios cristianos que voluntariamente se ofrecían para realizar misiones entre los infieles aplicaran con sus congéneres el mismo recaudo<sup>35</sup>. En cuanto a los métodos de presión social —además de insistir en la importancia de la evangelización por vía vertical y de entregar varas a los caciques de mejores cualidades—, les resultaba provechoso, por ejemplo, despedir a los infieles de la misa después del Evangelio, por lo que se sentían grandemente dolidos y se empeñaban en aprender con rapidez la doctrina para recibir el bautismo<sup>36</sup>. Entre los indios incorporados a las cofradías, era común la amenaza de excluirlos de entre los congregantes en caso de no mantener una conducta ejemplar o de descuidarse en la regular recepción de sacramentos prevista por sus reglas<sup>37</sup>.

Párrafo aparte merece el empleo de la pedagogía del temor, traducida en la práctica del castigo corporal, el cual —en opinión de los jesuitas— se asemejaba al paternal que se aplica “a los queridos hijos”<sup>38</sup>. Pese a las precauciones que se tomaban regulando las

<sup>33</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1634) p. 123, y Carta Anua de D. F. de Altamirano (1653-1654), p. 193-199.

<sup>34</sup> Carta Anua de Nicolás Mastrilli Durán (1626-1627), p. 310. El hecho de que los nativos resultaran poco agradecidos con los padres no es más que un resabio de su organización prehispánica: los jefes locales asumían la obligación de ser en extremo generosos con sus vasallos, condición sine qua non para mantenerse en sus puestos. Cfr. Carta Anua de Claudio Ruyter (1627), p. 73.

<sup>35</sup> Carta Anua de Cristóbal Gómez (1672-1675), f. 193.

<sup>36</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 56.

<sup>37</sup> Carta Anua de Tomás Donvidas (1681-1692), f. 19v.

<sup>38</sup> Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 221.

penas a cada delito y adecuándolas a las circunstancias —disminuyéndolas o suprimiéndolas en el caso de los recién reducidos o de los reducidos en tierras de infieles, y aun dando a caciques, alcaldes y corregidores un tratamiento preferencial<sup>39</sup>— y a la afirmación reiterada de los misioneros sobre la sumisión con que el indio las recibía<sup>40</sup>, sabemos que resultaba importante el número que se huía de los pueblos por no poder soportar la dureza de los castigos<sup>41</sup>.

En cuanto al sesgo afectivo, parece haber sido importante en la conversión de los más ancianos<sup>42</sup>.

### 1.2.2. Creencias religiosas

La administración sacramental debe, además, considerar la posible influencia de la religión prehispánica subyacente. En el caso particular del área guaraní, si bien no encontramos un esquema tan complejo como por ejemplo en México o Perú —sobre todo en lo que a pervivencia de idolatrías se refiere—, hay ciertas prácticas anteriores que dificultaron en mayor o menor medida la correcta interpretación de los sacramentos cristianos. Analizaremos cada una de ellas en el apartado correspondiente, pero queremos, de todas formas, anticipar que el mayor obstáculo que la estructura anterior opuso a la nueva fue el de la enorme influencia de los caciques hechiceros —verdaderos ídolos vivos— que, como veremos al considerar el sacramento del orden sagrado, resultó el escollo más difícil de vencer.

## 2. IMAGEN INDIGENA DE CADA SACRAMENTO

Nos centraremos ahora en la imagen particular que los indios se formaron de cada sacramento, haciendo hincapié en las respectivas malas interpretaciones.

<sup>39</sup> Cfr. *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 597.

<sup>40</sup> Cfr. Cardiel, *Breve relación...*, p. 576-577.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 543. Resulta sintomático, además, que algún hechicero fundamente en tal práctica la oposición de los indios a reducirse. El nigromante Pedro Pucu alertaba a los tobatines sobre la crueldad de los padres, cuyas palabras “son como la miel y el almíbar pero sus manos reparten golpes amargos y castigan hasta que brota la sangre”. Esto le permitía asimilarlos ampliamente con el grupo español: “son tan tiranos, tan crueles como los déspotas profanos y no menos insoportables, pues nacieron de la misma raíz”. Sepp, *Jardín de flores...*, p. 93.

<sup>42</sup> Carta Anua de Diego de Torres (1610), p. 88.

## 2.1. BAUTISMO

### 2.1.1. *La administración del bautismo: problemas y soluciones*

La abundante literatura jesuítica nos permite reconstruir el panorama de las falencias de que adolecía la administración del bautismo fuera de las reducciones. Dejando de lado los casos de bautismos conferidos por españoles o clérigos poco escrupulosos —que ya hemos recordado dentro de las dificultades generales<sup>43</sup>—, sabemos que muchos indígenas se persuadían falsamente de estar bautizados por diversas causas, como haberse puesto el nombre de algún español, haber besado la mano de un sacerdote, haber sido alcanzados por alguna gota de agua bendita durante el asperges dominical o, simplemente, haberla tocado en el templo. En todos estos casos, ellos mismos se imponían un nombre a su gusto, con lo cual encontrar un indio con nombre cristiano no significaba ninguna garantía. Para colmo, varios, sin salir de su error, continuaban en las reducciones con la recepción de los demás sacramentos<sup>44</sup>, y, si algunos se percataban de ser infieles, no se descubrían por vergüenza. Ciertos caciques que, en la reducción de Nuestra Señora de Loreto (Guayrá), se presentaron de noche ante el misionero a pedir se les administrara en secreto el sacramento —siendo “forzoso condescender con su flaqueza”<sup>45</sup>— constituyen un indicio y, a la par, una solución satisfactoria del problema.

Al fundar sus reducciones, los jesuitas se encontraban con numerosa cantidad de indígenas que, sea por comercio o por servicio personal, habían mantenido —o mantenían aún— contactos más o menos frecuentes con las ciudades españolas. El primer paso era entonces una prolija averiguación sobre quiénes eran los válidamente bautizados y quiénes los infieles. Si se declaraban cristianos, se trataba de dilucidar cuándo, cómo y por quién habían sido bautizados, y, de no llegar a una total certidumbre, les administraban, luego de asegurarse de que contaban con la instrucción necesaria, el bautismo *sub conditione*<sup>46</sup>. Si, por el contrario, afirmaban ser infieles, pasaban a engrosar las filas de los catecúmenos, sin faltar casos en que indios válidamente sacramentados negaban haberlo sido por vivir al antojo

<sup>43</sup> Cfr. supra p.

<sup>44</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 1, p. 57 y t. 2, p. 758; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 74-75; Techo, *Historia...*, 1.12, cap. 40, t. 5, p. 120; Carta Anua de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 99; Carta de Manuel Ortega (c. 1591-1592), p. 199.

<sup>45</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 171.

<sup>46</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 1, p. 57 y t. 2, p. 171.

de sus costumbres ancestrales<sup>47</sup>. Paralelamente, siguiendo al pie de la letra las instrucciones del padre Torres de 1609 y 1610<sup>48</sup>, instruían cuidadosamente al grueso de los aborígenes, preparaban a los enfermos y sólo bautizaban a los párvulos y a los niños o adultos moribundos<sup>49</sup>.

Una vez catequizados, niños y adultos recibían el bautismo los domingos por la tarde, junto con los nacidos en la semana, con la mayor solemnidad que les era posible<sup>50</sup>.

Por el temor a que, luego de bautizados, volvieran a sus embustes con menosprecio del sacramento, ponían particular cuidado en la catequización de los caciques-hechiceros, quienes a menudo —y luego, de ser posible, de una pública detestación de sus errores— eran bautizados con mayor solemnidad que los demás<sup>51</sup>. La desconfianza estaba suficientemente fundada, ya que no faltó mago que recibiese el bautismo “para con más disimulo propagar sus errores”<sup>52</sup>.

En cuanto a los niños, muchos de ellos no recibían los domingos más que las ceremonias supletorias, por estar ya bautizados de socorro. A diferencia de otras áreas en las que se restringe a casos extremos el uso del bautismo privado, entre los guaraníes —seguramente por la estrecha vigilancia ejercida por el misionero y a la vez por el elevado índice de mortalidad infantil—, no se niega a los párvulos. Sus padres suelen alegar “que están enfermos y en peligro de morir sin el bautismo, unas veces porque lloran, otras porque dejan de llorar y, por si

<sup>47</sup> Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 267.

<sup>48</sup> *Primera instrucción del padre Torres...* (1609), p. 582; *Segunda instrucción del padre Torres...* (1610), p. 587; Carta Anua de Diego de Torres (1612), p. 171-172; cfr. también Haubert, *La vie...*, p. 64.

<sup>49</sup> Como excepcionales se cuentan dos casos en que los padres Lorenzana y Montoya se vieron obligados a bautizar a un grupo de adultos que salían a defender la reducción de un ataque de indios infieles, por el peligro de muerte que tal situación suponía. Más tarde —por lo menos los bautizados por el padre Lorenzana— volvieron a ser catequizados antes de recibir el sacramento de la penitencia. Cfr. Carta de Diego de Torres (1611), p. 496; Carta de Pedro de Oñate (1616), p. 86; Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 230.

<sup>50</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 1, p. 112; Cardiel, *Breve relación...*, p. 554. De acuerdo con lo ordenado por el Sínodo asunceno de 1603, tenían particular cuidado en señalar indios de edad madura para oficiar de padrinos por los inconvenientes que de otra forma pudiesen derivarse a causa del parentesco espiritual que contraían el bautizado y sus padres con el padrino. Cfr. 2da. parte, const. 14, p. 350-351; *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 594.

<sup>51</sup> Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 345-346; Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 64; *Visita del P. Vázquez Trujillo* (1629), p. 651.

<sup>52</sup> Techo, *Historia...*, t. 3, p. 177.

o por no, siempre que lo piden se les bautiza, y ya con eso ellos quedan sin cuidado hasta que el domingo se cumplen las ceremonias”<sup>53</sup>.

Para asegurarse los bautismos en caso de necesidad, solían los misioneros enseñar a algunos indios bien instruidos —por ejemplo congregantes o enfermeros especiales que atendían a las parturientas— la fórmula requerida, ya para administrarlo en caso de una urgencia grave dentro del pueblo, ya en alguna salida a los indios gentiles de los contornos. Hubo religiosos que repartieron entre sus fieles cristianos cedula con las palabras de rigor para que las aprendiesen. De todas formas, no confiaban en absoluto en la idoneidad del indio para administrar el sacramento: a causa de su torpeza podían no pronunciar correctamente las palabras de la forma, o no hacerlo en el momento requerido por el ritual, u olvidar la palabra significativa de la ablución sacramental, limitándose a la invocación de la Santísima Trinidad, o incluso, no llegar al recogimiento necesario<sup>54</sup>. Obispos y superiores obligaban en estos casos —salvo en el de mediar la absoluta seguridad de que el bautismo hubiese sido inválido— a la administración *sub conditione* por parte del misionero<sup>55</sup>.

Pese a todas estas precauciones, era común el hallazgo de adultos y niños no sacramentados. Algunos por ignorancia —como el caso de una india a la que sus padres habían impuesto un nombre cristiano sin estar bautizada<sup>56</sup>— otros por temor —como los que ocultaban a sus hijos o parientes enfermos persuadidos de que el bautismo provocaba la muerte<sup>57</sup>—, otros, finalmente, por mantener prácticas de poligamia o repudio, estorbaban la acción de los misioneros que quedaban convencidos de que, “apenas después de tres y cuatro años de haberse reducido, no acaban de manifestar la gente que tienen”<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Carta del P. Juan de Escandón (1760), p. 104-105. Cfr. también Hernández, *Organización...*, t. 1, p. 289-290.

<sup>54</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 86 y 126; Sepp, *Continuación...*, 2da. parte, cap. 5, p. 156.

<sup>55</sup> *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 594; Sepp, *Continuación...*, 2da. parte, cap. 5, p. 156. Sólo hemos registrado un caso en que se reconoce con claridad la validez de un bautismo administrado por cierto indio, sacristán de Santa Ana, a un gualacho infiel herido por un tigre. Cfr. Carta Anua de F. L. Zurbano (1641-1643), f. 326.

<sup>56</sup> *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 204.

<sup>57</sup> Cfr. *infra* p.

<sup>58</sup> *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 278. Esta aseveración es particularmente cierta en el caso de los hechiceros: Nezá, luego de su sangrienta victoria en el Caaró, sacó del monte a sus muchas mancebas e hijos. Hasta entonces —probablemente para ocultar su poligamia— sólo había declarado y permitido a los padres bautizar a una hija. Cfr. *Martirio de Fray Roque...* (1630), p. 456.

De todos éstos, el obstáculo fundamental para la recepción del sacramento —que dificultaba además la implementación del método vertical de evangelización, uno de los preferidos por los jesuitas— era la negativa por parte de los caciques a abandonar sus mancebas. Los misioneros habían impuesto la práctica de no administrar el bautismo sino a ambos cónyuges por lo que el rechazo de la práctica poligámica era condición indispensable para que, a continuación del primer sacramento, se revalidara el matrimonio *in facie ecclesiae*<sup>59</sup>. Como veremos<sup>60</sup>, las sólidas bases de sustentación de la pluralidad de mujeres dificultaron en extremo la aceptación del cristianismo.

Párrafo aparte merecen los casos en que los indios se niegan a recibir el bautismo como una forma de reacción hacia la nueva doctrina. En el año 1630 se vivió una tensa situación en la reducción de la Encarnación: persuadidos por los hechiceros de que podían interpretar lo que los huesos de dos insignes magos, que veneraban en ciertas capillas, predicaban a la manera de oráculos, les obedecían ciegamente: los cristianos evitaban entrar a la iglesia, mientras que los infieles se negaban a recibir el bautismo o que se les administrase a sus hijos. Descubierta la conspiración, entregaron a los misioneros el cuerpo de otro mago muerto hacía poco, que había sido ocultado durante su enfermedad para que los padres no lo bautizaran con el propósito de “fabricarle templo”<sup>61</sup>. Esto hace suponer que dilucidaban con cierta claridad la eficacia del sacramento en cuanto a interferir la comunicación mágica con sus fuerzas rectoras.

La aversión que los guaraníes sintieron por el entierro en sagrado, pudo haber constituido, por lo menos en los primeros tiempos, otro obstáculo importante. Instalados en la creencia de que el alma del difunto quedaba, de esta manera, “enterrada” con el cuerpo —tanto que la de cierto hechicero clamaba por su liberación antes de perecer ahogada— y podía significar un peligro potencial para los vivos<sup>62</sup> “acudía al disimulo una vieja con un cedazo muy curioso y pequeño y

<sup>59</sup> Techo, *Historia...*, 1.9, cap. 5, t. 4, p. 19; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 115-116. Tampoco faltan problemas en los casos de los indios que tenían una sola mujer. Aquí manipulaban los misioneros, aunque no siempre con éxito, la presión que ejercía la mujer —generalmente más dócil a las nuevas prácticas e interesada, sobre todo, en estabilizar su situación matrimonial— para que su marido se dispusiera a catequizarse. Cfr. Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 295-296.

<sup>60</sup> Cfr. infra p.

<sup>61</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 28, p. 122; Techo, *Historia...*, 1.9, cap. 20, t. 4, p. 71-74; Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 295-296.

<sup>62</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 28, p. 120; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 5, p. 67-68.

muy al disimulo traía el cedazo por la sepultura, como que sacaba algo, con que decían que en él sacaban el alma del difunto para que no padeciese enterrada con el cuerpo”<sup>63</sup>.

## 2.1.2 *Malas interpretaciones*

### 2.1.2.a. *Visión mágica del sacramento*

Ampliamente difundida en toda el área guaraní se vincula con la idea de que el bautismo —mediante “fórmulas mágicas”<sup>64</sup>— provoca la muerte o, en el extremo opuesto, concede la salud corporal.

Como explican los propios misioneros, el origen de la primera interpretación deriva de la práctica de administrar, durante los primeros años, el bautismo a párvulos y enfermos graves, quienes generalmente morían. Corto era el camino por recorrer para suponer que aquella ceremonia extraña, que los extranjeros repetían sobre los de su nación, no era más que un auxiliar para sus sortilegios mortíferos, a los que se achacaba, además, cuanta peste se abatía sobre el pueblo<sup>65</sup>.

Como consecuencia, se multiplicaban los casos en que los indígenas prohibían el bautismo de sus hijos o parientes, enfrentándose abiertamente con el misionero (y obligándolo, en caso de necesidad, a administrarlo sin el consentimiento de padres o familiares<sup>66</sup>) o, para evitarlo, los escondían en los bosques o en las chacras más alejadas<sup>67</sup>, declaraban a los graves “muertos y enterrados” —de lo cual generalmente desconfiaba el misionero<sup>68</sup>—, o, simplemente, negaban

<sup>63</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 10, p. 52; Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 274; Charlevoix, *Historia...*, t. 1, p. 325.

<sup>64</sup> Techo, *Historia...*, 1,8, cap. 28, t. 3, p. 330.

<sup>65</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 67, p. 253-254; Techo, *Historia...*, 1,5, cap. 9, t. 2, p. 343; *Estado de la reducción de Todos los Santos...*, (1614), p. 17; Carta Anua de Pedro de Oñate (1618-1619), p. 214; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 135; Carta de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 169. Cfr. también Haubert, *La vie...*, p. 140; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 143-144.

<sup>66</sup> Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 644-645; Carta de Francisco Ximenez (1635), p. 99. Apunta Haubert que algunos misioneros llevaban siempre mojada la manga del hábito para poder bautizar a los moribundos sin que los parientes lo notasen. Cfr. *La vie...*, p. 140.

<sup>67</sup> *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 215; Carta Anua anónima (1627), p. 63.

<sup>68</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 88; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 135. Esta pésima costumbre se veía facilitada, en algunos grupos, por la prehispánica de instalar o instalarse el enfermo grave en su sepulcro aun antes de muerto. Cfr. Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 637-638.



estar enfermos<sup>69</sup>. El inconveniente salta a la vista: si sobrevivían los adultos enfermos, difícilmente volverían a pedir el bautismo por no descubrir el engaño y, en el caso de párvulos o niños, el fraude paterno los persuadía falsamente de estar bautizados, tras lo cual corrían el peligro de morir involuntariamente sin el sacramento y aun de seguir recibiendo los demás.

Esta confusa situación era hábilmente utilizada por los hechiceros nativos como el argumento de mayor peso para desprestigiar a los Padres. Tal el caso de Juan Cuara –1625–, antiguo neófito del Guayrá, quien había ingresado furtivamente en Itatí, pueblo al cuidado de los franciscanos, y luego al área jesuítica evangelizada por el padre Roque González. Su prédica, bajo la amenaza de convertir a los indios en sapos y ranas, les obligaba a apartarse de sacerdotes y religiosos y, en una interpretación fluctuante entre lo mágico y lo material, a no recibir el bautismo porque la sal era veneno y el crisma y el óleo sólo servían para “manchar”<sup>70</sup>. Algunos años más tarde –1628– en el Caaró, el hechicero Ñezú enardecía los ánimos de los conjurados contra el padre Juan del Castillo: “aplastad a ese sacerdote que baña a los niños diciendo fórmulas mágicas” y los de la Encarnación –1630– persuadían a sus seguidores que “la sal exorcizada era un veneno”. Finalmente –hacia 1632– el hechicero Ivapiri culpaba al bautismo de la peste de viruelas desatada en el pueblo de Apóstoles<sup>71</sup>.

Ante semejante panorama, el misionero no tenía más alternativa que pregonar las virtudes salutíferas del bautismo –subordinándolas, por supuesto, a la voluntad de Dios– y esperar la curación milagrosa que lograrse el cambio de actitud en el indígena<sup>72</sup>, aunque, posiblemente, con la íntima convicción de que esto reforzaría su error sobre que el bautismo actuaba no sobre la enfermedad del alma sino sobre la del cuerpo. Es sintomático el caso de un grupo de indios cristianos que, tratando de ganar la buena voluntad de los infieles tobatines, aludían a que los padres eran dueños de cierto “elixir milagroso con el cual bastaba rociar al enfermo para que éste sanara”<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 82.

<sup>70</sup> Techo, *Historia...*, 1.7, cap. 19, t. 3, p. 177; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 161.

<sup>71</sup> Cfr. Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 28, t. 3, p. 330 y 1.9, cap. 20, t. 4, p. 74. También Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634) f. 119 y 135-136.

<sup>72</sup> Carta Anua de Diego de Torres (1610), p. 89; Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 338; Carta Anua de Pedro de Oñate (1618-1619), p. 215; Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 284; Techo, *Historia...*, 1.10, cap. 13, t.4. p. 203; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 192.

<sup>73</sup> Sepp, *Jardín de flores...*, cap. 12, p. 109-110.

Dentro de esta visión mágica, e instalados en la creencia de que es posible anular los efectos malignos de un acto rehaciéndolo con sentido inverso<sup>74</sup>, intentan los indios “borrar” el bautismo, lo que implica, a la vez, mantenerse en una concepción material del sacramento desconociendo el carácter indeleble de cristiano que imprime en el alma.

En algunos casos, el rito de borrar el bautismo cristiano se vincula con un repudio liso y llano, sin otras implicaciones: así, una india del Paraná, temerosa por la prédica de los hechiceros que culpaban al bautismo de cierta peste desatada en su pueblo, “lavó a su hijo repetidas veces porque lo habían bautizado como para quitarle una perjudicial mancha”<sup>75</sup>. Pero, por lo general, la práctica aparece como un ingrediente de movimientos de reacción, más o menos complejos, encabezados por caciques-hechiceros cuya prédica se orienta al rechazo global de la doctrina cristiana y a la nueva forma de vida impuesta por los misioneros. Para comprender mejor este esquema es necesario adentrarnos en algunas creencias prehispánicas.

El nombre es, para los guaraníes, un pedazo del alma de su poseedor, se identifica con la persona formando un todo inseparable: cambiar de nombre es como nacer de nuevo, asumiendo una nueva personalidad simbolizada en un nuevo nombre<sup>76</sup>. Pero además —y posiblemente en relación con la creencia de la existencia de dos almas<sup>77</sup>— tenían dos formas de nominación: una profana y otra sagrada.

Para identificarse dentro del grupo social utilizaban un apodo, sujeto a cambios<sup>78</sup>. Al nacer la criatura, sus padres le imponían un nombre vinculado, por lo general, al “vicio o calidad que reconocían en el cuerpo del recién nacido infante v.g. si nacía con el color oscuro, lo llamaban cuervo; si lloraba claro, papagayo; si tenía ronca la voz, rana, y otras boberías semejantes”<sup>79</sup>. Este apodo cambiaba, sin em-

<sup>74</sup> Levy Brühl, *Le surnaturel...*, p. 483.

<sup>75</sup> Techo, *Historia...*, 1.6, cap. 11, t. 3, p. 43.

<sup>76</sup> La prueba está en que aun hoy, entre los apapocúva-guaraníes, cuando se han agotado todos los recursos para salvar la vida de un enfermo, se lo rebautiza “intentando apartar de él la influencia de potencias malignas”, Métraux, *Religión y magias...*, p. 65; Susnik, *Los aborígenes*, t. 5, p. 32; Rodríguez Doldán, *Medicina indígena...*, p. 145.

<sup>77</sup> Tanto los apapocúvas como los pañ guaraníes diferencian dos almas. Una, la espiritual o sagrada, se dirige después de la muerte hacia su destino final; la otra, temperamental, vaga por la tierra y llega a constituir un peligro potencial para los vivos, en cuyo caso deberá ser destruida ritualmente. Cfr. Susnik, *Los aborígenes...*, t. 6, p. 111-114.

<sup>78</sup> Susnik, *Los aborígenes...*, t. 5, p. 26.

<sup>79</sup> Lozano, *Historia de la conquista...*, t. 1., p. 391; Techo, *Historia...*, 1.5, cap. 5, p. 338.

bargo, cada vez que el individuo participaba de una ceremonia antropofágica<sup>80</sup>. Muerto el cautivo de guerra, todos los participantes en el rito —incluyendo los más pequeños— tocaban el cuerpo o lo golpeaban con un palo. Dentro de esta ceremonia, era lícito —y aun obligatorio— el cambio de nombre, seguramente para adoptar una nueva personalidad que les permitiera desorientar al alma de la víctima deseosa de venganza<sup>81</sup>.

Por otra parte, inmediatamente después del nacimiento, el shaman organizaba la ceremonia del ombohéry: en trance, adivinaba de dónde provenía el alma del infante y le imponía un nombre que lo ligaba a su tukumbó, o sea a su grupo común de antepasados. Este nombre era secreto: usarlo o pronunciarlo mal, o manifestar cualquier forma de desprecio hacia él, significaba perjudicar el alma del individuo portador del nombre<sup>82</sup>.

Dentro de este esquema, se entiende el profundo impacto que debió implicar la aceptación del bautismo cristiano. A estar a su interpretación mágica del sacramento, el nuevo nombre representaba la adquisición de una nueva identidad abiertamente opuesta a la suya ancestral<sup>83</sup>. Es sintomático que el hechicero Ñezú se vanaglorie de la muerte de los padres Roque González y Alonso Rodríguez, quienes le “quitaban las criaturas que habían de ser suyas, bautizándolas” y conspire contra el padre Juan del Castillo “que nos quita nuestro ser antiguo y bautiza a nuestros hijos”<sup>84</sup>.

La reacción contra el estilo de vida impuesto por los extranjeros conllevaba la necesidad de “nacer de nuevo” a su ser guaraní, por lo que los jefes de las revueltas exigían que sus seguidores se sometieran ya a la tradicional ceremonia del ombohéry, ya a algún otro rito de

<sup>80</sup> Estas son consideradas por Susnik como una forma de renovar y autoafirmar la conciencia de guaranidad. Cfr. *Los aborígenes...*, t. 2, p. 12 y 15.

<sup>81</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 10, p. 51; Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 11, t. 3, p. 277-279; Charlevoix, *Historia...*, t. 1, p. 324; Lozano, *Historia de la conquista...*, t. 1, p. 391, Métraux, *Religión y magias...*, p. 63-65; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 15 y t. 5, p. 29-30.

<sup>82</sup> Susnik, *El rol...*, t. 1, p. 110; Carta Anua de F. Lupercio Zurbano (1644) f. 24. La Anua de 1613 cuenta el caso de un indígena que, instigado por los malos consejos de los españoles, cometió contra los Padres la desvergüenza de insultarlos “profiriendo [sus] nombres en son de burla”. Cfr. Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 322. Como un resabio de la costumbre de interrogar al hechicero para poner nombre al recién nacido, los guaraníes cristianos solían consultar a los cantores de la iglesia a fin de saber el nombre del santo cuya fiesta se celebraba en ese día. Cfr. Haubert, *La vie...*, p. 271.

<sup>83</sup> Cfr. Melià, *El indio Oberá...*, p. 7.

<sup>84</sup> Carta del padre Vázquez Trujillo (1629), p. 492.

características más o menos aculturadas, que incluía la apropiación de por lo menos parte del “instrumental mágico” de los hechiceros blancos. A este marco interpretativo responden las revueltas de Oberá (1579), Pazai (1616), Ñezú (1628) y la de los doce magos del Ibiae (1635).

El cacique Oberá (Resplandor), cristiano bautizado, desató entre los guarambarenses un movimiento antiespañol y anticristiano con el declarado propósito de poner fin a la dominación de los extranjeros. Proclamándose hijo de Dios, nacido de virgen, intenta apropiarse mágicamente de los poderes del Dios cristiano, alegando tener facultades para utilizarlos a favor de los indígenas, y amenaza con la destrucción de los españoles por medio de un cometa al que tenía encerrado a la espera del momento oportuno. La plana mayor se completa con dos hijos suyos: Guiraró —dentro de la mitología guaraní, dios causante de la tormenta y la destrucción—, al que le confiere el título de Papa; y otro al que nombra Emperador y Rey. Otro indio, a quien había constituido “sacerdote” de su secta, llevaba en sus manos una cruz por divisa. Dentro de un marco de rechazo a todo lo español —como lo prueba la quema de una ternera— Oberá exige a sus seguidores la vuelta al “ser guaraní” simbolizada en el sometimiento al ombohéry. Precisamente, la tarea de Guiraró como “pontífice sumo” consiste en ir “borrando los nombres que a toda su nación habían impuesto los cristianos y confiriéndoles, con nuevo bautismo, nuevos nombres según sus antiguos ritos”<sup>85</sup>.

El “santillo” Diego Pazai, encabezó por su parte una revuelta en el pueblo de Guarambaré, pregonando el retorno a las antiguas costumbres. En un esquema similar al de Oberá —si se quiere menos complejo—, se exigía a los adictos pasar por la ceremonia de perforación del labio e imposición de un nuevo nombre<sup>86</sup>.

En el año 1628, se produjo en el Caaró un movimiento de reacción contra los postulados de la vida cristiana que culminó con el martirio de los jesuitas Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Ultimadas las víctimas, quemadas las iglesias y

<sup>85</sup> Como fuentes consultar: Barco Centenera, *Argentina...*, canto 20, p. 158-171; Lozano, *Historia de la conquista...*, 1.3, p. 211-213 y 227 (la cita textual corresponde a la página 212). Para comentarios del movimiento ver: Métraux, *Religión y magias...*, p. 16-18; Necker, *Indiens guarani...*, p. 76; Susnik, *El rol...*, t 1, p. 105-107 y 109-113; Idem, *Los aborígenes...*, t 2, p. 77-80; Melià, *El indio Oberá...*, p. 7.

<sup>86</sup> Aguirre, *Diario*, t. 2, p. 343; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 116-117. En este caso —aclara Susnik—, la imposición del nuevo nombre se coliga con el rito de perforación del labio y uso del labrete, expresiones externas de la “guaranidad”. Cfr. *El indio colonial...*, t. 1, p. 226.

profanadas imágenes y vasos sagrados, el hechicero Ñezú, jefe de la revuelta, inventó una compleja ceremonia de “desbautización” y “antibautismo” a la que sometía a los niños y muchachos cristianos. Resulta engorroso tratar de reconstruir el rito ya que las fuentes difieren en los detalles. Sabemos que la ceremonia de “desbautización” se realizaba sobre la lengua, cabeza, pecho y espaldas, lugares sobre los que los misioneros centraban el ritual del bautismo cristiano. Para quitar los efectos de la sal, Ñezú —vistiendo las ropas sacerdotales del padre Juan del Castillo junto con su manto de adivino<sup>87</sup>— raía la lengua con una “concha áspera” o con “barro áspero”<sup>88</sup>, a continuación, para neutralizar los efectos de los santos óleos —de acuerdo con la mayoría de los informantes de fray Juan de Gamarra— les lavaba la cabeza, pecho y espaldas con “un agua que sacaba debajo de sí diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo”<sup>89</sup>. Noticia tan sorprendente pudo, quizás, provocar otras versiones similares como la del padre Techo que afirma que el hechicero lavaba a los cristianos “con agua caliente”<sup>90</sup> o tan disímil como la del padre Vázquez Trujillo que se inclina por un lavatorio con “aguas y cortezas de árboles”<sup>91</sup>. ¿No sería acaso orina el líquido elemento elegido por el hechicero para el rito de desbautización? Permítasenos el beneficio de la duda basada en una creencia popular, actualmente vigente, sobre la efectividad de la “orina de cura” contra el mal de ojos<sup>92</sup>.

El rito de “antibautismo” —en sentido inverso al cristiano— se realizaba en los pies “con un agua que tenía escondida en un calabazo debajo de las asentaderas y muslos y la hacía escurrir por sus muslos y piernas y decía, engañando a la gente, que aquella agua la hacía manar de su cuerpo y con ella bautizaba a los niños y muchachos porque su bautismo era el verdadero, y falso y de burla el que administraban los padres”<sup>93</sup>. La ceremonia se completaba con la imposición

<sup>87</sup> Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333.

<sup>88</sup> Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333; *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 411; Carta de Pedro Romero (s./d.), p. 479.

<sup>89</sup> *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 437. Cfr. también p. 417 y 428.

<sup>90</sup> Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333.

<sup>91</sup> Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 499.

<sup>92</sup> Cfr. Domínguez, *Creencias populares...*, p. 17.

<sup>93</sup> Carta de Pedro Romero (s./d.), p. 479. Similar explicación da el padre Vázquez Trujillo: “teniendo un calabazo largo lleno de agua atado en la pierna hacía que le apretaba y que con su virtud y sudor los bautizaba de nuevo”. Cfr. Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 499; también *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 384 y 417 y Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 334.

de un nombre infiel con lo que se cumplía con la tarea de volverlos a su ser antiguo<sup>94</sup>.

Enfervorizados por el éxito en la reciente conjura contra el padre Cristóbal de Mendoza, los hechiceros del Ibiáe decidieron terminar con el dominio jesuítico en la región. El plan trazado por los doce cabezallas se orientaba, por un lado, a remedar y contrahacer en son de burla todas las acciones de los padres —entre ellas, por supuesto, el bautismo— y por otro, sembrar el terror haciendo víctimas de sus ritos antropofágicos a los niños cristianos o a aquellos adultos que no se dejasen “bautizar” por sus cómplices, o no les llevaran sus hijos para el mismo fin. La ceremonia de “desbautismo” consistía en lavar todo el cuerpo, de pies a cabeza —utilizando una batea o lebrillo de barro a modo de pila—, diciendo “lávote para quitar el bautismo que te han dado”. Luego, los rebautizaban a su modo —no tenemos detalles en cuanto a la forma— recomendando la vuelta a su antiguo modo de vida. Este “antibautismo” era considerado, además, como una especie de rito de iniciación shamánica, ya que el bautizado quedaba reputado por hechicero y bautizante<sup>95</sup>.

#### 2.1.2.b. *Visión material del sacramento*

Fuera de los casos analizados en el apartado anterior en los que, por lo menos por el lado mágico, se reconoce cierta eficacia en el sacramento, hubo otros en que el indio, ignorando lisa y llanamente su carácter indeleble, caía en la apostasía total, y se refugiaba en los montes para vivir a su antojo, o parcial, y cogeaba entre sus antiguos ritos y los cristianos.

En la reducción de San Ignacio Guazú, por ejemplo, el padre Diego de Boroa se enfrentó —entre 1616 y 1619— a problemas de huidas periódicas, mientras que, hacia 1635-1637, se descubrió en la reducción de Candelaria a un grupo de indios cristianos que ofrecían dones a cierto ídolo de piedra para conseguir felicidad en los viajes que emprendían para recolectar yerba<sup>96</sup>. Con dificultad solían apartarse, sobre todo en las reducciones recién fundadas, de las ceremonias gentílicas que realizaban con ocasión de nacimientos y muertes, sobre todo

<sup>94</sup> *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 411, 417 y 428.

<sup>95</sup> Cfr. *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 252-257; *Relación del P. Francisco Díaz Taño...* (1635), p. 106-109; Carta de Pedro Mola (1635), p. 117-119; Techo, *Historia...*, 1.11, cap. 24, t. 4, p. 369-373.

<sup>96</sup> Cfr. Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 94; Carta Anua de Pedro de Oñate (1618-1619), p. 210; Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 693; Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 226.

mientras sobrevivían las ancianas, maestras en estas tradiciones que habían practicado durante tantos años<sup>97</sup>.

La reiterada recepción del bautismo —aparentemente muy poco común en el área— puede ser considerada también como una visión material del sacramento en cuanto parece desconocer su carácter indeleble. Sólo hemos localizado el caso del nigromante Pedro Pucu, alias el Largo Pedro, y el del viejo Marcos Chaupi —ambos agitadores contra el dominio español— “dos veces bautizados y dos veces renegados de la fe”<sup>98</sup>.

## 2.2. MATRIMONIO

### 2.2.1. La administración del matrimonio: problemas y soluciones

Dado el panorama prehispánico, enfrentaban los misioneros la difícil tarea de administrar el sacramento cristiano, único e indisoluble, dentro del complicado marco de las costumbres ancestrales de poligamia y repudio.

Compartiendo un esquema común a toda América hispana<sup>99</sup>, la poligamia constituyó también en el área guaraní el más serio obstáculo para la evangelización de los principales. Considerado una verdadera institución, sustentada por valores de orden social, político y económico sólidamente relacionados, el sistema tenía en especial a asegurar al cacique local los medios necesarios para el cumplimiento de las obligaciones derivadas de su autoridad. Los jefes de los diversos linajes entregaban sus hijas al tuvichá en señal de aceptación de su poder y como medio de obtener favores particulares e influencia sobre él<sup>100</sup>. A su vez, éste conseguía, por un lado, el aumento de la porción de tierra que le correspondía por mujer con hijos; y, por otro —en virtud de la vital importancia del vínculo de parentesco y reciprocidad entre los guaraníes—, tanto el concurso de la parentela de la mujer como base de sustentación de su poder, como el exceden-

<sup>97</sup> *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 216.

<sup>98</sup> Sepp, *Jardín de flores...*, p. 73-74 y 95. Según el padre Montoya, el cacique de San Ignacio, Miguel Atiguayé, era también bautizado en varias partes. Cfr. *Conquista...*, cap. 11, p. 56. La reiterada recepción del bautismo es común entre los ñandevá actuales, y fundamentada por intereses de tipo económico: el padrino “civilizado” tiene la obligación de regalar al pequeño. Por eso, Constanca, hija del capitán Silvino Rufino, había sido bautizada tres veces: una en San Pablo, otra en Santos y una tercera en San Vicente. Cfr. Schaden, *Aspectos fundementais...*, p. 36.

<sup>99</sup> Cfr. Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 103-110.

<sup>100</sup> Necker, *La reacción...*, p. 10.

te de brazos necesario para aumentar sus riquezas y posibilitar el ejercicio de la generosidad —a menudo en forma de convites sociales— que se le exigía como prerrogativa del mando<sup>101</sup>.

Entre los indios de inferior condición no era frecuente la poligamia pero sí el repudio. Por lo general, es el varón el que abandona a su compeñera por las circunstancias más nimias como “el envejecimiento de la mujer, su poca aptitud para la cocina, la costura o el cuidado de la casa; el deseo de regalarla a un amigo o criado y hasta el cambio de residencia de un marido que no quiere tomarse la molestia de llevarla consigo”<sup>102</sup>.

Para complicar aún más el panorama en lo atinente a las soluciones, surgió entre los misioneros una enconada polémica sobre los requisitos exigibles para administrar el sacramento<sup>103</sup>. Teniendo la posibilidad de recurrir al breve *Romani Pontificis* de Pío V (1571), que permitía al indio casarse con la mujer que se bautizase con él —fuera o no la primera—, varios jesuitas y franciscanos de los primeros tiempos prefirieron atenerse a la bula de Paulo III de 1537 y obligar a los indígenas a casarse con su primera mujer. A comienzos del siglo XVII, algunos operarios que intentan aplicar el privilegio piano se enfrentan a quienes se atienen a una versión restringida del breve, por lo cual, procurando salvaguardar para el indio la posibilidad de libre elección —aunque fuera por otros medios—, se abocan a probar, basándose en especial en la frecuencia de los repudios, la inexistencia de verdadero matrimonio entre los guaraníes. Consultado el jesuita español Juan de Lugo, responde que, ante la imposibilidad de dar una norma general, sean los Padres quienes averigüen en cada caso particular la existencia o no de verdadero matrimonio y obren en consecuencia. De todas formas, en la práctica, muchos misioneros procuraban casar a los indios con su primera mujer, de donde es dable suponer el rechazo que había de causarles la idea de un matrimonio indisoluble contraído, por lo general, con la más vieja.

Tal era el apego de los caciques a la poligamia —en parte dimanado del amor a los hijos habidos en sus mujeres— que, mientras las reducciones estaban en proceso de formación, los misioneros se veían obligados a tolerarla —pese al mal ejemplo que recibían los neófitos— para evitar, dada la autoridad que los jefes locales ejercían sobre sus

<sup>101</sup> Cfr. Necker, *La reacción...*, p. 9; Susnik, *El rol...*, t. 1, p. 27-29.

<sup>102</sup> Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 148. Ver también: Techo, *Historia...*, 1.10, cap. 5, t. 4, p. 210-211; Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 328-330.

<sup>103</sup> Rípodas Ardanaz ha tratado en profundidad el tema en su libro *El matrimonio en Indias* al que nos ceñimos para dar los lineamientos generales de la cuestión. Cfr. p. 143-152.



vasallos, alguna revuelta que arruinase la cristiandad en sus principios. Así, por ejemplo, Apicabiya, capitán de la reducción de San Carlos, y Chemombé, hechicero del pueblo de San Francisco Javier de Tobatin, amenazaban de muerte a sus misioneros por querer quitarles sus mancebas. Por su parte, el cacique Caayguá, enardecido por la huida de una de sus concubinas que había decidido hacerse cristiana, conmociónó contra el padre Lorenzana toda la provincia del Paraná. Y no poco tuvo que ver la prédica del padre Cristóbal de Mendoza contra la poligamia con su martirio en el Ibiae en 1635<sup>104</sup>.

Fuera de estas situaciones extremas, los caciques intentaban defender de diversos modos su derecho a la pluralidad de mujeres. Algunos preferían lisa y llanamente negarse a admitir el bautismo y matrimonio cristianos<sup>105</sup>, huyendo de la reducción en caso de que la presión se tornara insoportable. Otros, escondían sus concubinas en los alrededores —negando incluso a ellas y a sus hijos la oportunidad de recibir bautismo para ocultar su harem a los Padres<sup>106</sup>— comportándose exteriormente como excelentes catecúmenos<sup>107</sup>. Mientras que, finalmente, no faltaba quien presentase por “verdadera mujer” a alguna de sus mancebas<sup>108</sup> abrigando posiblemente el propósito de descubrir oportunamente el engaño y contraer, sin oposición, un nuevo matrimonio. En definitiva, sólo cuando el polígamo permitía al misionero casar sus mancebas con otros indios podía éste suponer —de no mediar el engaño de entregar sólo algunas de ellas— que la conversión podía resultar sincera<sup>109</sup>.

Por último, ciertos grupos echaban mano de argumentos tan originales como antojadizos: los itatines sostenían que si se casaban se morían o moría la mujer, por lo que tenían horror a la recepción del sacramento *in facie ecclesiae*<sup>110</sup>.

Dentro de este marco de dificultades —provenientes algunas de la propia idiosincracia indígena, otras de las controversias entre los evan-

<sup>104</sup> Cfr. Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 77; *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 181; Lozano, *Historia de la Compañía*, t. 2, p. 614; Techo, *Historia...*, .11, cap. 21, t. 4, p. 358.

<sup>105</sup> Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 297.

<sup>106</sup> Cfr. *Martirio de Fray Roque González...* (1630), p. 450, 454 y 456.

<sup>107</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 78.

<sup>108</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 112 y 124.

<sup>109</sup> Cfr. Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 92-93; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 116; Techo, *Historia...*, 1.4, cap. 30, t. 2, p. 281.

<sup>110</sup> Carta Anua de J. P. de Arriaga (1592-1593), p. 416; Carta de Juan de Arriaga (1596), p. 28.

gelizadores—, se trataba de administrar el sacramento con el mayor cuidado posible. Llegados a la edad suficiente —17 años para el varón y 15 para la mujer “si no hubiere cosa que obligue a anticipar el casamiento a juicio del superior”<sup>111</sup>—, todos los indios contraían matrimonio, ya que por “su corta capacidad y mucha materialidad no son capaces de celibato”<sup>112</sup>. En secreto y por separado, el misionero comenzaba por sondear la libre voluntad de los contrayentes, saliendo al paso de las posibles y frecuentes presiones de padres o principales. “Rara vez sucede en este lance —asegura el padre Cardiel— no encontrar uno o dos que dicen que le han violentado y que no se quiere casar con el asignado en la lista, y si el Padre no hiciera esta diligencia, callaría y se casaría”<sup>113</sup>.

Luego se leían las proclamas, encargando a los que supieren de algún impedimento que lo declarara sin temor<sup>114</sup>. El Sínodo de 1603 autoriza a los curas de indios para dispensar en las amonestaciones en caso de que supieren con certeza que no existían impedimentos y tuviese el temor de que “se han de juntar como de ordinario lo suelen hacer, antes de desposarlos”. En cuanto a las velaciones, se aconseja impartirlas juntamente con la ceremonia matrimonial en caso de que no se trate de tiempos prohibidos. De lo contrario, “luego que se abran, los vele”<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 594. Hasta en este mínimo detalle debían ser cuidadosos los misioneros. Explica el padre Escandón que la costumbre de sentar a los muchachos ordenados por edades para servir el desayuno, se justificaba por la necesidad de que supiesen su edad y pudieran determinar el momento oportuno para contraer matrimonio, ya que por la falta de vocablos en su lengua —no contaban más que hasta cuatro— la desconocían con frecuencia. Cfr. Carta de Juan de Escandón (1760), p. 91.

<sup>112</sup> Cardiel, *Breve relación...*, p. 561; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 200.

<sup>113</sup> Cardiel, *Breve relación...*, p. 571-572.

<sup>114</sup> Debemos notar aquí, como elemento positivo que, si bien desconocían los guaraníes el impedimento de afinidad —practicaban el sororato y el levirato— no existían, por lo general, uniones consanguíneas. Aun después de cristianos no contraían matrimonio sin dispensación así fuera con parientes dentro del grado lícito diciendo que eran “de su sangre”. Montoya, *Conquista...*, cap. 10, p. 49; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 5, p. 84.

<sup>115</sup> Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 3, p. 346-347. Si bien las fuentes históricas guardan silencio sobre la práctica de amancebarse antes del casamiento, sabemos que actualmente está vigente entre los grupos populares paraguayos. Por motivos económicos —gastos imposibles de solventar—, familiares —el casamiento de hijos jóvenes es desautorizado tenazmente—, culturales —el varón trata de mantener su derecho a la libre soltería—, y hasta de contrariedad —como sentimientos inamistosos hacia la persona del cura—, las parejas suelen convivir antes de recibir el sacramento *in facie ecclesiae*. Cfr. Pedroso, *Ritual litúrgico...*, p. 27. Con respecto a las velaciones, a pesar de lo establecido por Pío IV en el breve *Ersi Sedes Apostólica* (12/8/1562) y prorrogado a fines del siglo XVI por Paulo V (hasta 1626 inclusive) sobre que estuvieran abiertas para los indios durante todo el año, algunos Sínodos contemporáneos —como el asunceno— dan tácitamente por extinguido el indulto. Cfr. Ripodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 220-221.

Mayor cuidado se tenía con los indios forasteros o con aquellos que intentaban casarse en un pueblo siendo reducidos de otro. Para estos casos, el Sínodo de 1603 exige que den suficientes informaciones de ser “hábiles para el matrimonio” y no se dispense en las amonestaciones por ningún concepto. En el caso de los indios reducidos, se prohíbe terminantemente impartirles el sacramento sin recibir el beneplácito del Superior de la reducción de origen. Y aun, si quedara duda, se ha de avisar al Superior de todas las reducciones, quien se encargará de las consultas pertinentes<sup>116</sup>. El único obstáculo insalvable en este sentido era el de los casos de indígenas casados con quienes habían sido hechos prisioneros por los paulistas, por la imposibilidad de averiguar su destino<sup>117</sup>.

Acabados los trámites previos, se realizaba la ceremonia junto con el bautismo en el caso de los catecúmenos y en el caso de los cristianos exigiendo confesión previa y —de ser posible— comunión en la misa de esponsales<sup>118</sup>.

Sin dejar de lado una administración cuidadosa —y dentro de la línea de pensamiento ya señalada por el padre Acosta<sup>119</sup>— los jesuitas toleraron algunas costumbres prehispánicas que resultaban neutras a la práctica del matrimonio cristiano, como la de —tomados los recaudos necesarios— permitir la intervención materna en los casamientos de sus hijos. A estar al padre Escandón, correspondía a la mujer —aunque con consulta al marido— la búsqueda de la pareja: la madre del novio concertaba el matrimonio con la de la novia y luego recababan la opinión de los futuros contrayentes. Según el padre Sepp, era la muchacha la que se encargaba de noticiar al misionero sobre su intención de contraer matrimonio con tal o cual, recabando éste de inmediato la libre voluntad de ambos para evitar presiones que desembocasen en matrimonios no deseados<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Cfr. Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 3, p. 346; *Reglamento de doctrinas...* (1637), p. 591.

<sup>117</sup> *Auto de Diego de Alfaro...* (1638), p. 164. En este mismo año parece haber habido un intento de realizar algunas averiguaciones al respecto. El padre Antonio Ruiz de Montoya informa desde Río de Janeiro al padre Juan de Hornos que ha hecho diligencias “con el vicario general que todos, so pena de excomunión, en toda esta capitania declaren los indios e indias cuyos consortes quedaron por allá para que los entreguen y desparciendose podrán casar los que allá hubiere ligados porque no se puede hacer mayor ni mejor diligencia”. Carta de Antonio Ruiz de Montoya (1638), p. 291-292.

<sup>118</sup> Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 5, p. 347; Cardiel, *Breve relación...*, p. 572.

<sup>119</sup> Acosta, *Historia natural y moral...*, 1.6, cap. 1, p. 183.

<sup>120</sup> Carta de Juan de Escandón (1760), p. 110-111; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p.

También se les permite mantener la tradición de que la india aporte como dote —por su obligación de proveer a su futuro hogar de agua de la fuente o del río para beber y guisar— “olla y cántaro”, y, a veces, una hamaca para dormir<sup>121</sup>. No se obliga a la mujer a aceptar el nombre del marido “como antes de casarse no lleva tampoco el apellido del padre sino que se llama siempre con el nombre de la madre”<sup>122</sup>.

Otras prácticas, en cambio, francamente negativas, fueron desterradas sin dudar. Los paranáes de San Ignacio Guazú, por ejemplo, mantenían la costumbre de desposar a las niñas, antes de que tuvieran uso de razón, según los hábitos de su infidelidad, de lo que resultaban verdaderos amancebamientos ya que la menor debía vivir en casa de los suegros. La franca contradicción de esta práctica respecto de las condiciones del matrimonio cristiano provocaron su inmediata extirpación “con algunos castigos” por parte de los misioneros a cargo de las reducciones<sup>123</sup>.

### 2.2.2. *Malas interpretaciones: persistencia de poligamia —y su variante del repudio— en indios bautizados*

Recibido el sacramento *in facie ecclesiae*, algunos caciques continuaban intentando defender, en las formas más diversas, su derecho a la pluralidad de mujeres. Hubo quienes aparentaban una ignorancia invencible: un cacique de la reducción de San Javier vivía con su suegra infiel y con su cuñada, hermana de su mujer legítima, y ante los reclamos del misionero para que se confesase respondió con ligereza que “no había cosa que le diere pena”<sup>124</sup>.

Con diferentes argumentos, nuestros ya conocidos Oberá y Juan Cuará insistían en el retorno a la pluralidad de mujeres. El primero mantenía una muchedumbre de concubinas e invitaba a sus seguidores a imitarle; Cuará, por su parte, recomendaba tener cuantas mujeres pudiera cada uno alimentar<sup>125</sup>. Cierta apóstata, que incitaba a Ñezú

201; Carta Anua de D. F. de Altamirano (1653-1654), p. 236; Carta Anua de F. L. Zurbano (1641-1643), f. 316.

<sup>121</sup> Carta de Juan de Escandón (1760), p. 110-111; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 200-201.

<sup>122</sup> Sepp, *Jardín de flores...*, p. 198.

<sup>123</sup> Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 83 y 85; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 5, p. 83.

<sup>124</sup> Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 269.

<sup>125</sup> Lozano, *Historia de la conquista...*, 1.3, cap. 10, t. 3, p. 213; Techo, *Historia...*, 1.7, cap. 19, t. 3, p. 177.

a conspirar contra los Padres, utilizaba hábilmente el argumento del casamiento con la primera mujer: “te serán arrebatadas las concubinas —decía— y dadas en matrimonio a hombres de baja condición dejándote solamente la más vieja para vergüenza tuya”<sup>126</sup>.

Sin embargo, eran más comunes los casos de quienes elegían realizar “matrimonios” sucesivos repudiando a su legítima mujer. Tanto la existencia de las casas de recogidas (cotiguazú) como las múltiples precauciones que se tomaban en los casos de uniones de indios forasteros<sup>127</sup> nos dan la pauta de que el abandono de mujeres debió ser frecuente y, a veces, con miras a contraer nuevo matrimonio en lugares apartados del de origen.

Algunos se amancebaban a su gusto en las narices de los Padres y, si éstos intentaban quitarles sus concubinas, apostataban del cristianismo poniendo incluso en peligro la vida de los misioneros o huían de la reducción para vivir a su antojo<sup>128</sup>. Otros, enfrentaban a sus pastores con argumentos verdaderamente maliciosos: cumpliendo con las condiciones para ser bautizado, cierto cacique de Santiago Apóstol había escogido entre sus dos mujeres la más vieja con la que había contraído matrimonio; tres años más tarde, se amancebó con la menor, pretextando haberse “casado con la de más edad hasta que creciera la más joven” y, frente a la airada protesta del misionero, abandonó su casa y se escapó con su concubina a vivir entre los infieles<sup>129</sup>.

Uno de los casos más sonados en los anales jesuíticos fue el de Miguel Atiguayé, cacique de San Ignacio quien aunó a la práctica del repudio el retorno a la poligamia. Habiéndose bautizado y casado, repudió a su legítima mujer y, tras desterrarla a una de sus heredades, intentó engañar a los misioneros presentando como verdadera a una india a la que se había aficionado por ser noble, y, a mayor abundamiento, daba ocasión a que otros lo imitaran pues pretendía reivindicar el viejo derecho de extraer muchachas a su antojo para regalar a amigos y parientes. Descubierto su engaño conyugal, continuó públicamente amancebado manteniendo, puertas adentro, un verdadero harem<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 22, t. 3, p. 316 y 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333.

<sup>127</sup> Cfr. Hernández, *Organización...*, t. 1, p. 321 y supra p.

<sup>128</sup> Techo, *Historia...*, 1.10, cap. 14, t. 4, p. 208; Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 262; Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 310v; Carta de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 134.

<sup>129</sup> Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 672. Muchos de los reducidos en San Ignacio Guazú (Paraná) mantenían, aunque cristianos, el hábito de tener dos mujeres. Cfr. Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 83-84.

<sup>130</sup> Más tarde, el cacique pidió confesión por lo que se le obligó a reparar su error en

Finalmente, no faltaron quienes se abocaron a la tarea de “des-casar” y “casar” a su gusto. Diego Pazai cambiaba las mujeres a sus seguidores previo repudio de la que tuvieran<sup>131</sup>, mientras que el corregidor del pueblo de Arecayá, don Rodrigo Yaguariguay, “casaba a los indios de su mano y a su antojo”<sup>132</sup>.

En época tan tardía como 1735, un grupo de indígenas huidos de sus reducciones fundaron en Iberá “una especie de sinagoga de Satanás” en la que algunos, arrogándose el cargo de párrocos de los otros, presidían cierta “parodia de matrimonios” con el objeto de solucionar “la falta de esposas o maridos de muchos de ellos”. Con el beneplácito de su capitán Diego Chaupái mantenían la práctica de la pluralidad de mujeres recurriendo al pillaje si deseaban aumentar su número<sup>133</sup>.

## 2.3. CONFESION

### 2.3.1. Administración: generalidades

Como en el caso del bautismo y del matrimonio, los indígenas eran preparados para la confesión con sumo cuidado. Al principio, sólo exhortaban a recibirlo a los niños y niñas de escuela, intentando, a través de ellos, entusiasmar a sus padres. El temor se fundaba en toparse con “algunos duros de cabeza que extrañasen lo que tan sanamente se hace en el sacramento de la penitencia”<sup>134</sup>, y seguramente se vinculaba con el recelo del indio a confesar con sinceridad aquellos pecados pasibles de castigos corporales. Por esto, las pláticas preparatorias insistían, no sólo en subrayar los saludables efectos del sacramento, sino en puntualizar la obligación del misionero al secreto de confesión “sin poder castigar por cosa oída en él”<sup>135</sup>.

Reconocen los misioneros que las primeras confesiones solían no ser óptimas, y, para salvar esta dificultad, se los exhorta, una vez que han comprendido con claridad el sentido del sacramento que

pública y solemne ceremonia. Su arrepentimiento no resultó, de todos modos, duradero. Cfr. Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 324; Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 56 y 58; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 370-373 y 753-755.

<sup>131</sup> Cfr. Aguirre, *Diario*, t. 19, p. 342-343; Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 115.

<sup>132</sup> Lozano, *Historia de la conquista...*, 1.3, cap. 14, t. 3, p. 333.

<sup>133</sup> Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 229v; Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 115; Bruno, *Historia...*, t. 4, p. 265-266.

<sup>134</sup> Carta Anua de Diego de Torres (1612), p. 173.

<sup>135</sup> Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 87.

reciben, a realizar una confesión general<sup>136</sup>. Capitalizando años de experiencia, el padre Cardiel apunta otros obstáculos: lo difícil del idioma guaraní “no del todo bien entendido sino de los muy antiguos”; lo complicado de aclarar lo que confiesan, tanto porque a una misma pregunta —aun en materia grave— pueden responder a veces afirmativa y otras negativamente “no por malicia sino por estupidez de entendimiento”, como por lo engorroso que resultaba averiguar si la materia había llegado o no a pecado grave —aunque es partidario de considerar que no existe entre los indios más que la culpa “venial por falta de conocimiento”—, dada la imprecisión en declarar las circunstancias; la duda en saber con certeza si cierto pecado que decían haber callado había sido ya confesado anteriormente; y, todavía, la imposibilidad de valorar si existía verdadero arrepentimiento ya que muchos mostraban insensibilidad ante las más fervorosas persuasiones. Por lo cual —concluye Cardiel— “no nos valemos del común sentir de los teólogos europeos que dicen que se debe guiar el confesor por lo que el penitente dice: que erraríamos mucho en ello. Del genio y condiciones del penitente y de las circunstancias de la confesión, formamos juicio de la verdad”<sup>137</sup>.

De todas maneras, los misioneros se muestran optimistas a lo largo de todo el período en cuanto a la buena disposición del indio, notando que, por lo general, no se limitan al mero cumplimiento pascual sino que “no hay fiestas en que no se confiesen muchos, especialmente en las que son de precepto para ellos” y aun en las de los santos de su especial devoción o cuando emprenden un largo viaje o retornan de él. Los indios de las cofradías, por su parte, confesaban por regla cada mes<sup>138</sup>.

Destacan que sus confesiones suelen ser breves, “sin relaciones ni historias”, y aun son muchos los que llegaban sin materia de confesión alegando querer que se los bendiga<sup>139</sup>. No era extraño que repitiesen confesiones ya hechas por temor a haber omitido alguna culpa o por falta de dolor o arrepentimiento, o que confesasen una y otra vez el mismo pecado para perder “por esta humillación [...] la gana de cometerlo otra vez”<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 187.

<sup>137</sup> Carta de José Cardiel (1747), p. 127 y 135; Cardiel, *Breve relación...*, p. 564.

<sup>138</sup> Cfr. Cardiel, *Breve relación...*, p. 563-564; Carta de Juan de Escandón (1760), p. 98-99; Carta Anua de Pedro de Oñate (1615), p. 33; Hernández, *Organización...*, t. 1, p. 290-291.

<sup>139</sup> Cardiel, *Breve relación...*, p. 563.

<sup>140</sup> Carta Anua de J. B. Ferrufino (1647-1649), f. 17; Carta Anua de F. L. Zurbano

Muchos se acercaban al sacramento inmediatamente después de cometida la falta y confesaban con dolor y lágrimas culpas pequeñas e inevitables, “que escaparían a la vista de ascetas perfectísimos”, como haber pasado el día viernes sin haberse acordado con suficiente congoja de la Pasión de Cristo, haberse olvidado de rezar por los difuntos, o no haber sufrido las injurias con la suficiente resignación cristiana<sup>141</sup>.

El mecanismo para la administración masiva del sacramento era relativamente simple. Dos o tres días antes de una fiesta principal, o dentro del plazo fijado, si se trataba de la confesión pascual —desde la septuagésima hasta la octava de Corpus—, se los iba citando por parcialidades, y debían presentarse ante el confesor, no sin antes someterse al examen de la doctrina: “esta se les pregunta a todos —comenta el P. Escandón—, no obstante que hay una moral certeza de que la sabe cada cual según su capacidad”<sup>142</sup>.

Demostrada su suficiencia, el indio recibía una tablilla que debía presentar en el momento de llegar al confesionario. Una vez concluida la confesión —y siempre que no debiera reconciliarse—, se le entregaba una segunda cédula que presentaba ante el sacristán en el momento de la comunión<sup>143</sup>.

Teniendo en cuenta la experiencia acumulada en otras áreas, les dejaban libertad para elegir el confesor que desearan e, incluso, el reglamento de doctrinas de 1689 prescribe que, durante la cuaresma, “se trocarán los padres de las doctrinas porque sus feligreses se puedan confesar con más libertad”<sup>144</sup>. Aun entre año, cuando los misioneros iban a otros pueblos, solían dedicarse a confesar, por si algún indio prefiriera hacerlo con otro sacerdote, y a visitar a los enfermos con el mismo fin<sup>145</sup>.

(1637-1639), p. 96; Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 696; Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 294v.

<sup>141</sup> Carta Anua de Pedro de Oñate (1615), p. 33; Carta Anua de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 96 y 111; Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 695.

<sup>142</sup> Carta de Juan de Escandón (1760), p. 97. Desde épocas tempranas la Iglesia había demostrado su preocupación por el desconocimiento de doctrina entre los indios que llegaban al sacramento de la penitencia. El sínodo de 1603 exige que los que sean confesados por primera vez tengan tres días libres de todo trabajo para que se instruyan de lo necesario, fijando pena pecuniaria para el encomendero que se negase a acatar la orden. Cfr. Ira. parte, const. 6, p. 342.

<sup>143</sup> Cfr. Cardiel, *Breve relación...*, p. 563; Carta de Juan de Escandón (1760), p. 97-98.

<sup>144</sup> *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 594.

<sup>145</sup> Carta de Juan de Escandón (1760), p. 105-106.



### 2.3.2. *Malas interpretaciones*

Antes de entrar al análisis particular de las interpretaciones erróneas del sacramento de la confesión, debemos señalar ciertos elementos subyacentes en torno del concepto de pecado que pudieron haber entorpecido la correcta inteligencia del sacramento.

Egon Schaden ha comprobado que los guaraníes actuales no reconocen, a no ser vagamente, la idea de responsabilidad moral. Todos los guaraníes —aclara— están destinados a la felicidad eterna y, si después de la muerte no alcanzan la bienaventuranza del cielo, no es de ellos la culpa “sino del genio del que son portadores”. No aceptan, en definitiva —a excepción de los Ñandeva de Jacarai— relación directa entre el libre arbitrio y las condiciones post-mortem, y rechazan, por lo tanto, la creencia cristiana del alma que es juzgada, y condenada o recompensada según su culpa o merecimiento<sup>146</sup>.

Haubert y Susnik trasladan la misma idea a los guaraníes históricos, subrayando que no consiguen comprender la noción de pecado-condenación post-mortem tal como la entiende la doctrina cristiana<sup>147</sup>.

Pero, por otra parte, para la mentalidad primitiva, la violación de un tabú acarrea como consecuencia desastres temporales privados o públicos, y —como afirma Levy Brühl— la forma de neutralizar sus efectos, o, por lo menos, aliviarlos, consiste en producir nuevamente la acción pero en sentido exactamente inverso. Precisamente, la admisión pública de una falta —siempre, en estos casos, concerniente al fuero externo— deshace la mala influencia del secreto y corta su acción maléfica<sup>148</sup>.

En resumen, podemos suponer, que aunque los guaraníes desconocieran el principio de responsabilidad moral y las consecuencias de un mal comportamiento para la vida futura, pudieron identificar el pecado con la violación de los tabúes grupales, simbiosis indeliberadamente alentada por el misionero, quien no perdía ocasión de destacar los castigos temporales que Dios dejaba caer sobre quienes quebrantaban sus reglas<sup>149</sup>.

Esta identificación —que además explicaría la pésima costumbre

<sup>146</sup> Schaden, *Aspectos fondamentais...*, p. 104.

<sup>147</sup> Haubert, *La vie...*, p. 58-59; Susnik, *El rol...*, t. 1, p. 193.

<sup>148</sup> Levy Brühl, *Le surnaturel...*, p. 483 y 489; Métraux, *Religion and...*, p. 579.

<sup>149</sup> Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634), f. 172; Techo, *Historia...*, 1.11, cap. 16, t. 4, p. 341.

de proclamar las faltas en voz alta<sup>150</sup>— parece haber sido un arma de doble filo. Por el lado negativo, es probable que les impidiera captar el sacramento de la penitencia en su verdadera dimensión, quedándose, como en el caso del bautismo, en la mera interpretación mágica de una práctica que neutraliza las consecuencias de una mala acción en lugar del medio por el cual el pecador, a través del sacerdote, se reconcilia con su Creador. Por el lado positivo, pudo haber contribuido a que los indios aceptasen más fácilmente el sacramento y demostraran —como afirma Haubert y revalidan las fuentes jesuíticas<sup>151</sup>— un notable celo en confesarse. Celo que, de todas formas, se resiente a veces ante la dificultad de los indios tanto para sumar los pecados del fuero interno a aquellos del fuero externo correspondientes a sus tabúes cuanto para impregnar a unos y otros del concepto de responsabilidad moral. Aun en el caso de que, en líneas generales lo lograsen, es posible que en la esfera de las obras, prescindiendo de la buena o mala intención rectora, se quedaran, a veces, en lo puramente mecánico y confesaran lo que no era falta alguna<sup>152</sup>. Ese parece ser el caso de un indio músico de San José quien llega a confesar sus equivocaciones: “qué gran irreverencia ha sido ésto delante de Dios Nuestro Señor; porque yo tenía la culpa que sus alabanzas se cantasen tan mal, sin compás y con desafinación. Yo temo por mí, porque Dios pide cuenta muy exacta de todo”<sup>153</sup>. Así como sus antepasados creían que una falla en la danza podía impedir al grupo la llegada a la Tierra sin Mal<sup>154</sup>, el músico temía que sus errores vinculados al culto divino le impidiesen entrar en el Paraíso.

En cuanto a las malas interpretaciones propiamente dichas, el problema fundamental se derivaba del ocultamiento de pecados que, ya por temor, ya por malicia, o simplemente por vergüenza, solía ser frecuente y daba por resultado una confesión sacrílega —muchas veces seguida por comunión— que, en ciertos casos, sólo era revalidada en el momento de la muerte<sup>155</sup>.

<sup>150</sup> Haubert, *La vie...*, p. 166; Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 81; Carta Anua de F. L. Zurbano (1641-1643), f. 326v. Es sintomático que, las mujeres tupinambás, por ejemplo, cuando recibían en sus tierras a los hechiceros itinerantes, salían “de dos en dos por las casas diciendo públicamente las faltas que hicieran a sus maridos unas a otras y pidiendo perdón de ellas”. Cfr. Nóbrega, *Informação das terras...* (1549), p. 92.

<sup>151</sup> Cfr. Haubert, *La vie...*, p. 166 y supra p.

<sup>152</sup> Carta Anua de F. L. Zurbano (1644), f. 18.

<sup>153</sup> Carta Anua de J. B. Ferrufino (1647-1649), f. 18.

<sup>154</sup> Pereira de Queiroz, *Historia y etnología...*, p. 273.

<sup>155</sup> *Estado de la reducción de Todos los Santos...* (1614), p. 15-16; Carta Anua sobre las reducciones... (1661), p. 186; Carta Anua de Andrés de Rada (1659-1662), f. 121; Carta Anua relativa... (1730-1734), p. 154.

El callar pecados por temor se vinculaba, con seguridad —y pese a las precauciones tomadas al respecto—, con la creencia de que el misionero podía castigar lo oído en confesión<sup>156</sup>. El ocultamiento por malicia era mucho más difícil de extirpar. En general, según los ejemplos recogidos, tienden a engañar al sacerdote sobre concubinatos o uniones ilegítimas<sup>157</sup>.

Párrafo aparte merecen los pecados de hechicería, vinculados a la pervivencia de shamanes que no tenían más alternativa que omitir confesarlos para continuar ejerciendo su profesión<sup>158</sup>. Los mismos misioneros reconocen que es producto de la “providencia de Nuestro Señor” que alguno se descubra y entregue como símbolo su valioso instrumental. De todas formas semejante conversión sólo se logra en general *in articulo mortis*, y esto no en todos los casos<sup>159</sup>.

Finalmente, no en balde reconocían los misioneros la necesidad de intercambiarse en los confesionarios: el ocultamiento de pecados por vergüenza parece haber sido un obstáculo difícil de vencer<sup>160</sup>. Quizás en esta misma cortedad del indígena pueda fundarse la afirmación del padre Cardiel sobre lo arduo que resultaba que el indio volviera a recibir la absolución en caso de tener que reconciliarse<sup>161</sup>.

Fuera del ámbito de las reducciones —particularmente entre los indígenas de Asunción—, los jesuitas debieron abocarse a desterrar la práctica de ofrecer al confesor frutos del país, abuso que habría introducido la codicia de algún sacerdote, con la funesta consecuencia de que, quien no tenía algo que llevar, se apartaba del sacramento. Como remedio se ordenó no admitir a confesión a quienes ofrecie-

<sup>156</sup> Cfr. supra p. También: Carta Anua de F. L. Zurbano (1644), f. 25; Carta Anua de P. Lozano (1730-1735), f. 30.

<sup>157</sup> Cfr. *Estado de la reducción de Todos los Santos...* (1614), p. 17; Carta Anua de D. de Torres (1614), p. 460; Carta Anua de la reducción de Santa Ana (1637), p. 151; Carta Anua de J. B. Ferrufino (1645-1646), f. 7 y 10; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 774-775.

<sup>158</sup> Rípodas Ardanaz, *Pervivencia...*, p. 203.

<sup>159</sup> Carta Anua de Vázquez Trujillo (1628-1631), p. 428; Carta Anua de D. F. de Altamirano (1653-1654), p. 200-201; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 50, p. 214.

<sup>160</sup> Carta Anua de Pedro de Oñate (1617), p. 123; Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 315; Carta Anua relativa... (1730-1734), p. 156; Carta Anua de Juan Pastor (1650-1652), f. 8; Carta Anua de Simón de Ojeda (1658-1660), f. 69. Hasta hemos registrado el caso de un indio que, arrepentido de sus confesiones y comuniones sacrílegas, llenó “tres hojas de papel con la lista de sus pecados” y las entregó al confesor. Cfr. Carta Anua de Andrés de Rada (1659-1662), f. 121.

<sup>161</sup> Cardiel, *Breve relación*, p. 563.

sen dádivas, con lo cual creció entre los indios el aprecio a la Compañía<sup>162</sup>.

Como en el caso de los demás sacramentos, no perdieron los hechiceros rebeldes oportunidad para desacreditar el de la penitencia. Juan Cuará, persuadió a sus seguidores de que la confesión no era más que un medio de saber vidas ajenas y conocer los secretos de todo el mundo; en la misma tesitura, cierto hechicero del Uruguay presionaba a los neófitos para que no se sometiesen a la penitencia, forma de “tener noticias de sus pecados e intenciones”. Finalmente, Yaguariguay sostenía que no era necesaria para el perdón de los pecados y aconsejaba suplirla con “algunos lavatorios de cáscaras y hojas de árboles”<sup>163</sup>.

## 2.4. COMUNION

### 2.4.1. Administración: generalidades

La experiencia acumulada por los jesuitas en otras áreas les permitió defender, también en las reducciones guaraníicas, la idea de que el indio era capaz de recibir el sacramento de la comunión, notando que su supuesta incapacidad no era sino producto de la falta de quienes con paciencia, caridad y perseverancia les enseñasen lo necesario. Considerando que la eucaristía no era un premio para los mejores sino un remedio eficaz para perseverar en la fe, no la negaban a los aborígenes, aunque los sometían a un tiempo de preparación prolongado —fijado en siete años desde la recepción del bautismo—, a partir del cual podían abrigar cierta seguridad de que perseverarían en la fe<sup>164</sup>.

La preparación previa incluía saber con puntualidad los misterios de la fe —que se explicaban en pláticas cotidianas junto con los efectos y disposición que requería el sacramento, ayunos y penitencias y, por supuesto, una confesión, si era posible general<sup>165</sup>, luego de la cual

<sup>162</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 1, p. 54.

<sup>163</sup> Techo, *Historia...*, 1.7, cap. 19, t. 3, p. 177; Lozano, *Historia de la conquista...*, 1.3, cap. 14, t. 3, p. 333; Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 363-364.

<sup>164</sup> Cfr. Techo, *Historia...*, 1.6, cap. 5, t. 3, p. 27; *Estado de la reducción de Todos los Santos...* (1614), p. 20-21; Charlevoix, *Historia...*, 1.5, t. 2, p. 79. A tanto llegaba la cautela, que hemos recogido el caso de un indio mozo a quien el Padre negó la comunión hasta el momento de su boda por ser “brioso y expuesto a muchas ocasiones”. Cfr. Carta Anua de D. de Torres (1614), p. 153-154.

<sup>165</sup> Las fuentes coinciden en señalar que muchos indígenas superaban en esta confesión

se les entregaba la cédula correspondiente para poder comulgar<sup>166</sup>. Los indios de las congregaciones recibían la eucaristía —según lo requiriesen sus respectivas constituciones— cada mes o cada dos meses; el resto podía hacerlo de cuatro a seis veces al año, otorgándose a veces permisos especiales para alguna solemnidad principal o por el día del santo de su devoción<sup>167</sup>. A los enfermos habituales impedidos, se les llevaba la comunión en público el domingo después de Pascua, para lo cual se les confesaba en sus casas el día anterior. Cuando enfermaban de gravedad pedían la comunión “casi con impertinencia”, aun antes de que fuera el tiempo de darla por Viático<sup>168</sup>.

Los resultados de una administración cuidadosa fueron juzgados como brillantes. Para muchos, lo mismo era comulgar que obligarse a no volver a pecar y a reformar eficazmente su vida. Abundantes son los anales jesuíticos en noticias sobre la fortaleza que concede a los comulgantes para superar las tentaciones —sobre todo sensuales— en las que antes hubiesen sin duda, caído<sup>169</sup>.

#### 2.4.2. *Malas interpretaciones*

De la estricta vigilancia que los misioneros ejercían sobre el cumplimiento del precepto pascual dimanó que la mala interpretación más frecuente fuera la de recibir el sacramento sin el estado de gracia lícito: a confesiones mal hechas, seguían comuniones sacrílegas<sup>170</sup>.

A veces trataban de engañar al misionero por otras vías como,

general los yerros de las pasadas. Hacíanlas con mucho sentimiento, repitiendo no sólo pecados ya confesados sino aun los cometidos en su infidelidad “aunque saben que se les perdonaron en el bautismo”. Cfr. Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 312-313; Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 43 y 59. Algunos, incluso, antes de atreverse a comulgar, confiesan dos, tres y hasta cuatro veces, no teniendo el confesor materja válida de absolución. Cfr. Carta Anua de Andrés de Rada (1663-1666), f. 153v.

<sup>166</sup> Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 312-313; *Cardiel, Breve relación...*, p. 563.

<sup>167</sup> Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 312-313; Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 260; Carta Anua sobre las reducciones... (1661), p. 184-185; *Cardiel, Breve relación...*, p. 563; Carta de Juan de Escandón (1760), p. 98-99; Carta Anua de Simón de Ojeda (1658-1660), f. 69v.

<sup>168</sup> Carta de Juan de Escandón (1760), p. 98-99; *Cardiel, Breve relación...*, p. 564. El Sínodo de 1603 ordena que se administre el Viático a los indios capaces y que no se descuiden curas y pastores en disponerlos para tal efecto. Cfr. 2da. parte, const. 7, p. 347.

<sup>169</sup> Para algunos ejemplos cfr. Carta Anua de Pedro de Oñate (1617), p. 153; Carta Anua de Pedro de Oñate (1618-1619), p. 205; Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634), f. 124; Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 43; Carta Anua de F. L. Zurbarano (1641-1643), f. 311 y 325; Carta Anua de Andrés de Rada (1663-1666), f. 155v.

<sup>170</sup> Carta Anua de F. L. Zurbarano (1637-1639), p. 120; Carta Anua de J. B. Ferrufino (1645-1646), f. 12; Carta Anua de J. B. Ferrufino (1647-1649), f. 20v.

por ejemplo, afirmar haber perdido la cédula de confesión, en cuyo caso se negaba el sacramento al perdidoso obligándolo a que “se confiese otra vez y la traiga”<sup>171</sup>.

En otro orden de cosas, es posible que cierto indio que confesó y comulgó por su padre, muerto en un camino, para que el Señor “use con él de su misericordia”, esté señalando cierta forma de mala interpretación que hemos registrado en otras áreas<sup>172</sup>.

Maxime Haubert plantea la hipótesis de que la comunión pueda haber sido asimilada a la práctica de consumir ciertos animales a fin de adquirir sus propiedades, y aún a la misma antropofagia ritual. Si bien las fuentes guardan sobre el asunto un absoluto silencio, es sintomático que los hechiceros de Tayaoba prediquen entre los de su nación que la carne humana es el “común sustento” de los misioneros<sup>173</sup>. Por otra parte, como observa Haubert, existe en el indio un empeño notable por recibir el sacramento, y, quizá se explique dentro de este esquema el interés que demostraban por hacer del padre Romero objeto de sus ritos antropofágicos<sup>174</sup>.

Llama la atención el mutismo en cuanto a cómo internalizan el misterio de la transustanciación, de tan difícil comprensión para el aborigen. Es general en otras áreas la tendencia del indio a suponer que, en el momento de la consagración, Cristo desciende del cielo en cuerpo y alma para introducirse dentro de la hostia<sup>175</sup>. Para complicar aún más el panorama, sabemos que, en su intento por clarificar cuestión tan difícil de captar para la mentalidad indígena incapaz de lo abstracto, algunos misioneros recurrían a ejemplos prácticos que posiblemente los reforzaran en su error: los Padres encargados de la reducción de Corpus, por ejemplo, solían colocar en una mesa adornada la efigie del Niño Jesús para explicar “que era éste que entraba en su corazón pero no sin vida, como esta estatua, sino glorioso como está en el cielo”<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> Cardiel, *Breve relación...*, p. 563.

<sup>172</sup> Carta Anua sobre las reducciones... (1661), p. 185-186; Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 269.

<sup>173</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 31, p. 129.

<sup>174</sup> Haubert, *La vie...*, p. 137 y 165-166; Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 510.

<sup>175</sup> Por ejemplo, entre los gualachos —grupo que dominaba la zona entre los ríos Igua-zú y Piquirí (Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 37)—, practicaba un hechicero que consultó con la yerba qué era lo que el Padre hacía en la misa. La respuesta fue que en aquel pan que el sacerdote había levantado había bajado el Hijo de Dios del cielo pero, que por ser el día de Nuestra Señora, la Virgen lo había acompañado. El pueblo, alborotado, se llegó a la casa del misionero a preguntarle qué le habían dicho Jesucristo y su Madre cuando descendieron durante la celebración. Cfr. *Relación del origen...* (1630), p. 350.

<sup>176</sup> Carta Anua de F. L. Zurbano (1644), f. 22-22v.

No estuvo exenta la eucaristía de la desaprensión de algunos hechiceros. Un santillo aparecido en el pueblo de Guarambaré —después del abandono del lugar por los jesuitas<sup>177</sup>— pregonaba a sus adictos sobre la falsedad de la presencia de Jesucristo en la hostia consagrada. A mucho más se atrevió el cacique Atiguayé, quien procurando que los suyos lo venerasen como sacerdote, vestido con alba y adornos de plumas, ponía sobre una mesa recubierta con manteles “una torta de mandioca y un vaso muy pintado de vino de maíz y hablando entre dientes hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino al modo de los sacerdotes, y al fin se lo comía y bebía todo”. Y, posiblemente tuviera alguna vinculación con la ceremonia eucarística la que practicaban los hechiceros de la Encarnación cuando el “sacerdote” comía de las ofrendas de frutos de la tierra y repartía lo que sobraba “como cosa sagrada”<sup>178</sup>.

## 2.5. ORDEN SAGRADO

Desechada en Nueva España y en el Perú la tentativa de conferir el sacramento del orden a los indígenas, tal posibilidad no es siquiera mencionada en las fuentes referidas al área guaraní, lo cual determina, obviamente, que la imagen sobre el mismo dependa del concepto que los indios se formaran sobre sus ministros.

La primera impresión de los aborígenes puede interpretarse como una mezcla de temor y asombro.

Los indios huidos de las ciudades españolas o del servicio personal habían esparcido entre sus congéneres las tristes experiencias vividas bajo el yugo de los blancos. Muchos caciques infieles impedían el paso a los padres acusándoles de espías de los españoles o de “padres fingidos” —esto es, españoles con hábito talar— cuyo único objetivo era el de explorar sus tierras, reducirlos, y finalmente entregarlos servidos en manos de los karai<sup>179</sup>. La situación tendió a complicarse con la presencia portuguesa, ya que, para asegurar el éxito de sus entradas, no sólo reunían a los gentiles so capa de enseñarles la religión cristiana, sino que, además, aclaraban que acudían llamados por los padres

<sup>177</sup> Cfr. supra nota 24.

<sup>178</sup> Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 76; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 56-57; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 369-370. La cita textual corresponde a Ruiz de Montoya.

<sup>179</sup> *Relación de las reducciones del Paraná y Uruguay...* (1635), p. 122 y 126; Carta Anua de Pedro de Oñate (1617), p. 143-144; Techo, *Historia...*, 1.5, cap. 5, t. 2, p. 325.

de la Compañía —lo que casi cuesta la vida al padre Rançonner entre los itatines—, y aun abrían coronas y vestían a los soldados con hábito de sacerdotes<sup>180</sup>. Tanto era el temor que, cuando el padre Pons trabajaba en la reducción de Santiago Apóstol, solía vestirse como los indios para entrar en su busca, ya que cuando “veían a alguno con el traje talar huían a las selvas por miedo a ser llevados a la esclavitud”<sup>181</sup>.

Con cierta desconfianza teñida de sorpresa, escudriñaban prolijamente al visitante: un cacique de Tayaoba no apartaba sus ojos del padre Ruiz de Montoya, tratando de corroborar la veracidad de la afirmación de los hechiceros de su parcialidad sobre que los misioneros eran monstruos con cuernos; mientras que algunos indios del Paraná vigilaban sus movimientos con tanta prolijidad que descubrieron su costumbre de recoger ciertas hierbas del campo, razón por la cual los apodaron “papagayos” por ser las mismas que apetecían tales animales<sup>182</sup>.

Siendo para sus jefes locales un signo de poder y autoridad la pluralidad de mujeres, no lograban comprender la castidad como virtud inherente al estado sacerdotal e intentaban, en cuanto podían, ponerlos a prueba: los caciques del Guayrá, por ejemplo, ofrecieron sus mujeres a los sacerdotes so pretexto de considerar poco honroso que varones cumplieren con las tareas domésticas de guisar, barrer u otras similares<sup>183</sup>. Con oprobio, los hechiceros del Guayrá solían llamarlos “Pay Abaré”, lo que significa en su lengua “padre, hombre diferente de los otros en ser casto” mientras que los indios del Caaró burlábanse del celibato del padre Pedro Romero apodándole “la vieja” y los del Ibiae llamaban “la abuela” al padre Cristóbal de Mendoza<sup>184</sup>.

En el extremo opuesto, algunos grupos los reverenciaban por esta cualidad. Una parcialidad de itatines llamaba a los jesuitas “tupamboyaeté”, es decir, “verdaderos siervos de Dios” para diferenciarlos de

<sup>180</sup> Cfr. Techo, *Historia...*, L. 10, cap. 22, t. 4, p. 235; *Ibidem*, 1.10, cap. 23, t. 4, p. 239; *Ibidem*, 1.12, cap. 7, t. 5, p. 29-30 *Real Cédula al Gobernador...* (1639), p. 35.

<sup>181</sup> Carta de Adolfo Skal (1734), p. 308.

<sup>182</sup> Cfr. Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 31, p. 129-130; Carta Anua de Pedro de Oñate (1615), p. 24.

<sup>183</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 55; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 369. Lo mismo les ocurrió en una entrada a los infieles desde la reducción de San José de itatines. Cfr. Dobrizhoffer, *Historia...*, t. 1, p. 172.

<sup>184</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 21, p. 95-96; Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 27, t. 3, p. 327; *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 259.



los clérigos que habían conocido quienes, obviamente, no se habían preocupado demasiado por aparecer castos a los ojos de los indios<sup>185</sup>.

De a poco, sin embargo, la figura del misionero va cobrando prestigio creciente. No faltan relatos del amor y la veneración que los indios sentían por sus misioneros, traducidos ya en los apelativos de que los hacían objeto como “jembai” (padre mío), “padre hermoso” o, simplemente “ángel”<sup>186</sup>, ya en la convicción con que recibían su palabra por ser la del Padre, “a quien consideran por un ente muy superior a lo que ellos son”<sup>187</sup>. Notablemente cálido era el recibimiento que los indios reducidos hacían al “Pay Guazú” —como llamaban en su lengua al Provincial—, cuya llegada solía ser medio para que algunos cristianos poco ortodoxos ajustasen su conducta<sup>188</sup>. Quizás la prueba máxima de esta actitud de adhesión era la de trasladar en sus mudanzas los restos mortales de los padres fundadores de las reducciones, del mismo modo que sus abuelos llevaban los de sus antepasados<sup>189</sup>, instalados posiblemente en la creencia de que podían ayudarlos desde el cielo.

Llegados a este punto, es dable preguntarnos el por qué de semejante cambio. Maxime Haubert —retomando una hipótesis consignada por Métraux<sup>190</sup>— ha comprobado que los guaraníes ven reflejadas en los jesuitas las características propias de sus jefes locales: elocuencia, generosidad y, sobre todo, poderes mágicos<sup>191</sup>; Louis Necker, extendió la misma consideración a los franciscanos<sup>192</sup>. Ahora bien, mientras tal apreciación aumentó el prestigio del misionero entre los indios del común —quienes a partir de ese momento cojearán entre la veneración a los padres y el temor a sus magos—, no ocurrió lo mismo entre los caciques hechiceros, quienes sintieron tambalear la base de su prestigio y autoridad. Por tanto, no sólo se enfrentarán a los Padres sigilosa o frontalmente<sup>193</sup> sino que, desde la creencia de que es posible vencer

<sup>185</sup> Carta Anua de Diego Ferrer (1633), p. 38.

<sup>186</sup> Carta de Matías Strobel (1729), p. 239; Carta de Francisco Magg (1730), p. 248-249.

<sup>187</sup> Cardiel, *Breve relación...*, p. 597.

<sup>188</sup> Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 351-352; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 611. Una india de la reducción de Santa María del Iguazú intentó poner a su pequeño el nombre de “Pay Guazú”. Cfr. Carta Anua de Nicolás Mastrilli Durán (1626-1627), p. 282-283.

<sup>189</sup> Werner Hoffman, Introducción a Sepp, *Jardín de flores...*, p. 38.

<sup>190</sup> Métraux, *Le caractère de la conquête...*, p. 75-78.

<sup>191</sup> Haubert, *La vie...*, p. 48, 69-70 y 79-80.

<sup>192</sup> Cfr. Necker, *Indiens guarani...*, p. 46-52.

<sup>193</sup> Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros...*, p. 202.

al enemigo adueñándose de sus propias armas<sup>194</sup>, buscarán por todos los medios apoderarse de misales, breviarios, ornamentos, vasos sagrados, patenas, óleos, sales, etc. que constituían a sus ojos el “instrumental mágico” de los recién llegados. Aun llegarán a formar verdaderas sectas donde se adoptarán algunos elementos externos del cristianismo como garantía de éxito seguro<sup>195</sup>. Veamos algunos ejemplos.

Algunos hechiceros intentaban dañar solapadamente a los Padres haciendo uso de sus artes mágicas. Hubo quienes trataron de matarlos mediante la práctica de enterramiento de huesos bajo los confesionarios —aunque el demonio les hace saber que no tienen efecto contra los religiosos<sup>196</sup>—, otros, trataron de anularlos privándolos del “uso de razón” mediante prácticas de magia negra<sup>197</sup>. No faltó quien, con cantos y embustes, buscara “volver al Padre en bestia”<sup>198</sup>. Aleccionador resulta el caso del hechicero Pedro Pucu, quien unió a sus métodos de magia por analogía ciertos elementos de carácter cristiano: delante de su vivienda tenía plantada una cruz —seguramente llevada por algún español—, y en ella, sujeta a imitación de Cristo, un águila negra con las alas extendidas, con lo que había querido asegurarse de que los misioneros “vestidos de negro” que habían invadido su país “como aves de rapiña para robar almas” lo pagarían algún día “muriendo en la horca o en la cruz”<sup>199</sup>.

Si la magia fallaba, quedaba todavía el recurso de envenenar su comida o, por qué no, el vino con que deberían celebrar la misa<sup>200</sup>.

Los hechiceros que escogieron la segunda vía —el enfrentamiento abierto con los misioneros— alternaban la persuasión con la amenaza o se ponían a la cabeza de francos movimientos de rebeldía que terminaban, a menudo, con la muerte de los Padres.

A su entrada a la provincia de Tayaoba, el padre Ruiz de Montoya fue atacado por un grupo de infieles que le quitaron su ornamento —para ofrecerlo a su gran mago el cacique Guiraberá— e hicieron pe-

<sup>194</sup> Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 167.

<sup>195</sup> Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros...*, p. 204; Haubert, *La vie...*, p. 146; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 123.

<sup>196</sup> Techo, *Historia...*, l. 6, cap. 3, t. 3, p. 16; Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros...*, p. 202.

<sup>197</sup> Carta de Francisco Magg (1730), p. 249-250.

<sup>198</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1635), p. 298.

<sup>199</sup> Sepp, *Jardín de flores...*, p. 107; Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros...*, p. 204.

<sup>200</sup> Techo, *Historia...*, 1.12, cap. 40, t. 5, p. 119; Carta Anua de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 83.

dazos la patena para colgarse sus trozos al cuello. Asentado el pueblo de Jesús María, Guiraberá exigió con descaro al padre Masseta —cuyos miembros ambicionaba guisar junto con los del padre Ruiz— el alba y demás vestiduras talares que, por supuesto, le fueron negadas por el misionero. De todas formas, mantuvo la costumbre de echar, mientras caminaba, bendiciones al modo obispal<sup>201</sup>.

El cacique Taubicí, intrigado por los curiosos signos que los Padres habían realizado sobre unos niños en peligro de muerte, pidió con instancia al padre Massetta que le vendiera parte de los santos óleos a fin de usar de ellos en ciertas ceremonias sacrílegas —¿remedo de bautismo?— que él mismo realizaba<sup>202</sup>. Por fin, el cacique Miguel Atiguayé “pretendía ser sacerdote” por lo cual, vistiendo alba y adorno de plumas, remedaba ante el pueblo el sacrificio de la misa<sup>203</sup>.

Algunos misioneros fueron objeto de amenazas aparentemente curiosas. Los magos del Ibiae se proponían “asar vivos” al Padre Pedro Mola y al hermano Antonio Bernal, sorbiendo sus ojos a la manera de huevos frescos; mientras que al padre Díaz Taño lo habían de hacer su esclavo para que reparara cuñas y herramientas y luego lo asarían en la fragua para comérselo. Los indios de Tayaoba deseaban vehementemente probar la carne de algún sacerdote porque la juzgaban “diferente y más gustosa que las demás” y los del Caaró planeaban hacer objeto al padre Romero de su ritual antropofágico<sup>204</sup>.

Otros, finalmente fueron víctimas de una muerte violenta dentro de movimientos de reacción. Nuestro ya conocido Nezá planeó la muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo (1628). Consumado el múltiple asesinato, los indios se repartieron los ornamentos, quebraron aras, ‘despedazaron cálices y patenas para colgar al cuello, profanaron las imágenes, deshicieron misales y breviarios y, por último, pusieron fuego a los cuerpos<sup>205</sup>. Nezá vestía para sus sacrílegas ceremonias el alba y casu-

<sup>201</sup> Techo, *Historia...*, 1.13, cap. 38, t. 3, p. 363-364 y 1.9, cap. 10, t. 4, p. 34; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 30, p. 128 y cap. 34, p. 140; Carta de Simón Massetta (1629), p. 301-302.

<sup>202</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 156-157 y 737-738.

<sup>203</sup> Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 56-57; Techo, *Historia...*, 1.4, cap. 12, t. 2, p. 224.

<sup>204</sup> *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 273; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 30, p. 123; Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 510.

<sup>205</sup> Carta de Pedro Romero (s./d.), p. 471-473; Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 488-489; *Martirio de fray Roque González...* (1630), p. 445-447; *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 385-386, 394, 398, 402, 407, 411, 418, 422, 428 y 429; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 58, p. 231.

lla de Juan del Castillo, mientras que sus secuaces lucían algunos otros despojos para enfrentarse en lucha armada contra los vengadores de los Padres. Cierta Ibapirí, que se proclamó divinidad entre algunos infieles del norte del Uruguay, vestía las ropas del padre Roque González y se adornaba con un trozo de cáliz<sup>206</sup>.

El cacique Tayubay —apoyado por el hechicero Yeguacaporú— dio muerte al padre Cristóbal de Mendoza (1635) al que desnudaron y abrieron el vientre según sus prácticas supersticiosas<sup>207</sup>. Los padres Pedro Romero y Matías Fernández fueron víctimas de una conjuración de indios infieles en la que participaron itatines desertores acaudillados por Mboroseni (1645). Luego del asesinato, saquearon la capilla, profanaron los vasos sagrados y robaron las vestiduras<sup>208</sup>.

Todo este mecanismo, que siguiendo a Susnik podríamos llamar de “cristianización shamánica”<sup>209</sup>, tiene un punto culminante en la formación de verdaderas sectas que incorporaron elementos externos del cristianismo no sólo porque sus iniciadores sean las más veces apóstatas, sino porque la experiencia les ha demostrado la superioridad de ciertos procesos mágicos de los extranjeros<sup>210</sup>.

Algunos hechiceros eran tenidos por sumos sacerdotes o papas: nombraban a sus vicarios mayores —“como obispos”— y menores —“como ordinarios fiscales y ministros”—, a quienes enviaban su correspondiente vara<sup>211</sup>.

Los indios de Encarnación sufrieron hacia 1630 un sorpresivo cambio de conducta. Sus hechiceros habían construido en montes cercanos ciertas capillas donde se veneraban los huesos de insignes hechiceros. Habíanles consagrado sacerdotes y sacerdotisas —superiores a los misioneros en categoría—, que celebraban ceremonias domingos y días de fiesta y prohibían a cristianos y catecúmenos acercarse a los misioneros —causantes de pestes— entregar a sus hijos para el bautismo o entrar siquiera a las iglesias cristianas<sup>212</sup>.

<sup>206</sup> Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333; y 1.9, cap. 27, t. 4, p. 95-96; Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 499 y 512; *Martirio de fray Roque González...* (1630), p. 450; Charlevoix, *Historia...*, 1.7, t. 2, p. 258.

<sup>207</sup> *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 270-271; Techo, *Historia...*, 1.11, cap. 21, t. 4, p. 358.

<sup>208</sup> Techo, *Historia...*, 1.14, cap. 18, t. 5, p. 284; y 1.14, cap. 19, t. 5, p. 285; Charlevoix, *Historia...*, 1.9, t. 3, p. 148.

<sup>209</sup> Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 169.

<sup>210</sup> Haubert, *La vie...*, p. 146.

<sup>211</sup> *Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627)*, p. 363-364. Ver también supra p.

<sup>212</sup> Techo, *Historia...*, 1.9, cap. 20, t. 4, p. 71-74; Charlevoix, *Historia...*, 1.8, t. 2, p. 295-296; Haubert, *La vie...*, p. 152; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 169.

Tras la muerte del padre Cristóbal de Mendoza, los hechiceros del Ibiae se empeñaron en remedar los sagrados ritos de los cristianos: construyeron templos en los que reunían a la gente para predicarles, bautizaron e impusieron nuevos nombres a sus temerosos seguidores<sup>213</sup>.

## 2.6. OTROS SACRAMENTOS: CONFIRMACION Y EXTREMAUNCION

Poco es lo que las fuentes recogen sobre estos dos sacramentos. En cuanto al primero, sabemos que las visitas de los Obispos no eran muy frecuentes: en 1614 los pueblos del Guayrá no habían recibido visita alguna y, sólo en 1631, las cinco reducciones del Paraná e Iguazú son recorridas por el obispo Aresti quien confirma a gran número de indígenas. En 1648, 30.500 indios de las reducciones del Paraná y Uruguay fueron confirmados por fray Cristóbal de la Mancha y Velazo y a principios de la década de 1740 reciben la visita de fray Juan de Peralta quien recorre los pueblos de la jurisdicción de Buenos Aires y, con licencia del cabildo sede vacante, algunos de la jurisdicción paraguaya<sup>214</sup>.

Sólo a partir de marzo de 1753, el papa Benedicto XIV se avino a conceder la facultad de que el Superior de las misiones pudiese confirmar en tiempo de visita, subdelegando el privilegio en otro misionero si estuviese legítimamente imposibilitado de efectuarla<sup>215</sup>. La ceremonia de administración es descrita por el padre Cardiel: reunidos en la iglesia los confirmandos y sus padrinos, el Obispo iba confiando el sacramento asistido por un sacerdote que le dictaba los nombres y otros dos que limpiaban la frente y enjugaban el óleo. Por la pobreza de los indios no se les exigía velas ni cintas sino que las pasaban de unos a otros<sup>216</sup>.

En cuanto al “aceite de Dios bendito”, como llamaron en su lengua al sacramento de la extremaunción<sup>217</sup>, parece haber corrido —por lo menos entre los indios recién reducidos— similar suerte que la del

<sup>213</sup> Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 574; Haubert, *La vie...*, p. 150; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 170.

<sup>214</sup> Charlevoix, *Historia...*, 1.5, t.2, p. 71-72; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 643; *Testimonio de la visita...* (1631), p. 77 y 78-79; Carta Anua de J. B. Ferrufino (1647-1649), fs. 13 y 14; Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 303v-304; Charlevoix, *Historia...*, 1.21, t. 6, p. 101-102.

<sup>215</sup> Hernández, *Organización...*, t. 1, p. 290; Cardiel, *Breve relación...*, p. 580.

<sup>216</sup> Cardiel, *Breve relación...*, p. 580.

<sup>217</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 100.

bautismo en cuanto a ser considerado vehículo de muerte, o, en el extremo opuesto, de salud corporal. Instalados en la primera interpretación, escondían a sus enfermos y huían de él sobre todo los viejos y viejas<sup>218</sup>. La situación se complicaba en caso de intervenir los hechiceros: cierto discípulo de Ivapirí, so capa de piedad, acompañaba a los Padres mientras éstos sacramentaban a los enfermos amenazándolos luego con la muerte por haber dado la espalda a su hechicero<sup>219</sup>. En definitiva, el abandono de tal postura no se lograba sino gracias a curaciones milagrosas que acompañasen su administración, eventualidad no del todo feliz por transmitirles la idea de que el sacramento actuaba sobre el cuerpo y no sobre el alma<sup>220</sup>. Afirman los jesuitas no sorprenderse ante el temor de los indios a la extremaunción “ya que muchos europeos y cristianos viejos [lo] tienen asentado en su corazón, como se ve cada día”<sup>221</sup>.

A lo largo del trabajo hemos recogido dos grupos de elementos de juicio: unos, testimonian los abundantes frutos espirituales logrados en la conversión del indio que, como afirma Melià, juez nada complaciente, son síntomas claros de que los guaraníes internalizaron la fe cristiana “de la que la vida en la reducción era como el sacramento” y significan “una sinceridad en la aceptación de la fe de Jesucristo que no es justo poner sistemáticamente en duda”<sup>222</sup>.

Otros, demuestran que los resultados no componen, sin embargo, un todo macizo, sino que presentan serias fisuras objetivadas a lo largo de la vida de las reducciones en la pervivencia de hechiceros, signo, a su vez de la pervivencia de antiguas creencias religiosas y prácticas mágicas.

MONICA PATRICIA MARTINI

<sup>218</sup> Carta Anua de Pedro de Oñate (1617), p. 144; Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 75; Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634), f. 133 y 137.

<sup>219</sup> Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634), f. 135-136.

<sup>220</sup> Techo, *Historia...*, 1.9, cap. 37, t. 4, p. 123; y 1.10, cap. 13, t. 4, p. 203; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 101; Carta Anua de Simón de Ojeda (1658-1660), f. 84v.

<sup>221</sup> Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 101.

<sup>222</sup> Melià, *El guaraní...*, p. 176.

## BIBLIOGRAFIA

## I. FUENTES

*Aclaración:* Los años entre paréntesis que aparecen a continuación del destinatario de cada Carta Anua corresponden al año sobre el que versa el contenido de la misma.

**ACOSTA, José de**, *Historia natural y moral de las Indias*, en: **José de Acosta**, *Obras*, edic. y est. preliminar de Francisco Mateos, Madrid, Atlas, 1954, p. 1-247, [1ra. edic.: 1590].

**AGUIRRE, Juan Francisco de**, *Diario*, con prólogo de Felipe Barreda Laos, en: *Revista de la Biblioteca Nacional*, t. 19-20, N° 43-50, julio 1947 - junio 1949, Buenos Aires, 1949-1954, 4v., [c. 1795].

Auto de Diego de Alfaro, Comisario del Santo Oficio, Concepción del Uruguay, 4 de febrero de 1638, en: *Jesuitas ... no Tape*, 163-167.

**BARCO CENTENERA, Martín del**, *Argentina y conquista del Río de la Plata con otros acaecimientos de los reinos del Perú, Tucumán y estado del Brasil*, con introd. de Carlos Navarro y Lamarca, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía. ed., 1912, [1ra. ed.: 1602].

**BLANCO, J. M.**, *Documentación*, en: *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1929, p. 361-727.

**CARDIEL, José**, *Breve relación de las misiones del Paraguay*, en: **Hernández**, *Organización...*, t. 2, p. 514-614 [mediados del siglo XVIII].

Carta Anua de Pablo José de Arriaga al General de la Compañía (1592-1593), Lima, 6 de abril de 1594, en: *Monumenta Peruana*, v. 5, p. 338-484.

Carta Anua de Pablo José de Arriaga al General de la Compañía (1596), Lima, 24 de agosto de 1597, en: *Monumenta Peruana*, v. 6, p. 274-441.

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1610), Santiago de Chile, 5 de abril de 1611, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 84-127 (Anexos p. 127-144).

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1611), Córdoba del Tucumán, 15 de febrero de 1612, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 481-531 (Anexos p. 531-544).

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1612), Santiago de Chile, febrero de 1613, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 145-263.

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1613), Córdoba del Tucumán, 8 de abril de 1614, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 264-437.

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1614), Córdoba, 12 de junio de 1615, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 438-479.

Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1615), s/d., en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 3-62.

Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1616), s/d., en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 63-108.

Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1617), Córdoba, 22 de abril de 1618, en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 109-163.

- Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1618-1619), Córdoba, 17 de febrero de 1620, en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 164-222.
- Carta Anua de Nicolás Mastrilli Durán al General de la Compañía (1626-1627), Córdoba, 12 de noviembre de 1628, en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 223-384.
- Carta Anua anónima sobre la reducción de Santa María del Iguazú (1627), Santa María del Iguazú, 9 de noviembre de 1627, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 61-72.
- Carta Anua de Claudio Ruyer sobre la reducción de Santa María del Iguazú (1627), 19 de noviembre de 1627, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 72-74.
- Carta Anua de Antonio Ruiz al Provincial sobre las misiones del Guayrá (1628), Tambo de Cuaracibere y minas del hierro, 2 de julio de 1628, en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 259-298.
- Carta Anua de Francisco Vázquez Trujillo al General de la Compañía (1628-1631), s/d., en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 385-438.
- Carta Anua de Diego de Boroa al General de la Compañía (1632-1634), Córdoba del Tucumán, 26 de julio de 1635, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Diego Ferrer al Provincial sobre la geografía y etnología de los indígenas de Itatí, Itatí, 21 de agosto de 1633, en: *Jesuitas... no Itatim*, p. 29-49.
- Carta Anua de Pedro Romero al Provincial sobre las misiones del Paraná y Uruguay (1633), San Nicolás, 16 de mayo de 1634, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 33-94.
- Carta Anua de Pedro Romero al Provincial sobre las misiones del Paraná y Uruguay (1634), Santos Mártires del Caaró, 21 de abril de 1635, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 80-144.
- Carta Anua de Pedro Romero al Provincial con noticias del Uruguay (1635), Santa María, 3 de abril de 1636, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 291-314.
- Carta Anua de Diego de Boroa al General de la Compañía (1635-1637), Córdoba del Tucumán, 13 de agosto de 1637, en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 439-775.
- Carta Anua de José de Oregio sobre la reducción de Santa Ana (1636), Candelaria, 13 de marzo de 1637, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 151-153.
- Carta Anua de Francisco Lupercio Zurbano al General de la Compañía (1637-1639), Córdoba del Tucumán, 13 de diciembre de 1643, en: *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1637-1639)*, publ. por Ernesto J. A. Maeder, Buenos Aires, Fecic, 1984.
- Carta Anua de Francisco Lupercio Zurbano al General de la Compañía (1641-1643), Córdoba del Tucumán, 12 de octubre de 1644, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Francisco Lupercio Zurbano al General de la Compañía (1644), Córdoba del Tucumán, 28 de enero de 1646, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Juan Bautista Ferrufino al General de la Compañía (1645-1646), s/d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Juan Bautista Ferrufino al General de la Compañía (1647-1649), s/d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Juan Pastor al General de la Compañía (1650-1652), Córdoba del Tucumán, 25 de julio de 1653, Copia de las Anuas...



- Carta Anua de Diego Francisco de Altamirano al General de la Compañía (1653-1654), Córdoba, 31 de diciembre de 1654, en: *Jesuitas... no Itatim*, p. 120-254.
- Carta Anua de Simón de Ojeda al General de la Compañía (1658-1660), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua sobre las reducciones del Paraná y Uruguay (1661), s./d., en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 176-207.
- Carta Anua de Andrés de Rada al General de la Compañía (1659-1662), Córdoba del Tucumán, 20 de enero de 1665, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Andrés de Rada al General de la Compañía (1663-1666), Córdoba del Tucumán, 6 de enero de 1667, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Andrés de Rada al General de la Compañía (1667), Córdoba del Tucumán, 7 de enero de 1668, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Andrés de Rada al General de la Compañía (1668), Córdoba del Tucumán, 31 de diciembre de 1668, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Cristóbal Gómez al General de la Compañía (1669-1672), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Cristóbal Gómez al General de la Compañía (1672-1675), Córdoba, 22 de agosto de 1675, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Tomás Donvidas y Gregorio de Orozco al General de la Compañía (1681-1692), s./d., Copia de las Anuas conservadas en el Colegio Máximo de San Miguel, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Fac. de Filosofía y Letras, UBA, leg. 303. También se halla copia en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Chaco.
- Carta Anua de José de Aguirre al General de la Compañía (1714-1720), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Pedro Lozano al General de la Compañía (1720-1730), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua relativa a las misiones del Paraguay y Uruguay y de los chiquitos (1730-1734), s./d., en: *Antecedentes do tratado de Madri (1703-1751)* introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1955, (Manuscritos da coleção De Angelis v. 6), p. 153-212.
- Carta Anua de Pedro Lozano al General de la Compañía (1730-1735), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Pedro Lozano al General de la Compañía (1735-1743), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de José Barreda al General de la Compañía (1750-1756), Córdoba del Tucumán, 19 de mayo de 1757, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Pedro Juan Andreu al General de la Compañía (1756-1762), Córdoba del Tucumán, 20 de agosto de 1763, Copia de las Anuas...
- Carta de Domingo Martínez, 2 de julio de 1556, citada por Melià, *El guaraní conquistado*, p. 31-32.
- Carta de Juan de Arriaga a Claudio Aquaviva, Lima, 3 de abril de 1596, Monumenta Peruana, t. 6, p. 12-91.

- Carta de Manuel Ortega a Juan Saloni, Villarica, c. 1591-1592, en: *Monumenta Peruana*, t. 5, p. 196-199.
- Carta de Simón Masseta a Nicolás Mastrilli Durán, Jesús María, 25 de enero de 1629, en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 300-303.
- Carta de Vázquez Trujillo al general Vitelleschi, Buenos Aires, 21 de diciembre de 1629, en: **Blanco**, *Documentación*, p. 483-515.
- Carta de Francisco Ximénez a un superior dándole cuenta de una entrada al río Tebicuari, Santa Teresa, 4 de febrero de 1635, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 97-100.
- Carta de Pedro Mola a Pedro Romero, Jesús María, 22 de octubre de 1635, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 115-119.
- Carta de Pedro Romero con noticias del Uruguay, Santa María, 3 de junio de 1636, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 291-314.
- Carta de Antonio Ruiz de Montoya a Juan de Hornos, Río de Janeiro, 25 de enero de 1638, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 291-293.
- Carta de Matías Strobel a un sacerdote de la Compañía en Viena (extracto), Buenos Aires, 15 de junio de 1729, en: *Cartas e informes...*, 3ra. parte, p. 237-241.
- Carta de Francisco Magg a un sacerdote de la Compañía, Santa Cruz en el río Uruguay, 3 de mayo de 1730, en: *Cartas e informes...*, t. 3, p. 245-250.
- Carta de Adolfo Skal (extracto), San Francisco Javier del Paraguay, 25 de agosto de 1734, en: *Cartas e informes...*, t. 3, p. 304-309.
- Carta de José Cardiel a Pedro de Calatayud, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1747, en: **Guillermo Furlong**, *José Cardiel y su Carta-Relación*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1953, p. 115-213.
- Carta de Juan de Escandón a Andrés Marcos Burriel, Madrid, 18 de junio de 1760, en: **Guillermo Furlong**, *Juan de Escandón y su carta a Burriel (1760)*, Buenos Aires, Theoría, 1965, p. 87-119.
- Carta de fray Francisco Menéndez, 20 de junio de 1772, en: *Do tratado...*, p. 53-69.
- Carta de Pedro Romero a Hernandarias, s./d., en: **Blanco**, *Documentación*, p. 467-481.
- Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, 1609-1614 y 1615-1637, con introd. de Carlos Leonhardt, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Fac. de Filosofía y Letras, 1927-1929, 2 v.
- Cartas e informes de misioneros jesuitas en Hispanoamérica*, 3ra. parte, selección, traducción y notas, Mauro Matthei, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1972.
- Copia de las Anuas conservadas en el Colegio Máximo de San Miguel, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia (Chaco).
- Cuadernillo que está escrito por el padre Cardiel sobre si en el estado presente pueden dar limosna los treinta pueblos de indios del Paraná y Uruguay para las misiones de infieles*, 2 de mayo de 1766, en: *Do tratado...*, p. 39-51.
- CHARLEVOIX**, Pedro Francisco Javier de, *Historia del Paraguay*, con las anotacio-

nes y correcciones latinas del padre Muriel, trad. por Pablo Hernández, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916, 6 v., [1ra. ed. latina: 1779].

**DOBRIZHOFFER, Martín**, *Historia de los Abipones*, trad. por Clara Vedoya de Guillén, t. 1, Resistencia, Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, UNNE, 1967.

*Do Tratado de Madri, a conquista dos sete povos (1750-1802)*, introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 7).

*Estado de las reducciones del Paraná y Uruguay y el fruto que por los religiosos de la Compañía de Jesús han conseguido sus habitantes*, (c. 1640), en: *Jesuitas... no Tape*, p. 175-229.

*Estado de la reducción de Todos los Santos formada por el padre Diego de Boroa*, Todos los Santos de Guarambaré, 28 de noviembre de 1614, en: *Jesuitas... no Itatim*, p. 12-26.

*Información hecha por el padre Fray Juan de Gamarra [...] sobre el martirio de los P. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús*, 1630, en **Blanco**, *Documentación*, p. 379-442.

*Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1952 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 3).

*Jesuitas e bandeirantes no Guayrá (1549-1640)*, introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 1).

*Jesuitas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*, introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1952 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 2).

*Jesuitas e bandeirantes no Uruguay (1611-1758)*, introd. y notas de Helio Vianna, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 4).

**LOZANO, Pedro**, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1754-1755, 2 v.

**LOZANO, Pedro**, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, notas y suplementos de Andrés Lamas, Buenos Aires, Casa Ed. Imprenta Popular, 1873-1875, 5 v. [c. 1730-1745].

*Martirio de Fray Roque González de Santa Cruz y Comps.*, 1630, en: **Blanco**, *Documentación*, p. 443-457.

*Monumenta Peruana*, vol. 5, ed. por Antonio de Egaña, Romae, 1970.

*Monumenta Peruana*, vol. 6, ed. por Antonio de Egaña, Romae, 1974.

**MURIEL, Domingo**, *Breve noticia de las misiones vivas de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, en: **Guillermo Furlong**, *Domingo Muriel y su relación de las misiones (1766)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1955, p. 130-218.

*Ordenanzas de Alfaro (1611)*, en **Hernández**, *Organización...* t. 2, p. 661-677.

**NOBREGA, Manoel da**, *Informação das terras do Brasil (1549)* en: *Jornal do Insti-*

*tuto Historico e Geographico Brasileiro*, 2da. ed., t. 6, N° 21, abril 1844, Río de Janeiro, 1865, p. 91-94.

**PERAMAS, José Manuel**, *La república de Platón y los guaraníes*, trad. por Juan Cortés del Pino, Buenos Aires, Emecé, 1946 [1ra. ed.: 1793].

*Primera Instrucción del padre Torres. Para el Guayrá* (1609), en: **Hernández, Organización...**, t. 1, p. 580-584.

*Real Cédula al Gobernador del Río de la Plata*, 16 de setiembre de 1639, en: **Pablo Pastells**, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, t. 2, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1915, p. 34-38.

*Real Cédula al Gobernador y Capitán General de la provincia del Paraguay* (1679), en: **Hernández, Organización...**, t. 2, p. 688-690.

*Reglamento de doctrinas hecho por la 6a. Congregación Provincial del Paraguay* (1637), en: **Hernández, Organización...**, t. 1, p. 589-592.

*Reglamento general de doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas y aprobadas por el General P. Tirso* (1689), en: **Hernández, Organización**, t. 1, p. 592-598.

*Relación en que se da cuenta de las ciudades de la gobernación del Paraguay y de sus indios [...]*, diciembre de 1620, en *Jesuitas... no Guayrá*, p. 162-174.

*Relación de los agravios que hicieron algunos vecinos y moradores de la villa de San Pablo de Piratiniga [...] año 1629. Hecha por los padres Justo Mansilla y Simón Masseta de la Compañía de Jesús [...]* en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 310-339.

*Relación del origen y estado actual de las reducciones de Los Angeles, Jesús María y Concepción de los gualachos*, 1630, en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 342-351.

*Relación del P. Francisco Díaz Taño sobre el estado de las reducciones de los Tapes*, Jesús María, 26 de setiembre de 1635, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 105-109.

*Relación de las reducciones del Paraná y Uruguay que por el padre Roque González de Santa Cruz y tres compañeros se fueron reduciendo desde el año de 1635, a 6 de noviembre*, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 121-131.

*Relación de lo sucedido en las reducciones de la sierra y, en especial en la de Jesús María, después del martirio del venerable padre Cristóbal de Mendoza [...]* (+ 1635), s./d. en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 252-282.

**RUIZ de MONTOYA, Antonio**, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, 2da. edición, Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, 1892 [1ra. ed. 1639].

*Segunda instrucción del padre Torres. Para todos los misioneros de Guayrá, Paraná y Guaycurús*, 1610, en: **Hernández, Organización...**, t. 1, p. 585-589.

**SEPP, Antonio**, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, trad. y ed. de Werner Hoffman, Buenos Aires, Eudeba, 1971.

**SEPP, Antonio**, *Continuación de las labores apostólicas*, trad. y ed. de Werner Hoffman, Buenos Aires, Eudeba, 1973.

**SEPP, Antonio**, *Jardín de flores paracuario*, trad. y ed. de Werner Hoffman, Buenos Aires, Eudeba, 1974.

Sínodo asunceno de 1603, publ. en: **F. Mateos**, *El primer concilio del Río de la*

*Plata en Asunción (Missionalia Hispánica, año 26, N° 78, set-dic., Madrid, 1969, p. 334-359).*

**TECHO, Nicolás del**, *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, trad. por Manuel Serrano y Sanz, Madrid, Librería y Casa Editora A. Uribe y Cía., 1897, 5 v. [1ra. ed. 1673].

*Testimonio de la visita que hizo de las reducciones el Sr. Obispo Aresti, 10 de diciembre de 1631, en: Jesuitas... no Uruguay, p. 74-80.*

*Testimonio del P. Manuel Berthod sobre la historia de las reducciones de Itatí, Asunción, 20 de marzo de 1652, en: Jesuitas... no Itatim, p. 98-103.*

**TORRES BOLLO, Diego**, *Copia de las razones que hay para que el Real Consejo se sirva manden con graves penas que todos los indios convertidos por el Evangelio en el distrito de las Audiencias del Perú y Río de la Plata, Paraguay, se pongan a la cabeza de Su Magestad (c. 1631), en: Jesuitas... no Guayrá, p. 370-375.*

*Visita del P. Vázquez Trujillo, Itapua, 30 de octubre de 1629, en: Blanco, Documentación, p. 639-657.*

## II. ESTUDIOS

**BRUNO, Cayetano**, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. 4, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1968.

**CANO, Luis**, *La evangelización franciscana en el Paraguay*, en: *La evangelización...*, p. 9-21.

**DOMINGUEZ, Ramiro**, *Creencias populares en el contexto de la religiosidad popular paraguaya*, en: *La religiosidad popular...*, p. 9-18.

**GONZALEZ DORADO, Antonio**, *El catolicismo de los conquistadores en la religiosidad popular paraguaya*, en: *La religiosidad popular...*, p. 157-205.

**HAUBERT, Maxime**, *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*, París, Hachette, 1967.

**HERNANDEZ, Pablo**, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913, 2 v.

*La evangelización en el Paraguay. Cuatro siglos de historia*, Asunción, Ed. Loyola, 1979.

*La religiosidad popular paraguaya, aproximación a los valores del pueblo*, Asunción, Ed. Loyola, 1981.

**LEVY BRUHL, Lucien**, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, nueva edic., París, Presse Universitaires de France, 1963.

**MAEDER, Ernesto J. A.**, *La evangelización de los guaraníes según el testimonio de los misioneros cronistas de la Compañía de Jesús*, en: *La evangelización...*, p. 35-48.

**MELIA, Bartomeu**, *El indio Oberá, una respuesta mesiánica contra la opresión colonial*, Posadas, Instituto Superior del Profesorado "Antonio Rufiz de Montoya", 1980.

**MELIA, Bartomeu**, *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación je-*

*súitica (1594-1639)*, Sao Paulo, Faculdade de Filosofia y Letras e Ciências Humanas, v. 24, 1981.

- MELIA, Bartomeu**, *El guaraní conquistado y reducido*, Asunción, Universidad Católica, 1986.
- METRAUX, Alfred**, *Religion and shamanism*, en: *Handbook of South American Indians*, ed. por Julian Steward, v. 5, New York, Cooper Square Publishers, Inc., 1963, p. 559-599.
- METRAUX, Alfred**, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, trad. por Miguel Rivera Dorado, Madrid, Aguilar, 1973.
- METRAUX, Alfred**, *Le caractère de la conquête jésuitique*, en: *Acta americana*, v. 1, N° 1, enero-marzo 1943, Washington, Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, p. 69-82.
- MOLINA, Raúl A.**, *La obra franciscana en el Paraguay*, en: *Missionalia Hispánica*, año 11, N° 32 y 33, Instituto Sto. Toribio de Mogrovejo, 1954, p. 329-404 y 485-522.
- NECKER, Louis**, *Indiens guarani et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, París, Ed. Anthropos, 1979.
- NECKER, Louis**, *La reacción de los guaraníes frente a la conquista española del Paraguay: movimientos de resistencia indígena*, en: *Suplemento...*, p. 7-29.
- PEDROSO, Celso**, *Ritual litúrgico y popular de la religiosidad paraguaya*, en: *La religiosidad...*, p. 19-31.
- PEREIRA de QUEIROZ, María Inés**, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. por Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1969.
- RIPODAS ARDANAZ, Daisy**, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fecic, 1977.
- RIPODAS ARDANAZ, Daisy**, *Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes*, en: *Folia Histórica del Nordeste*, v. 6, Resistencia, 1984, p. 199-217.
- RODRIGUEZ DOLDAN, Sinfioriano**, *Medicina indígena, medicina folklórica y medicina científica*, en: *Suplemento...*, p. 137-148.
- SCHADEN, Egon**, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, 3ra. ed., São Paulo, Ed. da Universidade, 1974.
- Suplemento Antropológico*, v. 18, N° 1, junio de 1983, Asunción, Universidad Católica.
- SUSNIK, Branislava**, *El indio colonial del Paraguay*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965-1971, 3 v.
- SUSNIK, Branislava**, *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*, Asunción, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982-1983, 2 v.
- SUSNIK, Branislava**, *Los aborígenes del Paraguay*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1978-1985, 6 v.
- VELAZQUEZ, Rafael Eladio**, *Clero secular y evangelización en el Paraguay colonial*, en: *La evangelización...*, p. 99-142.