

Entre albas y casullas. Objetos, cuerpos y procesos de configuración cultural en un caso de martirio (Chaco, siglo XVII)

Between albs and chasubles. Objects, corpses and configuration processes in a case of martyrdom (Chaco, XVII century)

René Osvaldo Geres

CONICET / CEPIHA / Universidad Nacional de Salta

Resumen

El artículo analiza las relaciones de contacto e incorporación de objetos occidentales por parte de indígenas chiriguano tras un caso de martirio jesuítico en la frontera chaqueña durante la primera mitad del siglo XVII. Sugerimos que el estudio de las prácticas indígenas que desencadenaron estos casos, de los que la Compañía de Jesús hizo apología durante los siglos XVII y XVIII en tierras americanas, debe partir de una visión indígena sobre el otro y no solamente de la mirada española sobre el indígena y del análisis de las políticas de santidad implementadas por la orden. Es posible establecer que la relación entre algunos grupos chaqueños y los religiosos jesuitas, así como la apropiación de objetos de mediación cultural y rituales específicos, se enmarcaron en una visión chamánica de la incorporación de la alteridad, proceso mediante el cual los indígenas pudieron hacer uso de un “ropaje ritual” que a la vez que permitía un efecto de domesticación de los misioneros se encontraba inserto en formas complejas de metamorfosis cultural.

Palabras clave alteridad, objetos, conversión, jesuitas, chiriguano.

Abstract

The article analyzes the contact relationships and incorporation of occidental objects by indigenous chiriguano after a case of Jesuit martyrdom in the Chaco frontier during the first half of the seventeenth century. We suggest that the study of indigenous practices that led to these cases—in which the Company of Jesus did apologia during the XVII and XVIII centuries on American lands—must come from an indigenous vision over the other and not only the Spanish perspective over the Indian and the analysis of the holiness policies implemented by the religious order. One might possibly assert that the relationship between some Chaco’s groups and Jesuits as well as the incorporation of objects of cultural mediation and specific rituals were part of a shamanic vision of the incorporation of the otherness—a process by which the indigenous were able to use “ritual clothing” that, at the time, allowed for an effect of domestication of the missionaries, as such this was an embedding of complex forms of cultural metamorphosis.

Key Words otherness, objects, conversion, Jesuits, chiriguano.

Introducción

Entre julio de 1639 y abril de 1640, cinco indígenas –cuatro de ellos pertenecientes a la encomienda de Marcos Cabello– fueron compelidos a prestar declaración en la ciudad de Salta por la muerte de los padres Gaspar Osorio, Antonio Ripario y un novicio llamado Sebastián de Alarcón, todos de la Compañía de Jesús.¹ La totalidad de los testigos aseguró durante el desarrollo del interrogatorio que los padres habían terminado sus días muertos a macanazos, detallando cuidadosamente cómo un grupo de chiriguano, capitaneados por los caciques Salapirín y Helichorín, habían cortado sus cabezas y retirado sus vestiduras para dejarlos abandonados en el monte. Al preguntársele cuál había sido la suerte del hermano Alarcón, algunos de ellos sostuvieron que los chiriguano habían comido su cuerpo y llevado su cabeza.²

Veremos con mayor detenimiento quienes eran estos testigos más adelante. Importa señalar por ahora que el episodio transcurre en un momento en que las ciudades del Tucumán se encontraban presionadas por los conflictos interétnicos en la frontera chaqueña y en medio de la urgencia por establecer nuevas reducciones para un control sistemático de las poblaciones fronterizas (Maeder, 1986). La fundación de la ciudad de Guadalcázar por el capitán Martín de Ledesma había sentado, no obstante su destrucción en 1632, un precedente para que el provincial de la Compañía designara a Gaspar Osorio para ingresar al Chaco en 1628 (Lozano, [1733] 1941: 163). Aquella primera entrada permitiría el reconocimiento de grupos chiriguano, mataguayos, tobas, mocovíes, jadpitalaguas, churumatas, tonocotés y orejones en un espacio que el mismo religioso definía como “los arrabales del Chaco” (Lozano [1733] 1941:164-165). El sitio y destrucción de la ciudad implicó posteriormente el retiro del jesuita del territorio de los tobas, para efectuar una segunda entrada entre 1638 y 1639 junto al padre Ignacio de Medina primero y luego con los dos religiosos que serían sus compañeros de martirio.

¹ Gaspar Osorio nació en Castilla, en 1595. Ingresó a la orden en 1612 y diez años más tarde efectuó su arribo a Buenos Aires, desempeñándose posteriormente como rector de los colegios de La Rioja y Salta. Antonio Ripario o Ripari nació en Cremona, en 1607. Ingresó a la Compañía en 1627. Hacia 1636 se encontraba ya en tierras americanas. El asunceño Sebastián de Alarcón era, al momento de su muerte, novicio de la orden.

² *Información sobre el martirio de los padres Gaspar Osorio y Antonio Ripario, 1639-1640*, Sala IX, 26-4-3, Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires. La información se encuentra incorporada en un legajo más amplio titulado *Martirio de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo*, 1630, bajo la misma signatura.

En este contexto de encuentros convulsivos, los procesos de resignificación cultural producidos por los contactos entre la sociedad hispano-criolla y los heterogéneos grupos étnicos que habitaban la “tierra dentro” otorgó a la frontera una fisonomía particular, tanto en relación a las formas por las cuales sus habitantes pudieron sostener y hacer efectivo el dominio de sus espacios como por los procesos de gestación de identidades que se fueron fraguando a la luz del encuentro con el “otro”. Estas dificultades no significaron sin embargo la conformación de espacios y mundos culturales totalmente separados, sino la delimitación progresiva de una “zona de contacto” –con momentos alternados de guerra y negociación– en donde ideas, objetos y personas cobraron nuevos significados (Taylor, 2000: 186).³

Pese a los avances realizados en torno a las formas que asumió la religiosidad en las prácticas de los agentes involucrados en el avance misional sobre la frontera tucumana del Chaco, escasean aún trabajos puntuales sobre el proceso de conversión que implicó la presencia de los misioneros en suelo chaqueño y las respuestas de los grupos indígenas con los que estos interactuaron. Daniel Santamaría llamó la atención hace ya unos años sobre la necesidad de estudiar el modo en que los jesuitas transmitieron sus saberes y los límites que los grupos indígenas opusieron a esa “transmisión” (Santamaría, 1994). Los análisis más recientes señalan, asimismo, la potencialidad de desplazar el foco de análisis desde las prácticas de los misioneros a las prácticas de los indígenas, siguiendo un registro metódico de aquellas interacciones que permitan complejizar el estudio de

³ Para Taylor, la “zona de contacto [...] sugiere espacio y tiempo de encuentro e interacción entre individuos, grupos, instituciones e ideas que empalan experiencias y límites indefinidos, en vez de dos islas entre las que se tiende un puente. En la “zona de contacto”, estos individuos, grupos, instituciones, ideas y productos se convierten en relaciones más que en cosas. Todos los posibles resultados que surgen de esas asociaciones se dejan en juego, incluyendo la subordinación e imposición, reposición, resistencia, aceptación, acomodo y combinación” (Taylor, 2000: 186). Si bien la idea central de Taylor remite a las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y lo que podríamos llamar con ciertos recaudos “religión popular”, nos habilita para trasladar el concepto a contextos de fricción interétnica. La zona de contacto, a la que nos referiremos a lo largo de este trabajo, retoma de Taylor esta idea de “empalme” de experiencias religiosas capaz de configurar texturas de significados con límites imprecisos y ambiguos, para insertarla en el contexto de construcción conjunta de lo que Boccara define como “complejo fronterizo”, un “espacio de soberanías imbricadas formado por varias fronteras y sus hinterlanden el seno del cual distintos grupos –sociopolítica, económica y culturalmente– entran en relaciones relativamente estables en un contexto colonial de luchas entre poderes imperiales y a través de los cuales se producen efectos de etnificación, normalización y territorialización y se desencadenan procesos imprevistos de etnogénesis y mestizaje” (Boccara, 2005: 47).

horizontes simbólicos convergentes (Montero, 2006; Wilde, 2011; Pompa, 2011). El desafío radica, sin dudas, en poder avanzar sobre lo sumario de las voces de los indígenas en las fuentes coloniales para intentar adentrarnos en las resignificaciones y procesos de circularidad cultural que la introducción de estos nuevos saberes y la presencia de otros ya existentes implicaron (Ginzburg, 2011: 11).

Es en este sentido que resulta sugerente el análisis de este caso, del que disponemos de un registro documental concreto –y pocas veces tan ilustrativo– a resultas de la *Información* solicitada por el Obispo Melchor de Maldonado y Saavedra en 1639 luego de hacerse pública la muerte de los padres.⁴ A diferencia de las crónicas provinciales, martirologios y cartas anuas que recuperaron la muerte de los misioneros para la memoria de la Compañía (Nieremberg, 1647; Del Techo, [1673] 1897; Tanner, 1675; Lozano, [1733] 1941; entre otros), el proceso indagatorio de 1639-1640 brinda la posibilidad de analizar las declaraciones de los indígenas involucrados en el caso. Además de permitirnos un acercamiento a las prácticas devocionales en torno a los cuerpos martirizados e historias de vidas jesuitas edificantes, un tópico ampliamente recorrido por la historiografía colonial (Iwasaki Cauti, 1994; Rubial García, 2001; Coello de la Rosa, 2002), nos concede una vía de entrada para el análisis de las formas de apropiación cultural que los grupos indígenas desarrollaron en la dinámica del encuentro con los jesuitas y el significado que otorgaron a los elementos alogenos que esa interacción fue imponiendo. En otras palabras, abre una puerta de entrada para el análisis de la percepción de determinados grupos indígenas sobre la presencia misionera.

Como es sabido, la apropiación de elementos como artefactos de metal y recursos como el ganado caballar fueron reconfigurando muchas de las prácticas nativas en el espacio chaqueño (Palermo, 1986; Nacuzzi, Lucaioli y Nesis, 2008). A estos recursos acompañaron otros que fueron introducidos por los misioneros como “bujerías” en las instancias de negociación, o tomados por los grupos chaqueños en el curso de los enfrentamientos con españoles y religiosos. Desde hace unos años una vasta bibliografía viene discutiendo sobre los parámetros más adecuados para pensar las materialidades producidas o apropiadas por los indígenas y en la necesidad de no olvidar que la deseabilidad de posesión sobre los objetos depende del papel que desempeñan

⁴ Hemos analizado las características de la fuente y realizado una transcripción completa en Geres, 2013.

dentro de un determinado sistema simbólico (Gell, 1991; Albert y Ramos, 2000; Howard, 2000; Verdesio, 2000; Gamboa, 2008; Velthem, 2010). Desde diferentes enfoques, estos trabajos señalaron la importancia de los objetos en tanto actores o actantes que intervienen en el curso de la acción y operan como configuradores culturales, resultando una vía válida para explicar las diferencias, los poderes dominantes de las formaciones socio-culturales, las asimetrías, el ejercicio del poder y los intersticios de que los actores menos privilegiados pudieron valerse en diversas coyunturas.

En las instancias de encuentro entre indígenas y misioneros nos encontramos así con “paisajes intermedios” que permiten repensar a la cultura como estrategia de supervivencia, y en donde se torna urgente preguntarnos por el parecido y la similitud de los símbolos a través de las diversas experiencias culturales. Los objetos de uso sagrado que circularon en los espacios de encuentro entre jesuitas e indígenas permiten a partir del análisis de su especificidad social insertar las prácticas de contacto en “locaciones contextuales específicas” y sistemas de representaciones y valores. Esta dimensión transitiva de la cultura –en palabras de Homi Bhabha– es lo que “convierte el proceso de la traducción cultural en una forma compleja de significación” (2011: 212).

Nuestra hipótesis sugiere que el estudio de las prácticas indígenas que desencadenaron los casos de martirio de los que la Compañía de Jesús hizo apología durante los siglos XVII y XVIII, cargándolos de un sentido bárbaro por antonomasia –y que gran parte de la historiografía del siglo XX retomó en términos cristianos–, debe partir de una visión indígena sobre el otro y no solamente de la mirada española sobre el indígena. Se trataría así más de una historia de las *antropologías de los otros* (Viveiros de Castro, 2010), que del análisis de las políticas de santidad implementadas por los jesuitas una vez consumados los martirios. Como remarcaron Vilaça (2000) para el caso wari’ de la Amazonía meridional y Villar (2007) para el caso chané en el norte argentino, es posible sostener que la relación de algunos grupos chaqueños con los misioneros y la incorporación de objetos y rituales específicos se enmarcaron en una visión chamánica de la abducción de la alteridad compartida por otros grupos de tierras bajas. Retomar la dinámica de incorporación de estos elementos, es decir su apropiación ritualizada, implica mediante un *perspectivismo material* (Gamboa, 2008: 83) prestar atención no a potenciales formas de disolución de las pautas identitarias del grupo, sino a los procesos de transformación mediante los cuales los indígenas pudieron hacer uso de un ropaje ritual que, a la

vez que permitía un efecto de domesticación sobre los blancos, se encontraba inserto en formas complejas de metamorfosis cultural.⁵

Los testigos

El 9 de julio de 1639 el capitán Fabián Morillo se dispuso a ejecutar el interrogatorio sobre el martirio de estos religiosos. El documento perseguía varios fines: por un lado, establecer el lugar de las muertes y los ejecutores de las mismas, el número de naciones con que se habían encontrado y las labores desarrolladas entre estos en procura de su conversión. Por el otro, la obtención de datos precisos sobre la forma del martirio, el destino de los cuerpos y la posible existencia de milagros y devociones a los restos óseos. Este último, el más importante sin duda, perseguía un objetivo aún mayor: activar un inminente proceso de canonización.⁶ Hacia la misma fecha, la Compañía de Jesús había perdido en la región del Caaró e Yjhuí a los misioneros Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, cuyos procesos diocesanos de beatificación y canonización habían comenzado en 1629 (Blanco, 1937). Sin noticias de ningún tipo hasta el año 1657, la Congregación Provincial había solicitado se impetrasen las letras remisoriales para el proceso apostólico, pedido en que se incluían, además de los tres mártires mencionados, a Cristobal de Mendoza, Gaspar Osorio y Antonio Ripario (Bruno, 1967).⁷

En la promoción de la fama de santidad de los misioneros, el obispo del Tucumán fue uno de los impulsores centrales. Era justamente función de los obispos proporcionar la información necesaria sobre la vida y muerte de los candidatos a la santidad por medio de interrogatorios que deberían llegar a la Sagrada Congregación de Ritos en Roma (Rubial García, 2001). Al mismo tiempo que se activaban los resortes que darían inicio a la causa de canonización, desde los pulpitos de las iglesias se difundían panegíricos sobre la vida y muerte de los religiosos. Sabemos de la existencia de al menos tres piezas escri-

⁵ El concepto de metamorfosis, aplicado a los grupos indígenas de tierras bajas amazónicas, a diferencia del concepto más simple de transformación, remite a un proceso irreversible y continuo, un proceso ambiguo y heterogéneo que representa la capacidad de convertirse en otro (de hombre a animal o viceversa) en un contexto signado por transformaciones múltiples y continuas (Prinz, 2004).

⁶ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, AGN, f. 41v.

⁷ Cristóbal de Mendoza fue un jesuita santacruceño muerto en 1635 en la zona de Caaigná, próxima a las reducciones de Jesús María y Tape.

tas sobre Osorio, Ripario y Alarcón, una a cargo de fray Gerónimo de Delgadillo, quien predicó en la matriz de Santiago del Estero con presencia del obispo, y otras dos que fueron comentadas para la feligresía desde el colegio jesuita de Salta y la iglesia de los franciscanos.⁸

La importancia del interrogatorio debió haber trascendido rápidamente el fin burocrático mediante el cual se pretendía iniciar la causa de postulación y documentar la presencia jesuítica en una región aún no controlada, y para 1649 es posible observar cierta “fama de santidad” en los registros del cabildo de Salta. Así, en el contexto de una discusión sobre los conflictos fronterizos del Chaco y Valle Calchaquí, se registraba que algunos indios habían visto “subir sus almas [de los padres] al cielo gloriosas, como consta de sus declaraciones” (Vergara, 1965: 121). Esta mención del informe por parte del Cabildo es indicativa de cierto grado de circulación de la información recabada. En efecto, el pedido ordenaba recopilar los datos pertinentes en cada uno de los distritos en los que “entrarse y ocurriesen las noticias”. Luego de examinar las noticias obtenidas, los responsables de la misma deberían enviar la carta de información a los distritos donde “cae la cosa más cercana y más notoria de ella”, para remitir finalmente las letras al provisor y vicario general de la orden.⁹

Los primeros testimonios registrados en la Información corresponden a indios pelichocos y labradillos de la frontera salto-jujeña.¹⁰ Casi desconocidos en la historiografía regional, para Sánchez y Sica se trataría de parcialidades chaqueñas que adoptaron el nombre de su lugar de residencia. Reducidos a mediados del siglo XVII, conformaron algunas de las “reducciones” que estuvieron bajo administración de particulares y se asentaron en las haciendas de los españoles que habían participado en las entradas de captura (Sánchez y Sica, 1997: 62). Sin presencia de religiosos, una de las primeras en instalarse fue la de pelichocos y labradillos en las tierras del Capitán Francisco Arias en el Río Blanco. Desde su lugar de asiento, mantuvieron un fluido contacto con indígenas de su misma parcialidad y de otros grupos, favorecidos por las prácticas de subsistencia fuera

⁸ *Relación breve de la muerte del P. Gaspar Osorio y su compañero el P. Antonio Ripario a la entrada de la misión del Chaco a mediados de marzo del año 1639*, Parq. 11. *Paraquar Hist.* Tomo I (1600-1695), f. 161v., Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma. Agradezco a Soledad Justo haber puesto a mi disposición el referido documento.

⁹ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 41r., AGN.

¹⁰ Los primeros aparecen en las fuentes casi indistintamente como “pelichocos”, “peluchocos”, “pelochochos” o “Perichocos”. Un documento de 1774-1778 designa a “Pelichoque” como el lugar donde antiguamente habían sido “poblados” los indios pelichocos (Sánchez y Sica, 1997: 77)

de la reducción permitidas por los españoles. Protagonistas de un alzamiento en 1644 en donde murieron varios españoles e indios amigos en el Valle de Palpalá, hacia fines del XVII este grupo parece desaparecer o mutar en otros grupos del mapa etnográfico de la región (Sánchez y Sica, 1997: 77).¹¹

De las primeras averiguaciones sobrevivieron tres testimonios, el primero perteneciente a un tal Pedro Inobeile, de unos 18 o 20 años, cuyo hermano había acompañado como guía a los padres en la entrada al territorio chaqueño desde la junta de los ríos Perico y Siancas. El segundo informante sería Lorenzo, un muchacho de 13 o 14 años natural de Santiago del Estero y perteneciente a la encomienda “del heredero de Gerónimo Camargo”. Al parecer, luego de haber servido a los padres en la entrada, desde la muerte de los mismos había permanecido entre los palomos y labradillos. Todo lo que testificó, sostuvo, lo había visto tras escapar de los “bellacos” chiriguanás.¹² El tercer testimonio corresponde a Alonso Cucheá, de 33 años, que dijo a los intérpretes “ser natural labradillo de la nación de los Palomos”.¹³ Este, al igual que Lorenzo, justificó lo dicho por haberlo visto personalmente.¹⁴

En 1640 el capellán Cosme de Rivera Cortés llevó a cabo nuevas averiguaciones. El 29 de abril se presentó a declarar en Salta un indio nombrado Francisco Guchi, de la encomienda del mencionado Cabello. De él sabemos que tenía más o menos 50 años y que no había formado parte de la escolta o guía de los padres, y todo lo referido lo decía por lo que había escuchado de boca de otros indios, uno

¹¹ En 1735 se efectuó un interrogatorio tras una denuncia por maltratos de una india mocoví hacia sus amos. Entre las preguntas, se averiguó “si saben que en la antigüedad las naciones de los indios que llaman pelichocos, lules y otras se redujeron y situaron en reducciones, donde estuvieron doctrinados, y que habiéndolos encomendado y sujetándolos sus encomenderos a servidumbre, hostigados del rigor, se alzaron desamparando sus doctrinas, y se volvieron a su infidelidad, y tomaron las armas contra los españoles, moviendo a las demás naciones que no habían experimentado el rigor y el maltratamiento”. Uno de los testigos, Juan de Herrera, respondió que “sabe que es verdad; por haberlo así oído a los antiguos, quienes sin duda alguna afirmaban que se redujeron los indios tobas, y se pusieron en reducción en un paraje llamado Perichocos, que está en la jurisdicción de esta Ciudad de Salta, el Río debajo de Ciancas” (Cabrera, 1910: 23).

¹² *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 55v., AGN.

¹³ Los indios palomos resultan de los más huidizos en la documentación. Para Cabrera se trata de parcialidades posiblemente tobas que por algún rasgo distintivo eran llamados con ese nombre y que aparecen desde el siglo XVII junto a estos y los mocovíes (Cabrera, 1910: 24). En su testimonio, Pedro Inobeile sostuvo que los labradillos y palomos “serán hasta treinta poco más, o menos, y estos están juntos y retirados, como doce o catorce leguas de esta Ciudad que es donde se juntan los Ríos de Perico y Siancas”. *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 55r., AGN.

¹⁴ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 56r., AGN.

llamado Gonsalo [sic] y otro conocido como Pedro, “muchacho” de la misma encomienda de Cabello, y por los relatos de algunos indios palomos “infieles”.¹⁵ El 1 de mayo compareció, por ser nombrado por Francisco, un muchacho llamado Pedro Inchiri, también pelichoco de la misma encomienda. A diferencia del primer interrogado, este sí había servido a los padres en el camino desde Jujuy a los valles del Chaco y lo declarado, decía, correspondía a lo que había visto tras ocultarse para no ser atrapado por los chiriguano que mataron a los religiosos.¹⁶

Estos testigos debieron, en el transcurso del interrogatorio, contestar puntualmente en torno al conocimiento que tenían de los misioneros, qué sabían de la labor de los mismos entre los indios ocloyas encomendados a don Juan Ochoa de Zárate, uno de los vecinos más poderosos de la región, entre los que habían misionado con anterioridad, qué trato habían tenido con los indios infieles encontrados en el Chaco, qué clase de indios eran estos y qué cantidad. Las últimas preguntas del pedido de información apuntaban al modo de la muerte, el destino que tuvieron los cuerpos difuntos y a la existencia de posibles milagros y hechos sobrenaturales.

Claramente direccionadas a cubrir las exigencias de los procesos de canonicación, las respuestas que estos informantes fueron arrojando y que llegaron a nosotros solo a través del tamiz de los intérpretes y de los redactores del auto, nos permiten sin embargo conocer mucho más de lo que las autoridades coloniales pretendían. El “castigo y demostración de los agresores”, la “demostración en los cuerpos” y la posible “veneración”, son figuras con una carga de significación tal que nos permiten reparar en formas de apropiación de algunos códigos que el espacio misional fue planteando paulatinamente como negociables.

Las entradas al Chaco, además de un dispositivo de defensa y punición, conformaron un mecanismo de acceso a mercedes de tierras, encomiendas, mano de obra cautiva y prestigio social a lo largo del periodo colonial. Hacia el periodo que nos interesa, las ciudades de Salta y Jujuy no eran más que pequeñas poblaciones con un pronunciado cuadro de pobreza (Larrouy, 1923: 135). No obstante ello, ambas ciudades intentaron paliar parte de su marginación como ciudades periféricas del dominio español a partir de la obtención de recursos productivos y fuerza de trabajo extraídos directamente del espacio fronterizo.

A espaldas de Humahuaca, el sistema de valles desde Palpalá a los umbrales del Chaco conformaba un ir y venir de sujetos de diferentes grupos y un inter-

¹⁵ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 42v., AGN.

¹⁶ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 46v., AGN.

cambio fluido de bienes materiales¹⁷. La presencia de los chiriguanos en esta zona, aunque no bien documentada, es posible de rastrear desde el siglo XVI y fue común a lo largo del siglo XVII, tanto en incursiones esporádicas como en contingentes movilizadas para asistir a los grupos españoles que ingresaban desde las ciudades del Tucumán y Tarija en contra de los grupos mocovíes y mataguayos.¹⁸ Autodenominados *ava*, su asentamiento en la región del Chaco charqueño data del siglo XVI, tras un proceso migratorio desde el Paraguay de grupos amazónicos tupí-guaraní hacia el piedemonte surandino (en busca de metales preciosos y de la tierra de los candires¹⁹), los que fusionados con los chané (rama mojo baure de la cultura arawak) dieron origen a lo que se conoce como chiriguanos en las fuentes coloniales.

A más de los esporádicos ataques a los puestos fronterizos, estos mantuvieron durante el periodo colonial marcadas rispideces interétnicas y no dudaron, en determinadas coyunturas, en acompañar a los españoles en contra de otros grupos o acercarse a los misioneros en busca de protección. Pese al pronunciado grado de conflictividad, los trabajos de Saignes (1990; 2007) y más recientemente Revilla Orías (2013), han demostrado la alta circularidad de personas y bienes entre chiriguanos e hispano-criollos,²⁰ conformando una

¹⁷ Gaspar Osorio escribía en 1628 que “la cantidad de gente que se dice es cierta; y acá vienen y van caciques. Porque hay muchas naciones circunvecinas que hablan diferentes lenguas, y solo de una que voy aprendiendo, me dicen hay más de cincuenta mil; y de lengua mataguay, corren en opinión de treinta mil” (Lozano, [1733] 1941).

¹⁸ Un documento de 1535 indica que Diego de Almagro mandó “fuese gente de a caballo a hacer la guerra y castigo a ciertos indios chiriguanaes que estaban hechos fuertes en el pueblo de Jujuy”. *Información de méritos y servicios de Diego de Encinas*. Patronato 101, R 16, im. 9, Archivo General de Indias (AGI) (Zanolli, 2013: 134). Sobre la participación de Diego de Porcel de Pineda y su guardia de chiriguanos en las entradas al Chaco, cf. *Real cédula sobre las ciudades del Tucumán y los indios del Chaco, 1681*. Sala VII, Documentos de Biblioteca Nacional, Leg. 218, AGN.

¹⁹ Sobre la tierra de los candires y el mito del Kandire, cf. el trabajo de Combès, quien sugiere que el mito del Kandire podría tratarse más de una tradición inventada a partir de los estudios histórico-antropológicos que de una asimilación a una “tierra sin mal” aplicable a creencias generalizables a todos los chiriguanos (tanto itatín -hoy guarayos- como los de la Cordillera chiriguana). De este modo, la compulsión documental indica que existen referencias coloniales tempranas a un pueblo llamado “los candires”, a los que podría identificarse con los incas. Otras referencias identifican un Candire asimilado al Paytiti y a un dios Candire de los chiriguanaes. La vinculación entre Kandire y “Tierra sin mal”, de ser posible, tal vez solo sea aplicable a los chiriguano itatín, pero siempre como un “invento de la tradición” (Combès, 2006: 137-162).

²⁰ Cf. al respecto el análisis de Saignes (1990) sobre los clanes Mosquera y Porcel de Pineda. Los casos analizados por Revilla Orías (2013), en particular el afincamiento de personajes como Diego de León o el jesuita Cristóbal de Mendiola en tierras chiriguanas y la adopción

especie de espacio medio o lo que White definió como *middleground* (1991), es decir un lugar en donde los diversos sujetos ajustaron sus diferencias a través de un proceso innovador en el que se produjeron negociaciones y reconfiguraciones culturales.²¹ La región configura así un complejo fronterizo en donde la circulación e intercambios entre diferentes grupos fue una de las características principales, un espacio-tiempo de intermediación construido a partir de denominaciones, delimitaciones y negociaciones que fueron esbozándose a la par de procesos complejos de interdigitación entre diferentes grupos y sujetos (Martínez, 1999; Boccara, 2005).

Introducción y apropiación de elementos alógenos

En este contexto, la cuota de violencia del sistema colonial se hizo sentir en las formas que adquirió en suelo chaqueño la guerra y el despliegue ritual como una forma de consagración de la presencia católica en un nuevo espacio y de la obediencia a la corona española aún en los límites más periféricos del imperio. Nos encontramos así frente a procesos de territorialización espacial en donde las prácticas de sacralización estuvieron encaminadas a la transformación radical del espacio “salvaje” y al sometimiento efectivo de los indígenas de la reducción. En ese sometimiento es posible reconocer modalidades diferentes y a veces imbricadas, como la violencia cruenta, la persuasión y la acomodación cultural.²²

Santamaría (1994) y Wilde (2009) caracterizaron los métodos misionales desplegados en tierras bajas a partir de tres modalidades: la “persuasión coercitiva”, el “modelo imitable” y la “evangelización indirecta”. Estrategias que remitían en primer lugar a los intentos de acercamiento a los indígenas a través de

de ropas, costumbres nativas y procreación de descendencia entre los indios, reviste particular importancia en la configuración de estos “espacios intermedios”.

²¹ Guillermo Wilde (2008; 2009) ha retomado recientemente el concepto de *middleground* para referirse a la recomposición de identidades que dieron lugar a verdaderas culturas misionales entre los jesuitas y guaraníes.

²² Esta “adaptación cultural” no estaba exenta de conflictos, tanto en los espacios en que se practicaba como en los debates teológicos de la época, lo que los jesuitas sortearon en gran medida argumentando que muchas de las prácticas nativas que debieron asimilar para concretar el diálogo dentro de las misiones consistían en tradiciones inofensivas para el dogma (Zupanov, 2011; Wilde, 2012). Del mismo modo, la perspectiva de lo que correspondía abducir como prácticas tradicionales inocuas –y en todo caso funcional a las tareas de evangelización– tampoco estuvo exenta de cambios y así como algunas podían ser incentivadas dada su funcionalidad para la conversión, con el tiempo las mismas podían pasar a ser redefinidas como prácticas peligrosas e “idolátricas” (Estensoro, 2011).

un sistema que alternaba los obsequios y las presiones mediante el accionar del ejército; segundo “el ejemplo de la buena vida, o la predicación en convivencia esporádica con indios de economía horticultora”; y tercero, la mediación de indios ladinos que socorrieran a los padres en la prédica y asistencia de los sacramentos. Este método misional versátil, que podía hacer uso de diversas modalidades, tuvo también su espacio de acción en las entradas efectuadas Chaco adentro, resultando en algunos casos un fracaso rotundo para la empresa misional. Como fuere, estas entradas significaron la introducción de un nutrido número de objetos materiales occidentales (altares portátiles, cálices, cruces, imágenes de vírgenes, cristos y santos, vestiduras religiosas, herramientas, utensilios y ganado) y la incorporación de nuevos saberes en torno a ellos.

Muchos de estos objetos cumplían roles específicos en las celebraciones rituales cristianas desarrolladas por los padres. Entre ellas, la misa representó el rito de recordación y actualización por excelencia del sacrificio de Cristo, desplegando un sistema de símbolos y performances rituales en las que intervenían, además de las palabras y la oración, ciertos movimientos y gestos que podían ser reactualizados de acuerdo a las tradiciones locales. Una actitud de apropiación de los ritos cristianos adoptó desde los momentos de más temprana evangelización en el Chaco un carácter constante y ambiguo. En este marco, Lozano transcribe un episodio de la entrada de Osorio entre los tobas, antes de su encuentro con los chiriguano, en donde el misionero relata en una carta su hallazgo de algunas indias, “en hábito de doncellas”, que voluntariamente habían levantado una cruz esperando al misionero. Parece, escribió, “tienen alguna devoción que el autor de la naturaleza debió de infundirles a la santa cruz, aunque ignoraban sus sagrados misterios; porque la nombran en su lengua con nombre particular; y las redes que tejen, de que se visten, las labran con cruces” (Lozano, [1733] 1941: 167).

La problemática de la implementación, los usos iconográficos de la cruz y los modos en que los indígenas de las incipientes misiones pudieron asimilarla, apropiarla o resistirla merece un análisis más detenido,²³ pero resulta funcional por el momento para remarcar la necesidad de una explicación de estos intercambios simbólicos en términos de especificidades étnicas situacionales. En este sentido, Viveiros de Castro sugiere que podemos hablar de dos modos disímiles de comprender las relaciones con el otro: por un lado, nuestra tradi-

²³ Para un análisis de las cruces catequísticas remitimos a Millones y Tomoeda (2010). Una mirada tradicional, centrada en el caso de la Cruz de Matará, en Gramajo de Martínez Moreno y Martínez Moreno (2008).

ción occidental apegada a una visión del otro como negación de la mismidad y por el otro tradiciones indígenas cuyo principio de relación con los otros se fundamenta en un entramado de lo social que convierte la diferencia en asimilación e identificación mediante un proceso de “abducción de la agentividad” sistemático y deliberado (2010: 41).

En las relaciones españoles-chiriguano, encontramos diversos registros que hacen referencia a esta clase de incorporaciones, como el del padre Samaniego, quien escribía en 1596 que los chiriguano “se hicieron muy ceremoniáticos y monas en imitar a los cristianos” e “hicieron ellos un papa y cardenales y bendecían cuentas”. Unos años antes, ante un conflicto con los vecinos de Tomina, el líder chiriguano Candio proclamaba “que no tenía miedo a los españoles ni de la vieja [sic] que los manda a ellos y que también son hombres como ellos [...] y que ellos se han de vestir [sus] vestidos y han de ser españoles” (Saignes, 2007: 14).

En las testificaciones de 1639-1640, Lorenzo Cucheá había declarado que, oculto para no ser atacado, había observado como los chiriguano habían degollado al padre Antonio Ripario “y le quitaron la cabeza y llevaron y desnudáronles sus vestiduras...”. Más adelante el registro se tornaba más detallado: “acabadolos de matar, los degollaron, sacando los cuerpos y desollándolos se los llevaron solo los pellejos, quedando las cabezas allí y después en sus triunfos y algazaras [...] los dichos indios se pusieron la alba y casulla.”²⁴ Pedro Inobeile, por su parte, sostuvo que “después de ver muerto a los dichos padres en la algazara y huelga vio que los dichos indios se pusieron las vestiduras, con que decían misa, que era tafetán y con esto los dichos indios llevando el despojo se fueron al Valle río abajo.”²⁵ Al recordar el destino del estudiante Sebastián Alarcón, enviado por los padres en busca de avío, afirmó “que públicamente se dijo entre su nación habían comido el dicho cuerpo, asándolo con zapallos, y que los cuerpos de los dichos padres no los querían comer, porque decían estaban muy flacos, y no era buena carne”²⁶

Datos muy similares a estos, para el espacio de la media luna entre Santa Cruz, Tomina y Tarija, fueron analizados por Susnik en los años '60 como indicadores de una defensa esencialista de los “ideales chiriguano” (Susnik, 1968). Para Saignes, la apropiación de objetos occidentales en contextos rituales conlleva a la problemática aún más compleja de las formas de mimesis entre indígenas e

²⁴ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 55v., AGN.

²⁵ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 55r., AGN.

²⁶ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 55r., AGN.

hispano-criollos en un contexto alternado de colaboraciones y resistencias, negociación y conflicto (Saignes, 1990: 51-52). Resulta lícito afirmar en todo caso que se trata de movimientos constantes durante los siglos XVII y XVIII en los que se alternaban instancias de fusión-asimilación y de rechazo-separación (Estensoro, 2001) capaces de generar performances rituales novedosas cuyo poder parece radicar más en el proceso de interacción mediante el cual se incorporaban y recreaban los objetos católicos que en los objetos como tales (Gell, 2005). Por otro lado, como remarcó Howard, estas formas de incorporación de objetos de uso litúrgico pueden ser entendidas como estrategias de aprehensión, domesticación y exploración de la potencia socio-simbólica de los jesuitas puesta en función de la reproducción socio-cultural (2002: 26).²⁷ Veamos esto con mayor detenimiento.

De jesuita a *ama-ya* y de cáliz a *tupicho*

El 25 de abril de 1640, a la primera pregunta formulada en el interrogatorio, Francisco sostuvo que no conocía a los padres “más de que tuvo noticia de ellos”, pero que dos indios palomos infieles del lugar le habían contado cómo después de muertos los dos religiosos podían ser vistos todos los días “como vivos vestidos como cuando dicen misa resplandecientes”.²⁸ Más adelante, declaró que una partida de diez chiriguano había concurrido al lugar para ver el suceso, y que “con mucho espanto de la vista deteniéndose donde estaban los demás indios se habían muerto”.²⁹ En relación a la pregunta de “si saben que después de haber sucedido lo sobredicho haya hecho Dios algún castigo y demostración de los agresores”, sostuvo que:

“le dijeron los dichos dos indios cómo los indios que así habían muerto a los dichos padres dentro de algún tiempo se habían muerto también; y que un indio que había bebido en el cáliz con que los padres decían misa abriéndose desde la cabeza hasta la camisa reventó y murió y así

²⁷ Sostiene Howard que los objetos pueden ser desvinculados de quienes los producen, ingresando en circuitos de circulación independientes para insertarse en nuevos contextos y mutar en formas complejas de significación. “Depois de metamorfosear e domesticar devidamente os bens de troca, os povos indígenas redirecionam-nos e captam suas propriedades para satisfazer a seus próprios fins, numa tentativa de apropriação e pacificação dos poderes do branco. Tais processos implicam a desconstrução do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena” (Howard, 2002: 29).

²⁸ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 44r., AGN.

²⁹ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 44r., AGN.

de miedo de esto no han querido más beber en el dicho cáliz y que el cacique lo tiene guardado”.³⁰



Imagen 1: Grabado representando la muerte de los padres Gaspar Osorio y Antonio Ripario. Autoría de Melchior Küsell (Tanner: 1675).

Por un lado, entonces, las declaraciones presentan formas de apropiación de objetos simbólicos que implicaron prácticas selectivas que fueron más allá del lucro material y que nos interpelan sobre la necesidad de buscar indicios de los significados que estos pudieron adquirir en las tradiciones nativas y cómo es-

³⁰ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f.44r., AGN.

tas se fueron reactualizando en la dinámica del contacto. Dos elementos cobran particular importancia, la apropiación de vestiduras sagradas y el cáliz utilizado para officiar la misa. Este último parece revestir una presencia destacada en este y otros episodios, pero incorporado ahora en asociación con la significación de las prácticas libatorias. Casi 90 años más tarde encontraremos otro indicio: en el ataque a las iglesias de Sauces y Las Salinas, en la frontera tarijeña, algunos chiriguano habían cavado un pozo y “pusieron un cántaro y sobre él un cáliz, un espejo y otras cosas [...] y sobre todo esto, otro cántaro vacío y que lo enterraron todo diciendo eso para que se fueran las viruelas, y de las albas vestían a sus mujeres y a sus hijos, y las casullas se las ponían ellos” (Saignes, 1990: 51). Las nuevas relaciones entabladas en estos espacios permitían que un objeto sacramental tan importante para el culto cristiano, por su rol en la institucionalización de la eucaristía, se tornase significativo dentro de formas de relación con la alteridad. Recordemos que en el contexto fronterizo, la guerra fue el modo predilecto de incorporar a nuevos sujetos, ya por la vía antropofágica, ya por la vía de la naturalización y las alianzas matrimoniales (Saignes, 2007: 72). En este punto, el análisis efectuado por Wilde sobre los líderes y chamanes guaraníes resulta sugerente, en la medida en que la incorporación de objetos “quizá deba interpretarse en términos de una búsqueda pragmática de recursos técnicos y resultados eficaces incorporados a la palestra por la legitimidad y el poder” (Wilde, 2009: 114).

Las libaciones y la práctica del convite, tan combatidas por los misioneros, remitían entre los chiriguano a pautas de cohesión del potencial energético y simbólico del grupo, permitiendo un ajuste de las relaciones interpersonales y una reafirmación de las intergrupales (Susnik, 1968: 10; Saignes, 1990: 28). Durante el siglo XVII los convites de victoria se convirtieron en un mecanismo de preeminencia social: mientras se podía trocar o conservar los enemigos indios, mestizos y criollos como sirvientes, las cabezas de los capitanes españoles significaban la adquisición de mayor status (Susnik, 1968: 19), como también lo significaba la de un religioso muerto. En una fecha temprana como 1574, Polo de Ondegardo sostenía que “su principal riqueza y sus tratos internos que tienen por hacienda y gran rescate entre ellos –son– las cabezas de los que han muerto en la guerra y estas tienen en sus casas y sepulcros y *son vasos preciosos*” (Saignes, 1990: 26). Ahora bien, si el prestigio de matar un capitán podía radicar en su calidad de guerrero, en donde intervenían rituales como la adopción del nombre del enemigo muerto, ¿en qué radicaba la importancia de matar un misionero? ¿Cuál era el estatus de estos jesuitas para los chiriguano?

El uso de las vestiduras y la aparición de los fantasmas de los padres en el monte arrojan algunas pistas. Este fue un recurso hagiográfico utilizado por los jesuitas en la promoción de la santidad de Osorio y Ripario,³¹ pero subyacían a las declaraciones de los indígenas interrogados nociones nativas en torno al poder de los chamanes, el *aña* de los difuntos³² y la energía vital de los sujetos y objetos, así como al significado que adquirirían las “ropas” en el proceso de metamorfosis chamánica (Prinz, 2004). La adopción de las ropas del otro no era un acto inocente e implicaba una acción creativa capaz de abrir un espacio intersticial en donde las fronteras se desdibujaban y el otro se tornaba un vehículo dotado de poder y subjetividad (Prinz, 2004: 284, 295). Las vestimentas de los misioneros, la piel retirada del cuerpo luego de la muerte e incluso algunos de los objetos apropiados por los indígenas no deben ser considerados objetos sino sujetos cargados de agenciatividad, o como lo viene proponiendo una extensa bibliografía, en todo caso, “objetos-persona” (Fausto, 2005; Viveiros de Castro, 2010; Wilde, 2011).

Los jesuitas fueron considerados por los chiriguanos como chamanes propiciadores de la lluvia, pero también agoreros provocadores de la muerte con los que los chamanes nativos se disputaron el monopolio del saber religioso. De ahí que debían ser neutralizados. Como señaló Saignes, los chamanes chiriguanos, que detentaban también la condición de líderes en determinados momentos, competían directamente con los “hechiceros de traje negro”, de los que no obstante podían retomar algunos elementos de su prédica (Saignes, 1990: 93).³³ Susnik estableció para el caso chiriguano cuatro categorías de chamanes: los *ama-iyá*: “dueños de la lluvia”, quienes eran los más respetados por los ava;

³¹ *Relación breve...*, Parq. 11. Paraquar Hist. Tomo I (1600-1695), fs. 260-261v., ARSI. Cf. Niernberg, 1647; Del Techo, [1673] 1897; Lozano, [1733] 1941.

³² Es difícil obtener datos precisos para el siglo XVII temprano, pero los trabajos de campo de Bossert señalan que actualmente entre chiriguanos y chané el alma de los muertos es indicada genéricamente como *aña*, aunque existe una diferenciación entre *ecove* y *cherecove*, como principio vital siempre atrapado en el cuerpo y el *chea*, imagen carente de carne, como “sombra”, que puede salir del cuerpo. Cuando un hombre muere, ambas almas salen por la boca, pero el *ecove* se dirige al cielo y el *chea* al *iwoca*, ubicado en el monte o el cerro. Si bien no se puede establecer una correspondencia directa entre *aña* y *chea*, la primera es, por excelencia, el alma de los muertos. Es importante señalar que el *ecove* no es privativo de los hombres, ya que también lo poseen los animales, el río, las plantas y los objetos (Bossert, 2000).

³³ Saignes menciona al chamán Baitapiquien aseguraba en 1636 haberse trasladado por los aires desde España hasta el Ingre. Otro chamán conocido como “Perucho de Santa María” sostenía en 1691 que la Virgen María se encontraba en una cueva servida por un negro (Saignes, 1990: 93).

los *poro aboujá*, agoreros; los *pañera*, curanderos y los *purumotimbôha*, descubridores de los maleficios (Susnik, 1968: 76). El paso de ama-iyá a pañera era corto, ambivalencia que predominó con los jesuitas, acusados al mismo tiempo de provocar terremotos y escasear las cosechas de maíz. Saignes, por su parte, recuerda el uso del término *Karai* para referirse a los misioneros, al que también refieren Castelnau-L'Estoile y Pompa para los tupinambá, estableciendo cierta similitud con aquellos sujetos que aparecían en circunstancias especiales, conocedores de la fecha del fin del mundo y el camino de la salvación (Saignes, 2007: 81; Castelnau-L'Estoile, 2011: 243; Pompa, 2011: 91).³⁴

En nuestro caso, Pedro Inobeile declaró que “los dicho padres hablaban con los dichos indios [chiriguano], diciéndoles *ellos estaban en lugar de Dios* y que oyesen la palabra de Dios”.³⁵ Los padres poseían en efecto algunos atributos asimilables a la persona de los chamanes: la capacidad de manipular el *tupicho*,³⁶ un aislamiento sexual que los colocaba en una posición diferencial a la de los otros sujetos,³⁷ la capacidad de mutar en formas complejas de existencia como “fantasmas”, la capacidad de prédica a grupos amplios y un mensaje sobre la vida después de la muerte (Wilde, 2009: 117; Pompa: 2011: 91). La incorporación de las vestiduras y de ciertos objetos remiten de este modo a los análisis propuestos por Prinz y Fausto sobre la apropiación que los chamanes de tierras bajas efectúan sobre las “ropas” de determinados sujetos a efectos de transformarse en otra entidad y adoptar la perspectiva del otro (Prinz, 2004; Fausto, 2005). El chamanismo amerindio, dice Viveiros de Castro, es la “habilidad que poseen algunos individuos para atravesar las

³⁴ Para Wilde los jesuitas no fueron simples sustitutos de los chamanes, existiendo un reconocimiento de una característica distintiva de la persona jesuítica según las nominaciones establecidas para marcar las distinciones de jerarquía en lengua guaraní (2009: 117). La voz *Karai* remite al “nombre dado por los blancos. También calificativo de deidades y héroes culturales entre los guaraní paraguayos, y nombre en Paraguay y Brasil de los grandes chamanes y de los profetas que encabezaban los movimientos proféticos (Saignes, 2007: 319).

³⁵ *Información...*, Sala IX, 26-4-3, f. 54 v., AGN.

³⁶ *Tupicho* refiere entre los chiriguano al instrumento mágico-religioso a modo de amuleto utilizado con funciones concretas por parte de los chamanes, como la propiciación de la lluvia o para deshacer maleficios (Susnik, 1968: 74-75).

³⁷ Hacia 1628, indígenas tobas ofrecen a Osorio una de las mujeres principales, ante lo cual el misionero “les agradeció la buena voluntad que le mostraban, y les declaró cómo era varón del Altísimo, a quien no era lícito llegar a mujer [...] de cuya respuesta quedaron asombrados, como de cosa nueva y nunca oída. *Cobráronle desde entonces mayor respeto, y le miraban, como a cosa más que humana*” (Lozano, [1733] 1941: 169).

barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre estas y los humanos” (Viveiros de Castro, 2010: 40). Debemos preguntarnos si la metamorfosis a la que los chamanes sudamericanos acceden al adoptar la ropa del jaguar, por ejemplo, puede ser aplicable a esta clase de apropiaciones.

Para Philippe Descola, los sistemas cosmológicos de grupos amazónicos como los achuar de Ecuador o los makuna de Colombia, aunque también de otros como los cree del bosque boreal de Canadá, no pueden ser estudiados a partir del dualismo naturaleza/cultura. “Lo que nosotros llamamos naturaleza es, para ellos, parte integrante de un continuum en el que humanos y no humanos se integran en un mismo universo relacional”. Para los achuar, por ejemplo, la diferencia entre hombres, plantas y animales serían de grado y no de naturaleza, ya que la mayoría de las plantas y animales poseen un wakan (alma) similar a la de los seres humanos. La presencia de wakan les confiere a humanos y no humanos conciencia reflexiva e intencionalidad y la posibilidad de sentir emoción y entablar comunicación con sus iguales y miembros de otras especies (Descola, 1998: 221). Esta forma de relacionarse con el mundo parece estar presente en la adopción de las vestimentas y el trato efectuado sobre los cuerpos de los misioneros. Como sostiene Fausto para los guaraníes, “esos objetos y hábitos eran como las máscaras utilizadas en los rituales indígenas para tornar presente un espíritu o como las pieles de jaguar con que los chamanes se travestían en sueños para hacerse felinos” (Fausto, 2005: 394).

El acto de antropofagia en los grupos indígenas amazónicos implicaba ingerir un cuerpo, un valor posicional, asimilándose de la víctima los signos de su alteridad, una transformación que permitía la apropiación de las capacidades del otro y la adopción de su punto de vista (Fausto, 2005: 394; Viveiros de Castro, 2010: 144). La ingestión del cuerpo de Sebastián Alarcón y los cortes de cabeza de Osorio y Ripario y su despellejamiento y posterior uso de las vestiduras pudieron funcionar entonces como un mecanismo de incorporación de los poderes del *ama-iyá* o *Karai* y una forma de redefinir las relaciones con ese otro incorporando su propia perspectiva. El mismo hecho de no ingerir la carne de los cuerpos de los padres indicaría el reconocimiento de supoder como chamanes. El “aña que devora” retornando en forma de jaguar o de zorro negro en las tradiciones chiriguanas y chané podía provocar la muerte a sus ejecutores. Sostiene Fausto que la causa de que la apropiación del imaginario y del poder de los jesuitas por parte de los guaraníes rara vez haya implica-

do una antropofagia literal se debe justamente a que al ser considerados como chamanes, los cuerpos debían ser destruidos, despedazados o quemados para evitar posibles formas de venganza chamánica y para negarles la inmortalidad, uno de los elementos centrales en disputa entre chamanes y jesuitas (Fausto, 2005: 395). Posiblemente, la intromisión de algunos de los testigos junto a los palomos que dispusieron la improvisación de un entierro para los cuerpos haya interferido en la posibilidad de eliminación completa de los padres y permita en cierta medida explicar el significado de las almas aparecidas en el monte.

Conclusión

El espacio en el que se produce el martirio de los padres Ripario y Osorio constituye una trama de interdigitación entre diversos grupos que se expresa en un ir y venir de sujetos e información. El informe analizado recoge la voz de indígenas pelichocos y labradillos que dicen, en presencia de las autoridades, civiles y eclesiásticas, haber escuchado, de indígenas palomos, ciertas afirmaciones sobre los indígenas chiriguano. Si ello presenta un límite muy claro a la posibilidad de reconocer ciertas voces en las mediaciones, abre al mismo tiempo posibilidades para el estudio de las formas en que los grupos indígenas incorporaban elementos alógenos hacia su interior en contextos de enfrentamiento y negociación y un puntapié inicial para acercarnos a la percepción de algunos grupos sobre los jesuitas.

Es evidente que nos encontramos con un uso complejo de los objetos occidentales y una percepción en torno al poder de los misioneros cuyo estudio debe ser profundizado. Las relaciones entabladas con las materialidades puestas en juego en la dinámica de la conversión cobran mayor visibilidad en momentos de epidemias, como en los registros levantados por Saignes o ante conflictos interétnicos con otros grupos como en nuestro caso, permitiéndonos complejizar la problemática de las cosmologías de contacto y realizar un desplazamiento de intereses desde la labor proyectada por los jesuitas sobre los grupos indígenas a las prácticas rituales que esos indígenas llevaron a cabo en el contexto del encuentro (Albert, 2002).

Al avanzar el siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII, la historia del martirio de los padres encontrará un punto de cristalización tal que ya nada quedará del rastro de esa génesis de santidad mixturada entre lo indígena y lo occidental. Inteligentemente los hagiógrafos de la Compañía sabrán cómo res-

catar ciertos elementos de estas testificaciones e invisibilizar otros que pudieran resultar sospechosos. La versión que llegaría a Roma sostenía que “hubo en su muerte algunos prodigiosos portentos, déjense los demás por no estar bastante averiguados, y solo digo uno, que refirió uno de los testigos, llamado Francisco Guchi, natural del pueblo pelichoco...”³⁸ Ya sabemos lo que Francisco testificó, pero el redactor la *Relación* solo retomó la aparición espectral de los padres, como lo haría el Cabildo de Salta en 1641, no en término del *año* liberada sino de una manifestación numinosa de lo sagrado.

Como señalamos en otra parte, la muerte de los jesuitas Osorio y Ripario activó, sin necesidad de que el caso llegara a la Sagrada Congregación de Ritos en Roma, una serie de prácticas que insinúan un culto –tal vez tenue– a los misioneros, pero también procesos puntuales hacia el interior de los grupos indígenas (Geres, 2013). Tras la muerte de los padres y la noticia de las apariciones y el milagro del cáliz que “el cacique lo tiene guardado”, los palomos “movidos de su fama” solicitaron la entrada de nuevos misioneros con la mediación de un indio cristiano de Humahuaca llamado Lorenzo Cacat, “que solía a veces entrar a sus tierras” (Lozano, [1733] 1941, p. 179). No sabemos cuál fue la suerte del cáliz, ni los pormenores de la conversión de los palomos, pero resulta evidente que esta lógica chamánica de la apropiación de los bienes occidentales y de la antropofagia ritual que hemos señalado no puede quedar encorsetada en una mirada occidental sobre el valor de los objetos materiales como meras mercancías. Tampoco pueden ya los estudios sobre los procesos de canonización prescindir de la otra cara de la moneda, los grupos que participaron de esa génesis mixturada de la santidad que los religiosos exaltarían luego como un triunfo espiritual sobre la barbarie.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes inéditas

Sala IX, 26-4-3, AGN.

Parq. 11. Paraquar Hist. Tomo I (1600-1695), ARSI.

Rollo 33, Documento 26, IR, FD, CDA.

³⁸ *Relación breve...*, Parq. 11. Paraquar Hist. Tomo I (1600-1695), f.261r., ARSI.

Fuentes editas

- DEL TECHO, Nicolás [1673] (1897)*Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Tomo V, Librería y Casa editorial de A. de Uribe y Cía., Asunción del Paraguay.
- LARROUY, Antonio (1923)*Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, Tomo I, Rosso y Cía., Buenos Aires.
- LOZANO, Pedro [1733] (1941)*Descripción corográfica del Gran Chaco Guayana*, Instituto de Antropología, Tucumán.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio SJ (1647)*Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Tomo IV, Imprenta de Alonso Paredes, Madrid.
- TANNER, Mathias (1675) *Societas Jesu ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, et America, contra gentiles, mahometanos, judaenos, heréticos, impíos, pro Deo, fide, Ecclesia, pietate, sive Vita, et morseorum, qui ex Societate Jesu in cauda fidei*, Praga.

Bibliografía

- ALBERT, Bruce (2002) "Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico", Albert, Bruce y Ramos, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, UNESP.
- BHABHA, Homi (2011)*El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- BLANCO, José María (1937) *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del hermano Diego Montalbán de la Compañía de Jesús, mártires de Elicura en Arauco*. Buenos Aires, Amorrortu.
- BOCCARA, Guillaume (2005). "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel", *Memoria americana*, N° 13, Buenos Aires, pp. 21-52.
- BOSSERT, Federico (2000). "Las almas de los muertos entre los chané", *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América latina, Sociedad y religión en el tercer milenio*, Asociación de Cientistas Sociales de la Región del Mercosur. Online, URL: http://www.cuco.com.ar/almas_chane.htm [consulta: 17/10/2014].

- BRUNO, Cayetano (1967) *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomos II y III. Buenos Aires, Don Bosco.
- CABRERA, Pablo (1910). *Ensayos de etnología argentina*. Tomo 1: *Los lules*. Córdoba: Establecimiento tipográfico de F. Domenici.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2002) *Conciencia criolla y espiritualidad en la Lima colonial. Vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza*, Lima. IEP.
- COMBÈS, Isabelle (2006) “De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano”. *Journal de la société des américanistes*, 92, 1 y 2, París, pp. 137-163. Online, URL: <http://jsa.revues.org/index3139.html> [consulta: 17/10/2014].
- DE CASTELNAU L´ESTOILE, Charlotte (2011) “Compartir las reliquias. Indios tupíes y jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII”, Wilde, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires, SB, pp. 225-250.
- DESCOLA, Philippe (1998). “Las cosmologías de los indios de la Amazonía”. *Zainak. Cuadernos de antropología-etnografía*, N° 17, Vizcaya, pp. 219-227.
- ESTENSORO, Juan Carlos (2001) “El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l´Institute français d´études andines*, N° 30, Lima, pp. 455-474.
- FAUSTO, Carlos (2005) “Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (Séculos XVI-XX)”, *Maná. Estudos de antropologia social*, Vol. 11, N° 2, PPGAS – Museo Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, pp. 385-418.
- GAMBOA, Martín (2008) “De la ergonomía a la antropología y viceversa. La materialidad de los ‘objetos’ y sus implicaciones”, Romero Gorski, Sonia (Comp. y Ed.), *Anuario Antropología social y cultural en Uruguay 2008-2009*, Montevideo, pp. 79-86.
- GELL, Alfred (1991) “Los recién llegados al mundo de los bienes: el consumo entre los gondos muria”, Appadurai, Arjun (Ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, Grijalbo, pp. 143-175. — (2005). “A tecnología do encanto e o encanto da tecnologia”. *Concinnitas*, vol. 6, N° 1, Río de Janeiro, pp. 41-63.
- GERES, René Osvaldo (2013). “Que digan lo que saben y cómo es que lo saben...” Un pedido de información sobre un martirio en las fronteras del Gran Chaco (1639-1640)”. *Corpus. Archivos de la alteridad americana*

- na, Vol. 3, N° 1, Mendoza, Online, URL: <http://corpusarchivos.revues.org/354>[consulta: 17/10/2014].
- GINZBURG, Carlo (2004) *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Península - Océano.
- GRAMAJO DE MARTÍNEZ MORENO, Amalia y MARTÍNEZ MORENO, Hugo (2008), *Cruces catequísticas de Santiago del Estero*. Santiago, V Centenario.
- HOWARD, Catherine (2002) “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”, Albert, Bruce y Ramos, Alcida (Org.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, UNESP, pp. 25-55.
- IWASAKI CAUTI, Fernando (1994) “Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial”, *Anuario de estudios americanos*, Tomo LI, N° 1, Madrid, pp. 47-64.
- MAEDER, Ernesto (1986) “Las opciones misionales en el Chaco del siglo XVII. ¿Evangelización o guerra justa?”, *Teología*, N° 48, Buenos Aires, pp. 49-68.
- MARTÍNEZ, José Luís (2009) “Ayllus e identidades interdigitadas. Las sociedades de la puna salada”, Boccara, Guillaume y Galindo, Silvia (Eds.). *Lógica mestiza en América*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, pp. 85-112.
- MILLONES, Luís y TOMOEDA, Hiroyasu (2010) *La cruz del Perú*. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos.
- MONTERO, Paula (2006) *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo.
- NACUZZI, Lidia, LUCAIOLI, Carina y NESIS, Florencia (2008) *Pueblos nómades en un estado colonial. Chaco, Pampa, Patagonia, Siglo XVIII*. Buenos Aires, Antropofagia.
- PALERMO, Miguel Ángel (1986) “Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina”. *Runa*, Vol. XVI, Buenos Aires, pp. 157-176.
- POMPA, Cristina (2011) “Conversões Indígenas: poder simbólico e razão-prática no sertão colonial”, Agnolin, A. y otros. (orgs.), *Contextos Missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo, Hucitec.
- POMPA, Cristina (2003) *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuíá no Brasil colonial*, São Paulo, EDUSC.
- PRINZ, Ulrike (2004). “No do couro da onça”. Reflexiones sobre la transformación y la metamorfosis en las tierras bajas de Sudamérica”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, Vol. 18, N° 35, Medellín, pp. 283-298.

- REVILLA ORÍAS, Paola (2013) “‘Chiriguano’, ni tan propio ni tan lejano. Dinámicas de negociación identitaria entre Charcas y el pie de monte surandino (Siglos XVI-XVIII)”, *Surandino Monográfico*, N° 3, Buenos Aires, pp. 24-47.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (2001) *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, UNAM, FCE.
- SAIGNES, Thierry (1990) *Ava y Karay. Ensayo sobre la frontera chiriguana (Siglos XVI al XX)*. La Paz, Hisbol.
- (2007) *Historia del Pueblo chiriguano*. Lima, IFEA, Plural.
- SÁNCHEZ, Sandra y SICA, Gabriela (1997) “Por ser gente de otra ley. Tobas, mocovíes y ojotaes en el valle de Jujuy. Prácticas y discursos (Siglos XVII y XVIII)”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 83, n° 83, París, pp. 59-80.
- SANTAMARÍA, Daniel (1994) *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuitas de las selvas sudamericanas. Siglos XVII y XVIII*, Jujuy, CEIC.
- SUSNIK, Branislava (1968) *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*, Asunción, Museo etnográfico Andrés Barbero.
- TAYLOR, William (2000) “La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto”, *Historia de América Latina, Vol. 1, La época colonial*, México, UNAM, pp.179-226.
- VELTHEM, Lúcia Hussak van (2002) “‘Feito por inimigos’. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato”, Albert, Bruce y Ramos, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, UNESP, pp. 61-83.
- VERDESIO, Gustavo (2000) “En busca de la materialidad perdida: un aporte crítico a los proyectos de recuperación de las tradiciones aborígenes propuestos por Kusch, Dussel y Mignolo”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVI, N° 192, Estados Unidos, pp. 625-638.
- VERGARA, Miguel A. (1965) *Don Pedro Ortíz de Zárate. Jujuy, tierra de mártires*. Rosario, Colegio San José.
- VILAÇA, Aparecida (2000) “O que significa tornar-se outro. Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 15, N° 44, São Paulo, pp. 65-72.
- VILLAR, Diego (2007a) “Religiones omnívoras: el chamanismo chané y las relaciones interétnicas”, *Antropológica*, Año XXV, N° 25, Lima, pp. 157-170.

- (2007) “Algunos problemas de interpretación de la religión Chané”. *Bulletin de l’Institut francais d’Études Andines*, 36 (3), Lima, pp. 393-405.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz.
- WILDE, Guillermo (2008) “El enigma sonoro de Trinidad: ensayo de etnomusicología histórica”, *Resonancias*, N° 23, Chile, pp. 41-67. Online, URL: <http://www.resonancias.cl/resonancias-no-23> [consulta: 17/10/2014].
- (2009) *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires, SB.
- (2011) “Objetos, personas y alteridad en el espacio misional”, Colvero, Ronaldo y Maurer, Rodrigo, *Missões em mosaico. Da interpretação a prática: um conjunto de experiências*. Porto Alegre, Faith, pp. 15-26.
- (2012). “Indios misionados y misioneros indianizados en las tierras bajas de América del Sur. Sobre los límites de la adaptación cultural”, Bernabeu, Salvador; Giudicelli, Christophe y Havard, Gilles (Coords.). *La indianización. Cautivos, renegados, “hommes libres” y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX)*, Madrid, Doce Calles, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 291-310.
- ZANOLLI, Carlos (2013) “La Antropología, la Historia, la Antropología Histórica. De la teoría al caso”, Zanolli, Carlos; Costilla, Julia; Estruch, Dolores y Ramos, Alejandra (Comp.), *Los estudios andinos hoy. Práctica intelectual y estrategias de investigación*, Rosario, Prohistoria, pp. 123-145.
- ZUPANOV, Inés (2011) “El repliegue de lo religioso: misioneros jesuitas en la India del siglo XVII, entre la teología cristiana y la ética pagana”, Wilde, Guillermo (Ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires, SB, pp. 505-532.

Recibido: octubre 2014

Aceptado: noviembre 2014