

LAS MISIONES GUARANÍ-JESUÍTICAS DEL PARAGUAY: LO POSIBLE DE LO IMPOSIBLE*

por BARTOMEU MELIÀ, S.J.
(Asunción)

El Jardín de la Divina Abundancia y el Paraíso de Mahoma al que llegaron los españoles hacia 1537, y al que llamarían Paraguay, se había convertido, en menos de un siglo de presencia conquistadora, en un campo de soledad, donde las muertes de los naturales –pero también de españoles– eran su fruto más triste y amargo. Para fines del siglo XVI la provincia española del Paraguay, que políticamente recubría la extensión del mundo guaraní, pero que en realidad había llegado sólo a algunos puntos de tan amplia geografía, podía pensarse como fracasada.

“En malocas, en pestes y en servicio personal” (Pastells 1912, I: 387) se había provocado un ocaso demográfico tal en la población indígena, que no quedaba sino una cuarta parte de los indios que antes había.

A principios del siglo XVII Felipe III reinaba en una España, que vivía todavía su siglo de oro en el esplendor de las letras y las artes, pero no podía detener el ocaso de un país que esperaba más de la conquista del Nuevo Mundo y de sus recursos saqueados, que de los productos de la tierra y la ganancia de la industria. No faltaban ciertamente las críticas tanto políticas como teológicas, lúcidas y concretas, de quienes miraban con preocupación el futuro. En las cátedras de teología y filosofía sobresalían Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, quienes supieron trazar las líneas maestras del derecho de los indígenas, abriendo caminos seguros para el futuro derecho internacional de los pueblos. Fray Bartolomé de las Casas era un ayer reciente. Era tiempo, pues, de pensar utopías, leyendo apenas el evangelio y aplicando las leyes.

En ese Paraguay –colonial– de esa España –colonizadora–, se inicia una experiencia misionera que pronto alcanzaría la reputación de ser una “utopía que tiene lugar” –términos lógicamente contradictorios–. La invención de esa utopía se origina no en una utopía pensada, sino en la esperanza que es posible llevar a cabo lo imposible. Lo posible era poner en marcha con pragmatismo una experiencia que tenía en las Leyes de Indias su respaldo y en el celo misionero su fuerza. Lo imposible era dar lugar a la justicia en un mundo de violencia colonial de agravios continuos e intolerables.

* El siguiente texto ha sido presentado en el Seminario ibero-americanista del Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina de Praga el 20 de mayo de 2008 formando su presentación parte del proyecto MSM 0021620824 del Ministerio de Educación de la República Checa.

Una utopía pragmática

En 1607, después de varios inútiles y frustrados trabajos desde 1588, cuando habían llegado los primeros jesuitas a Asunción, se inicia definitivamente la Provincia jesuítica del Paraguay, con la llegada a esas tierras del primer provincial, padre Diego de Torres Bollo, y sus compañeros. En 1609, el experimentado misionero y hombre de gobierno envía a los primeros jesuitas a las selvas donde apenas habían penetrado los españoles, para hacer misión por reducción entre los indios Guaraníes. Para ello les da unas *Instrucciones* –registradas por el historiador padre Pedro Lozano en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (t. II, 1755: 136–141 y 248–252), que no son sólo instrumentos para una acción, política y socialmente bien planificada, sino la concreción de una espiritualidad, la de San Ignacio de Loyola, en quien: *non coerceri maximo, contineri tamen minimo, divinum est*: “no estar encerrado en lo máximo y caber en lo mínimo, eso es divino”. Contemplar la galaxia y escrutar el átomo, es inventar la utopía.

Diego de Torres confiaba en esa imaginación que se convierte en causa: *Imaginatio facit causam*, según un aforismo de la época. Sin embargo, no todos los mundos imaginarios que salían de la pluma de los escritores, conseguían vida propia. No todo lo que tiene cabeza, tiene pies. Más aún, las utopías que han circulado en el mundo de los púlpitos y de los libros raramente llegan a pisar tierra ni tienen lugar en ningún lugar.

La gran utopía se construye a partir de la prudencia y la sensatez, cuando el consejero es aconsejado y el instructor ha aprendido la lección de la experiencia.

Comenzando por consideraciones de carácter espiritual sobre la misión y evangelización de la que los padres son instrumento, inculca enseguida la necesidad de aprender la lengua guaraní.

“El examen particular será de no perder punto en aprender y estudiar la lengua guaraní y ejercitarla con los indios...”

Y efectivamente se logró un alto grado de comprensión entre guaraníes y jesuitas, porque, como se dirá luego: *“Hablar la lengua de los indios os hará parecer uno de ellos”*.

Con los años, la producción literaria en guaraní, por parte de los jesuitas, sería considerable. Los textos creados por los escritores indígenas son todavía más numerosos; un acervo todavía poco explotado.

Una larga cita de la primera de las *Instrucciones*, puede servir de ilustración del utopismo pragmático al que nos referimos:

“Habiéndose informado en los dos pueblos de personas desapasionadas y de buen ejemplo adonde les parece que podrán hacer su asiento y la principal reducción en la Tibajiva llegarán allá y darán vuelta a la tierra y escogerán el puesto que tuviere mayor y mejor comarca y de mejores caciques y en el sitio más a propósito hagan la reducción y población como por ventura será en la boca de la Tibajiva o cerca, advirtiendo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras y que no sean todas anegadizas, ni de mucho calor sino buen temple y sin mosquitos ni otras incomo-

didades y en donde puedan sembrar y mantenerse hasta ochocientos o mil indios en lo cual ellos mismos darán el mejor parecer y siguiendo el del Licenciado Melgarejo espero se acertará en ello como en todo lo demás. Un cacique Hernando está allí cerca como cuatro o cinco leguas que dicen es el más capaz y el más temido de aquella tierra y que ayudará mucho a la reducción y a todo: será necesario ganarle y enseñarle bien para ayudarse mucho de él”.

Hasta el mismo trazado urbanístico de las Reducciones –cada uno de esos pueblos que uno encuentra tan parecido a aquél del que acaba de dejar atrás–, no es sino sentido común sacado de la experiencia, de la consulta hecha a los indios, aunque también de pareceres de licenciados y sabia legislación.

“El pueblo se trace al modo de los del Perú o como más gustaren los indios y pareciere al Licenciado Melgarejo con sus calles y cuadras dando una cuadra a cuatro indios un solar a cada uno y que cada casa tenga su huertezuela y la iglesia y casa de [los padres] en la plaza, dando a la iglesia y casa el sitio necesario para cementerio y la casa pegada a la iglesia de manera que por ella se pase a la iglesia haciendo esto poco a poco y a gusto de los indios, habiendo ellos hecho primero sus casas y una pequeña para [los padres] y una enramada para decir misa ...”

La utopía nace del pragmatismo socio-cultural y de la ley. Las *Instrucciones* no son enviadas al aire, sino a través de personas –los misioneros– a un pueblo indígena que las llegará a hacer suyas, a veces de manera más rápida y convenida de lo que se esperaba.

Atreverse a lo imposible

No se puede desconocer que la misión católica pretende cambio y conversión de creencias y sentimientos y en su medida es también una forma de colonialismo de cariz religioso. La misión es tal vez la empresa más radical y pura, que, con el cristianismo y por su medio, pretende extender los valores de España por el mundo entero. En la misión se dará lo más acendrado y entrañable de la política indiana. De hecho, en ningún momento las misiones jesuíticas entran en contradicción con la legislación española ni con sus instituciones. Cuando se les acuse de promover prácticas lingüísticas que dejan de lado el castellano, de no pagar el debido tributo, de ser incluso un estado dentro del estado, los jesuitas mostrarán que ellos precisamente como pocos otros en el mundo colonial, se atienen a la ley y la cumplen con exactitud. Un tan exagerado cumplimiento en la España de entonces es ya de por sí utopía.

Es la utopía de estar –y poder estar– contra la práctica de los colonos españoles y criollos, que repetidamente y de diferentes formas desacatan y boicotean el orden colonial. Las *Instrucciones* del padre Torres respetan la ley, la toman como modelo de vida política, desconfían de ciertos españoles y se fían del buen parecer de los indios.

Por fidelidad al evangelio que predicaban, los jesuitas, sobre todo de la primera época, dan un voto de confianza muy grande a la tradición de los indígenas de quienes se supone que se aman a sí mismos y a su gente.

Las primeras reducciones

En los últimos días de 1609 comenzaban, en el sitio de Yaguaramitang, que tomará el nombre de San Ignacio, después apellidado Guasú –el grande–, para distinguirlo de San Ignacio Mirín –el pequeño– del Guairá, las famosas Reducciones, Doctrinas o Pueblos de las Misiones. Comenzaba una nueva historia en la que se establecía un nuevo paradigma de relación colonial entre indios –Guaraníes– y misioneros –jesuitas–, que no se había dado anteriormente y no se dará con tanta nitidez en los años posteriores, aun cuando el método de “misión por reducción”, era practicado de alguna manera en otras partes de América.

Aun dentro del esquema general, la fundación de cada reducción fue una historia particular, por los personajes que en ella intervinieron, por las circunstancias del momento histórico –importando mucho la mayor o menor relación que habían tenido anteriormente los indios con el mundo colonial–, y por las características socio-culturales de los mismos grupos étnicos guaraníes.

El ritmo con que se sucedieron las fundaciones fue también muy variado. San Ignacio Guasú había sido establecido en 1609, pero en esa región sólo en 1615 se fundó la segunda reducción, Encarnación de Itapúa, en las márgenes del río Paraná. A partir de ahí, fue fundada otra en la misma cuenca del Paraná: Corpus Christi (1626).

Del Paraná el movimiento reduccional pasó el río Uruguay, donde surgieron los pueblos de Concepción (1619), San Nicolás (1626), San Javier (1626) y Yapeyú (1627). Fueron años de mucha actividad e incluso mucha prisa por reunir a los Guaraní del otro lado del Uruguay. El Padre Roque González de Santa Cruz iniciaba casi simultáneamente las reducciones de Candelaria, Asunción y Todos los Santos de Caaró (1628). Sólo que en esta región, sospechando los indios que los misioneros pudieran ser los precursores de una invasión de españoles que iban a esclavizarlos, los mataron. La reducción sucumbía así a su propia ambigüedad de ser un instrumento de la penetración del estado colonial, al mismo tiempo que misión religiosa. Después de este golpe en que tres misioneros fueron asesinados, los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, y hubo sangrientas represalias contra los indios por parte de tropas españolas, la creación de nuevas reducciones entró en un compás de espera.

A partir de 1631, sin embargo, y hasta 1633, se formaron 13 nuevas reducciones en la llamada provincia del Tape, donde se juntaron cerca de 60.000 indios Guaraní (ver Melià 1981 y 1993: 57–59).

Otro frente de expansión, o de conquista espiritual, como gustaban llamarla los propios jesuitas, fue el Guairá. Por muchos años, la actividad misionera se limitó a atender las reducciones iniciales de Loreto (1610) y San Ignacio (1612). Con la llegada de mayor número de misioneros y gracias en gran parte

al coraje personal del padre Antonio Ruiz de Montoya, fueron fundadas, entre 1622 y 1629, otras 11 reducciones, en las que llegó a juntarse buena parte de los Guaraní de la región. En las 13 reducciones del Guairá entraron, según un cálculo bien documentado, no menos de 42.000 indios (ver Melià 1983; 1993: 70–82).

Del Guairá un grupo de jesuitas se dirigió a la región del Itatín, hoy Mato Grosso do Sul en el Brasil, donde también en poco tiempo fueron organizadas 5 reducciones a partir de 1632.

De este modo, en un período de menos de 25 años se habían formado más de 43 reducciones en territorio guaraní.

Las “entradas” de los bandeirantes, en el área jesuítica, sobre todo entre 1629 y 1641, desbarataron definitivamente el cuadro inicial, obligando a éxodos y migraciones, –en 1639 se contaban solamente 25 reducciones (Montoya 1989: 202)–. Sólo después de la derrota y retención del peligro paulista, el cuadro pudo rehacerse con la vuelta de algunos pueblos a su antiguo solar ahora libre de amenazas y la reubicación y creación de nuevas poblaciones como colonias de pueblos que habían aumentado considerablemente. En el siglo XVIII el número de pueblos o reducciones quedó en 30.

Espacio de libertad

Esa experiencia iniciada con cierta suavidad y facilidad afectaba, de hecho, profundamente las relaciones de explotación que los españoles encomenderos mantenían con los indígenas –“ese disimulado cautiverio”– y contrariaba los propósitos esclavistas de los “bandeirantes” de São Paulo, presentes por la zona desde 1585. La tensión con ambos frentes, a derecha e izquierda, se prolongaría por años y años. Sobre todo desde los tiempos de la encomienda paraguaya (1556) muchos indios habían sido “desnaturalizados”, pues tuvieron que ir a servir a las chacras y lugares de trabajo del encomendero; con los bandeirantes, los indios eran arrebatados de sus tierras y llevados al trabajo esclavo de los ingenios de azúcar de Río de Janeiro.

Con los jesuitas los Guaraníes quedaron en su tierra y territorio, que mantuvo su unidad compacta y, aunque por el cristianismo fueron llevados a adoptar formas de vida religiosa nueva y extraña, sin duda de carácter extraño, la sustitución quedó en gran parte mitigada por la retención y redención de fuertes núcleos culturales.

Los Guaraníes mantuvieron su lengua, en el interior de los pueblos la economía continuó siendo el intercambio de dones dentro del sistema de reciprocidad, sin introducción de mercadeo, en la forma de trabajo se conjugó comunidad e particularidad, la organización socio-política del cacicazgo se mantuvo. En realidad, los Guaraníes no tuvieron que aprender mucho de los jesuitas, sino hacer tal vez mejor lo que ya sabían hacer. Los pueblos vivían de la agricultura, si bien reforzada por el ganado vacuno y caballar, aunque no se dejó del todo la caza y la recolección. En las Misiones jesuíticas todavía se sentían Guaraníes.

La utopía no se realizaba propiamente por un cambio profundo en el modo de ser cultural y social, sino porque este modo de ser guaraní podía seguir dándose en la colonia; era también aquí lo posible dentro de lo imposible.

Por los senderos de la utopía

Cuando Antonio Ruiz de Montoya, en su viaje a Madrid escribía la *Conquista Espiritual* (Madrid, 1639, Cap. XLV; Edic. de Ernesto J. A. Maeder. Rosario, 1989: 195–202ss.), crónica y alegato a favor de la práctica misionera de las “Reducciones”, incluía un capítulo de “Advertencias generales” que son el esbozo de esa utopía pragmática que estaba pisando tierra en el Paraguay.

¿En qué consiste la utopía que Montoya presenta en la corte de Madrid, a Consejeros del reino, a damas de la aristocracia, a gente de iglesia y a quien sepa leer?

La idea de utopía tal vez procede de un espejismo ideológico, pues el mismo misionero piensa que lo admirable no es solo el alto grado de civilización y humanidad conseguidos, sino el hecho de que esto se haya conseguido con un pueblo como el guaraní hasta ayer de antropófagos y desnudos, nómades y viciosos. La utopía en este caso sería que un pueblo haya saltado tan gran distancia cultural y humana en tan poco tiempo.

“La fuerza del evangelio pretendo explicar –dice Montoya–, cuya eficacia se ve en amansar leones, domesticar tigres, y de montaraces bestias hacer hombres y aun ángeles”.

En realidad los guaraníes desarrollan toda su potencialidad en el nuevo escenario. La colonia no parece colonia.

“Son todos labradores y tiene cada uno su labranza aparte, y en pasando de once años, tienen ya su labranza los muchachos, a que se ayudan unos a otros con mucha conformidad; no tienen compras ni ventas, porque con liberalidad y sin interés se socorren en sus necesidades... viven en paz y sin litigios”.

Hay que tener en cuenta que era patrimonio de los Guaraníes la agricultura y el sistema económico, que los antropólogos llaman hoy de reciprocidad: todo es dado, nada vendido. La generosidad es fuente de prestigio para el que da sin tener necesidad de recibir.

Sin españoles

Parecía también utópico el grande y rápido progreso en la artes y oficios, y el florecimiento de la música.

“Son en las cosas mecánicas muy hábiles; hay muy buenos carpinteros, herreros, sastres, tejedores y zapateros, y si bien nada de esto tuvieron, la industria de los padres los ha hecho maestros, y no poco en el cultivo fácil de la tierra con arado; son notablemente aficionados a la música que los padres enseñan a hijos de los caciques, y a leer y escribir; ofician las misas con aparato de música, a dos y tres coros; se esmeran en tocar instrumentos, bajones, cornetas, fagotes, arpas, cítaras, vihuelas, rabeles, chirimías y otros instrumentos”.

Nace así esa “República musical”, idílicamente representada por esos misioneros que a su paso por ríos y selvas habrían dejado encantados a los indígenas.

Montoya dirá: “*Forman una muy buena política república*”. ¿Qué más se puede pedir?

Pero era sobre todo utópico que en los dominios de rey de España –y en esto consistía la paradoja–, se cumplieran las leyes de la corona española. Para ello era necesario que la experiencia jesuítica se pudiera desarrollar sin españoles.

“No han entrado españoles a aquella tierra por haberla conquistado sólo el Evangelio, y porque nuestro deseo ha sido que estos indios los ampare su Majestad... Que mi intento sea que los indios no sirvan personalmente, confíesolo...; mi deseo es que paguen a su Majestad el tributo que su pobreza pudiere”.

Para Montoya el sentido de la misión era también la de liberar a los indios de este “diabólico servicio personal”, en el que querían colocarlos los encomendados. Fue utopía el conseguirlo.

El lugar de la utopía

Esta visión fue común entre los jesuitas, que la mantendrán repetidamente en sus diferentes escritos, sean cartas y relaciones, como las del padre Anton Sepp, por los años de 1691 a 1701 –publicadas en 1698 y 1709– y las de José Cardiel, de 1747, 1764 y 1771, o en sus libros de historia, como los de los padres Nicolás del Techo (1673) y Pedro Lozano (/1739/ 1873–1875, 1754–1755). El padre José Manuel Peramás, uno de los jesuitas expulsados de las Misiones del Paraguay en 1767, compara en su libro de 1793 los pueblos guaranícos con la República de Platón, como puede leerse en el recientemente publicado *Platón y los Guaraníes* (Asunción, 2004). Pero la experiencia encontraría ecos en el círculo de amigos y devotos de los jesuitas, y aún fuera de ellos. En la tercera parte de *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, de Francisco Xarque (1687), se tiene la primera descripción sistemática de las Misiones en clave de utopía; Ludovico Muratori, no jesuita, presentará esos pueblos como *Il Cristianesimo felice* (1743) y Voltaire (1756, *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations*, Paris, tercera parte: “Du Paraguay”), como “*triunfo de la humanidad, que parece expiar las crueldades de los primeros conquistadores*”. Vendrá luego la visión socialista de Paul Lafargue, yerno de Karl Marx, en su *Der Jesuitenstaat in Paraguay* (1921), el entusiasmo de un protestante inglés, Robert N. Cunningham Graham, ante *A Vanished Arcadia* (1901) y la atrevida tesis de *La République communiste chrétienne des Guaraníes*, del sacerdote suizo Clovis Lugon (1949). *Tentación de la utopía*, de Rubén Bareiro Saguier y Jean-Paul Duviols (1991), con un notable prólogo de Augusto Roa Bastos, sobre el sentido de la experiencia guaraní jesuítica “entre lo temporal y lo eterno”, recogerá significativos textos de autores de los siglos setecientos y ochocientos, que muestran hasta qué punto las Misiones jesuíticas del Paraguay solicitaron el pensamiento religioso, social y político de la época. La soñada utopía llegará al gran público con la famosa

película *The Mission* de Ronald Joffe (1986). Las Misiones del Paraguay como utopía se han convertido incluso en tópico de dudosa consistencia por su repetida y sensacionalista evocación.

La utopía guaraní

Hay que reconocer que la tramoya y los hilos de ese escenario utópico se manejaron casi siempre desde los bastidores ideológicos del mundo europeo; la reducción, en las más avanzadas interpretaciones se suele presentar como una contienda entre dos poderes igualmente coloniales, entre colonos o encomenderos y jesuitas; los primeros en la dura práctica de un afán de apropiación de recursos naturales y de los naturales, y los jesuitas, inspirados por ideales y hasta utopías, cuyas raíces se buscan en antiguos y contemporáneos ensayos teóricos europeos.

Raramente se ha presentado la cuestión de un utopismo guaraní, en el que los mismos jesuitas hayan sido incorporados a su pesar. Desde dos puntos de procedencia diversa se habría llegado a un camino de convergencia y de diálogos fecundos, aunque sin confusión de voces. Guaraníes y jesuitas, en un divertido juego de “quid pro quo”, entran en convivencia y connivencia, cuando dicen lo mismo, pero de otro modo. Por falta de hábito en pensar sistemas diversos y aun por prejuicio eurocéntrico la utopía guaraní es tenida como utopía jesuítica, y aun la jesuítica como platónica o inspirada en Tomás Moro, en Campanella o aun procedente de la vida monacal.

En un artículo pionero de 1931, Alfred Métraux interpretaba el choque entre jesuitas y “hechiceros”, como “una guerra de mesías”, lucha de chamanes-profetas guaraníes y misioneros jesuitas (ver Métraux 1967: 27–32). De hecho, como él mismo observa, “ninguna región cuenta con tantos movimientos de liberación mística”. A los chamanes guaraníes se los tenía por santos y se los veneraba como a dioses; en realidad, entraban en la categoría de *tupã*, como lo reconocía el padre Montoya (1996: 93–104).

La entrada de los españoles en el territorio guaraní tuvo muy pronto reacciones hostiles, como ya lo mostró documentalmente Necker (1979: 249–254), que da cuenta de 26 movimientos de resistencia activa contra los invasores entre 1537 y 1660. Para el mismo período Daisy Rípodas Ardanaz (1987), enumera 24. La novedad de este último estudio consiste en hacer ver que la mayoría son movimientos chamánicos de liberación; mesiánicos o proféticos, si se quiere. Catorce de ellos tienen como escenario una Reducción jesuítica, y con razón se pueden incluir en la categoría guerra de mesías. La investigación expone los datos con rigor y claridad, mostrando quién es el chamán principal que lleva la lucha, el contenido de su prédica y sus acciones. En 1613, en la primera reducción jesuítica de San Ignacio, el cacique Taubicy se aleja del pueblo con sus seguidores, precisamente antes de la misa y procesión del Corpus Christi, en rebeldía. En la región del Uruguay, un hechicero predica que los padres son mortales enemigos de la tierra, y exhorta a sus indios a que no se confiesen, pues con ello los padres quieren saber sus intenciones.

En el Tape, en 1628, Ñesú, que se tiene por dios, criador de los hombres, protector de los cultivos y dueño de los tigres, secundado por otros líderes, se opone al “dios de los españoles” y en defensa de su propia religión tradicional desbautiza a los niños bautizados y quiere conservar el ser de los antepasados y sus ritos, para que se siga escuchando el sonido de “nuestros calabazos y tacuaras”. Dan muerte a los padres jesuitas Roque González de Santa Cruz, español paraguayo, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, castellanos.

Estos hechos que se suceden en un tiempo relativamente corto (1545–1660) y en lugares distantes que cubren casi todo el territorio guaraní, desde el Tyvykuary, en el Paraguay actual, hasta cerca de la costa del Atlántico, y del Guairá (Paraná brasileño) hasta la pampa uruguaya, indican que la dimensión religiosa caracteriza profundamente la mentalidad y la acción guaraní y orientan su respuesta al mundo colonial, a su vez percibido también como religión y misión.

Otras utopías para el mundo indígena

Ahora bien –y ahí está la novedad– el misionero se muestra también hechicero y la guerra de mesías es también contraste electivo de utopías.

Lo hace ver Maxime Aubert (1966: 293–314), quien, después de un examen particular de los principales chamanes que aparecen en las crónicas jesuíticas, llega a la siguiente conclusión:

“Por una ironía bastante singular, los jesuitas no pueden vencer a los mesías indígenas, sin aparecer ellos mismos como hombres-dioses”.

Efectivamente, se sabe que algunos misioneros fueron considerados por los Guaraníes como “hechiceros”. El franciscano fray Luis Bolaños era llamado “hechicero de Dios” y “lo tenían por tal” (Necker, 1979: 47). Una especie de leyenda áurea atribuye al mismo Bolaños poderes sobrenaturales sobre los elementos, la naturaleza y los hombres, poderes que lo asimilan al héroe civilizador y del mismo tipo de aquellos que ejercitan los “hechiceros”: dominio sobre la lluvia, el sol y los tigres, y capacidad de levitación. Todo eso lo vuelve un “pequeño dios”. El padre Roque González de Santa Cruz fue considerado también hechicero, aunque “de burla” (Cf. Melià, 1986: 148). Montoya, por ejemplo, sabía que él mismo era considerado la reencarnación de un hechicero ya muerto, llamado Quaracytí, “sol resplandeciente” (Jarque /1662/1900: II: 291–292).

Los jesuitas conociendo parcialmente el mito del héroe civilizador en una versión que, según parece, hablaba del Pa’í Sumé, lo reinterpretaron como la presencia de Santo Tomás en esta parte de América, y no se molestaron por ser tenidos por sucesores suyos. “Esa tradición los obligó a hacernos tan extraordinario agasajo” (Montoya /1639/1989: 114). Un mismo santo para dos religiones.

Métraux, intentando definir el carácter de la conquista jesuítica, formuló la hipótesis de que los misioneros eran considerados chamanes de una especie particular y hasta más poderosos que los “hechiceros”, siendo además

más generosos y sinceros. Las tantas veces en que los indios Guaraníes toman partido a favor de los misioneros y en contra de sus *payés* o hechiceros, confirmarían dicha hipótesis (Montoya /1639/1989: 60–61; 85–87; 135–136; 150–152; 263).

En el conflicto y enfrentamiento entre profetas guaraníes y jesuitas, se manifiesta implícitamente una comunicación de sistemas religiosos más profunda de lo que dejan pensar los estudios convencionales sobre las reducciones. Así un libro como la *Conquista Espiritual* de Montoya, al situarse exactamente en el nivel de lo sobrenatural y de la experiencia mística, ofrece una clave a quien lo sepa leer sin prejuicios, para adentrarse en la creación histórica que fueron las reducciones guaraníes (Cardozo, 1959: 255).

En realidad, ¿qué sabían los jesuitas de la religión guaraní? Poco, pero más de lo que tuvieron en cuenta explícitamente.

En un manuscrito de 1651, publicado recientemente, Antonio Ruiz de Montoya (1996: 93) decía de los Guaraníes que “*en cierta manera eran ateístas*”. El sentido de esta afirmación lo da el padre Pedro Lozano (1754 I: 110) al decir que son “*finos ateístas, sin tributar adoraciones a deidad alguna, pues todas las ignoran igualmente*”.

Sin embargo, una lectura más atenta de cartas, informes y crónicas de los primeros tiempos coloniales deja entrever que los jesuitas percibieron el modo de ser religioso y aquellas estructuras fundamentales que se han perpetuado hasta hoy entre los Guaraníes, pero que los cuestionaban y tal vez por ello las rehusaban.

En 1594, el padre Alonso Barzana ya había captado algunos aspectos fundamentales de la religión guaraní. Vale la pena transcribirlo largamente.

“Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa, y si los cristianos los hubieran dado buen ejemplo y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos. Conocen toda la inmortalidad del alma y temen mucho las anguera, que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal. Tienen grandísimo amor y obediencia a los padres, si los ven de buen ejemplo, y la misma y mayor a los hechiceros que los engañan en falsa religión, tanto, que si lo mandan ellos, no sólo les dan su hacienda, hijos e hijas, y los sirven pecho por tierra, pero no se menean por su voluntad. Y esta propensión suya a obedecer a título de religión, ha causado que no sólo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros, pero indios criados entre españoles se han huido entre los de guerra, y unos llamádose papas, y otros llamádose Jesucristo, y han hecho para sus torpezas monasterios de monjas quibus abutuntur; y hasta hoy, los que sirven y los que no sirven (a los españoles) tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles que bailen de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras... Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que algunos mueren en ellos”. (Monumenta Peruana V, 1970: 589–90).

Otra síntesis de la religión guaraní la ofrece el padre Antonio Ruiz de Montoya.

“Conocieron que había Dios, y aun en cierto modo su unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es tupan, la primera palabra tu, es admiración; la segunda ¿pan? es interrogación, y así corresponde al vocablo hebreo manhun, quid est hoc, en singular. Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles en que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos magos...”

“Al verdadero Dios nunca hicieron sacrificio, ni tuvieron más que un simple conocimiento, y tengo para mí que sólo esto les quedó de la predicación del Apóstol Santo Tomás, que como veremos les anunció los misterios divinos”. (Montoya /1639/1989: 76–77).

Deformados o reducidos, aparecen en las páginas de Montoya otros elementos de la religión guaraní: creencia en el jaguar mítico [del ciclo de los Gemelos], “couvade” del hombre en el parto de la mujer, así como ritos funerarios que traducen la concepción del alma, una tradición del diluvio y, sobre todo, prácticas de adivinación y de magia, tenidas generalmente como hechicería maligna y relacionadas con poderes diabólicos.

El profetismo, como movimiento de liberación contra la opresión colonial, el canto y la danza en las llamadas “borracheras”, los sueños y ciertos cultos a los huesos de “hechiceros” fallecidos, no son sino la constante manifestación de contenidos y formas religiosas auténticamente guaraníes.

Hoy llama la atención que los propios misioneros, que deberían ser especialistas de lo sagrado, hayan sido tan ajenos a la experiencia religiosa indígena, de la cual apenas retienen aspectos aislados, y aun juzgados negativamente. Con los años esos prejuicios no hacen sino aumentar, hasta llegar a formulaciones a todas luces injustas y equivocadas.

“No sabían nada, ni se podía averiguar nada con certidumbre sobre sus antiguas tradiciones que repetían con mucha oscuridad. Hablaban mucho de cierto diluvio universal; pero el término con que lo expresaban no significaba propiamente más que inundación”. (Charlevoix /1756/1910 I: 327).

Sin embargo, y a pesar de concepciones tan negativas, hay que preguntarse si no fue la peculiar vivencia religiosa del Guaraní tribal la que permitió y favoreció la notable experiencia religiosa del Guaraní “reducido”, cuando la estructura formal religiosa recibió nuevos contenidos pero conservó en parte esas formas de la experiencia fundamental guaraní, en la que la palabra inspirada y “soñada” lo es todo. Efectivamente, en las misiones recién fundadas el sueño y la visión, no sólo no desaparecieron, mas mostraron su gran poder de lenguaje simbólico al servicio de la conversión. Hubo en muchos Guaraní una “re-palabración”, cuya gramática religiosa permaneció guaraní, a pesar de todo el impacto de expresiones y conceptos que orientaban hacia una nueva semántica, que siempre pretendió la sustitución de religiones, más que su conversión propiamente dicha.

La religión persistente

Cuando las fuentes documentales jesuíticas ya no hablaban de resabios de religión antigua y ésta podía tenerse por apagada y sumergida definitivamente, he

aquí que se levanta un proceso en 1775, unos diez años después de la salida de los jesuitas (1768), que muestra la pervivencia de hechiceros en la Reducción de Loreto, de Santa Ana y de Santa María La Mayor (Rípodas Ardanaz 1984: 199ss), que actuaban ya en tiempo de los padres jesuitas. Los hechiceros que aparecen citados, una docena por lo menos, entre “maestros” y “aprendices”, se remontan hasta la década de los 40. Junto con los componentes mágicos de tradición antigua –elementos animales, como grasa de víbora, de sapo, de alacrán, excremento de carpincho, espina de raya y hasta huesos de criaturas humanas; vegetales, como caraguatá y espinas de coco; y minerales como piedra imán, azogue y salitre– entran también elementos cristianos bajo la forma de invocaciones e imágenes: San José, patrono de la buena muerte, Las Ánimas y San La Muerte (Ibid.: 213). Todo ese cúmulo de significantes y significados contribuye a dar fuerza al hechizo. El antiguo lenguaje mágico-religioso no ha muerto e impregna nueva y fuertemente las vivencias espirituales de las poblaciones actuales, y no sólo las rurales.

A lo largo de la experiencia de las Reducciones se podrá decir todavía que es “toda esa nación muy inclinada a religión”, aunque los ritos y creencias sean ya tan diferentes de los ritos y creencias de los Guaraníes prehistóricos. La cuestión está en saber hasta qué punto subyace una forma del espíritu transformado, y no del todo sustituido.

Las sustituciones que el sistema colonial pretende no son tan radicales como pensamos, y permanecen invisibles y poco tangibles los firmes y duros sustratos del espíritu. Los cambios lingüísticos y religiosos están entre ellos; resisten y persisten.

Misión y misticismo

Plantar la cruz, iniciar la predicación en vistas al bautismo, celebrar misas, hacer procesiones, repetir la doctrina, cantar cantos, es un modo ordinario del trabajo reduccional, como escribe el padre Martín Javier Urtasún, en 1612 desde San Ignacio (MCDA, I: 147).

“Nuestro ejercicio fue éste: en amaneciendo visitábamos a los enfermos, luego se decía la Misa y sermón después del Evangelio... y tomando a mediodía tiempo para rezar las horas, volvíamos a la iglesia donde se hacía la doctrina, bautizando a doscientos, trescientos y cuatrocientos cada día”. (Montoya, 1987: 82; 137).

Un informe de 1614 dice que están enseñando la doctrina y catequizando a los indios en la fe en Dios, que los padres son hábiles en la lengua de dichos nativos y predicán y anuncian el evangelio en ella, como también el catecismo (MCDA, I: 151). El padre Cataldini tipifica en 1614 su trabajo y el de sus compañeros, diciendo que *“los indios son reducidos, enseñados y bautizados por los dichos cuatro padres, defendiéndoles de portugueses y malocas [razias] y sacándolos de los montes para que se conserven en la fe y en la doctrina cristiana”* (MCDA, I: 149).

Este lenguaje, cuyas expresiones y citas se podrían alargar indefinidamente, muestra que los jesuitas consideraron la reducción como un sistema

de evangelización, en el cual lo espiritual es lo primero en la intención y en la acción, aunque casi siempre unido a otros objetivos de carácter sociopolítico. Este sistema de evangelización transmite un cuerpo de creencias o “doctrina” fundamentalmente sobre Dios, Jesucristo, la Virgen María, los santos, los ángeles y los demonios, las almas de los difuntos, el cielo, el purgatorio y el infierno. Es el contenido de los diversos catecismos, generalmente textos traducidos del castellano al guaraní. La enseñanza de la doctrina se complementa con sermones y ejemplos, explicaciones y meditaciones religiosas, acerca de los mismos temas. Pero además de la palabra está el lenguaje de objetos de devoción y ritos: la cruz, las imágenes de los santos, los sacramentos, las fiestas religiosas, las prácticas piadosas; todo esto configura un nuevo estilo de vida, un nuevo comportamiento y una nueva moral (González Dorado 1981: 160–186). Medios, métodos y organización convergen a este fin. El fundamento espiritual está presente en cada página de esta historia. Los indios “se van reduciendo y convirtiendo”; éste es el resultado apetecido de este afán (MCDA, I: 155).

Pero en las reducciones guaraníicas aparece también una dimensión propiamente mística que las caracteriza y las distingue de otras misiones, aun de los mismos jesuitas. Son hechos sobrenaturales y manifestaciones proféticas que suceden con tanta frecuencia que parecen fenómenos comunes y ordinarios. Las reducciones parecen haberse formado en situación de profecía.

Llama la atención en los tiempos fundacionales la frecuencia del milagro. La *Conquista espiritual* de Montoya “*es un continuo portento: apenas hay párrafo en ella que no contenga algún milagro, aparición o cosa tal*” (Cardozo, 1959: 252). Esa crítica discute la objetividad de los hechos, pero no su autenticidad. El relato obedece a un registro de lo sucedido, aunque sea en imaginación.

Por otro lado, el relato de milagros es común a todos los misioneros de la época, como aparece en las *Cartas Anuas*. Ese fenómeno es esencial a la acción misionera y determina la respuesta indígena. Desde el punto de vista histórico y antropológico estos fenómenos son parte integrante del proceso reduccional y van más allá de una simple credulidad y exaltación religiosa del misionero que habría encontrado en el universo religioso guaraní un eco igualmente crédulo y supersticioso. El hecho sobrenatural y milagroso se relaciona a su vez con personas espirituales. En la base de la actividad misionera de esos jesuitas del Paraguay habría habido, según el lenguaje propio de Max Weber, una realidad y una experiencia; había hombres “receptores de lo divino” que confiaban en un Dios o en una realidad sagrada y se dejaban poseer por ella. Esa realidad de lo sagrado y de hombres poseídos por el espíritu es reconocida por los misioneros en los mismos hechiceros Guaraníes, aunque a esos “hechiceros”, magos y curanderos los supongan poseídos por el demonio y el espíritu de la mentira. Aun situados en una posición de intolerancia frente a los “hechiceros” indígenas, los jesuitas ofrecieron datos suficientes para que fuera posible reconstruir lo esencial del chamanismo guaraní en el cual se reconoce que la palabra profética tiene un papel prioritario.

Sueños y visiones

Los jesuitas, sobre todo los de la primera época, estaban también en una dimensión religiosa y mística que se abre a la utopía de hacer posible lo imposible.

Ellos también entienden y se atienen al lenguaje de sueños y visiones.

Los sueños, que son una forma de conocimiento simbólico, tuvieron en las reducciones sin duda una amplia repercusión social y religiosa. Esa experiencia mística de los sueños era simultáneamente aceptada por los misioneros y Guaraníes, que así se encontraban en un lenguaje común. Al igual que la lengua guaraní fue asumida como forma privilegiada de comunicación, también los sueños y las visiones, tan característicos de la estructura psicológica y religiosa de los guaraníes, siguieron cumpliendo su función comunicativa, aunque los símbolos y los contenidos del mensaje ya aparezcan convertidos a la semántica cristiana. Así como el chamanismo guaraní parece haber influido en la acentuación de la dimensión profética de los mismos misioneros —obligados, de alguna manera, a colocarse en ese campo específico de la experiencia religiosa, volviéndose “hechiceros de Dios”—, también los sueños y las visiones procedentes de la estructura formal del conocimiento guaraní sobreviven en las reducciones y continúan determinando la nueva experiencia religiosa.

Sin embargo, la dimensión carismática y profética de la primera hora fundacional perdió expresión a medida que las reducciones ganaban estabilidad y se institucionalizaban. Las experiencias místicas, las actitudes proféticas, los milagros y las visiones, ceden el lugar a la organización del llamado “gobierno espiritual”, como viene descrito de manera ejemplar y paradigmática en las obras del siglo XVIII. El padre Cardiel (1747) y el padre Peramás (1793) se jactan de tener en las reducciones una vida religiosa funcional y bien ordenada, en templos magníficos y con admirables ceremonias. La animación carismática y el dinamismo profético son sustituidos por la rutina del sacerdote que repite los gestos litúrgicos con dignidad, pero sin novedad. Así, el proceso reduccional habría tenido dos sustituciones críticas: la de los chamanes (profetas guaraníes) por los misioneros (profetas jesuitas), más propia de la primera mitad del siglo XVII, hasta 1640, y la de los misioneros (profetas jesuitas) por los padres (sacerdotes jesuitas), que se dio después. La experiencia y el lenguaje místico de los Guaraníes y de los jesuitas sufren cambios considerables en el curso de ese proceso.

La utopía un tanto fría y repetitiva de las reducciones jesuíticas del siglo XVIII no puede explicar suficientemente la historia de la fundación de las reducciones guaraníes, cuando el profetismo y el misticismo de Guaraníes y jesuitas tuvieron mayor vigencia.

La lengua, como utopía

Hay una dimensión de la espiritualidad que no se puede desechar: es la lengua. La lengua, como sistema simbólico diacrónico y sincrónico a la vez, trae aparejadas ciertas “armonías” que no dejan de ser científicas, pero que hacen parte también de un mundo de difícil tangibilidad y medición. Las diversas utopías

se dicen frecuentemente en diferentes lenguas; situarse en una u otra de ellas es ya vivir una utopía. Los jesuitas vivieron y trabajaron la utopía de la lengua guaraní, y si bien acudieron todavía a categorías conocidas de las gramáticas latina, griega y castellana, sólo pudieron reducir a gramática la lengua guaraní en la medida en que ellos mismos fueron reducidos y enseñados por esa lengua. Pasarse a otra lengua es pasarse, si se quiere, al enemigo, y volverse amigo.

Este aspecto de la utopía se pone raramente de relieve, y sin embargo, marca la diferencia entre misiones con lengua y misiones sin lengua. La colonia que impone la propia lengua, no está abierta a esta utopía de reconocer al otro como diferente.

Las grandes celebraciones

Si no hubiera tribus guaraní que se conservaron preservadas al margen de la cultura colonial de signo criollo o misionero, hoy difícilmente podríamos reestructurar con cierta verosimilitud la experiencia religiosa primitiva. Los fragmentos, opacos y aparentemente discordantes, recogidos en los documentos de misioneros y viajantes, se iluminan y se armonizan, cuando los podemos situar de nuevo en su marco propio; ahí centellean incluso con reflejos que los mismos Guaraníes modernos ya dejaron empañar.

Los ritos de los Guaraníes sucintamente presentados por Montoya en el capítulo X de la *Conquista espiritual* son expresión reducida de los largos cantos y rítmicas danzas que ya dominaban la vida de los Guaraníes precoloniales.

En las Misiones, sin embargo, hay una sustitución clara de esos ritos guaraníes por los de la liturgia católica: misas, cantos, sacramentos, procesiones, y aún otros actos de culto que configuran el diario “buen uso del tiempo” con rezos y ejercicios devotos (Melià 1993: 210–219). Estas actividades ocupaban de modo muy especial a los niños y niñas que por la tarde entraban cada día a la iglesia a cantar la doctrina en guaraní y después, en castellano, los números, los días de la semana y los nombres de los meses. Esa rutina diaria se convierte en costumbre regular. Los padres Antonio de Montoya (1639), Anton Sepp (1709), José Cardiel (1747) y Joseph Peramás (1793), reflejando cada uno su propia época y estilo, dan testimonio de los varios aspectos de la vida religiosa en las Reducciones, objeto de admiración por parte de los mismos jesuitas y de ilustres visitantes, gobernadores y obispos que por allí pasaban. La solemnidad y grandeza con que era celebrada la semana santa y la procesión del Corpus se hicieron proverbiales.

Estas prácticas de piedad eran acompañadas y sostenidas por otros elementos que refuerzan la vida del espíritu. La música de diversas procedencias y tendencias era ampliamente cultivada en las Misiones, que contaban con numerosos –demasiados, según las mismas autoridades jesuíticas– músicos y cantores. Si bien en el Paraguay no se ha encontrado un solo papel de música de aquella época, los hallazgos relativamente recientes de un elevadísimo número de partituras en las Misiones de Chiquitos, de la misma provincia

jesuítica del Paraguay, muchas de ellas del famoso compositor italiano Doménico Zípoli, nos permiten conjeturar el alto grado de sensibilidad artística en ese “Estado musical”, según expresión del padre Clemente McNaspy.

Estaban también el teatro y las grandes representaciones alegóricas en las festividades principales. Se sabe, por ejemplo que en las fiestas reales de San Borja, con motivo de la ascensión de Carlos III al trono (1760), se cantaron “cuatro óperas” y se ejecutaron no menos de “sesenta bailes” (Melià-Nagel 1995: 178–183).

Todo ese despliegue de manifestaciones de vida espiritual hay quienes lo adjudican a la aptitud pedagógica de los maestros jesuitas y a la capacidad de los Guaraníes en cuanto aprendices fieles y virtuosos. La sustitución de contenidos y de expresiones religiosas tal vez no tuvo los efectos destructivos y traumáticos que la suelen acompañar en los procesos coloniales, porque las nuevas formas en cierta manera continuaban, transformándolos y desarrollándolos creativamente, matrices y matices que dejaron de ser guaraníes. Palabra, música y danza continuaron siendo guaraníes.

El arte guaraní jesuítico

Si en las Reducciones la lengua fue mantenida y en la religión se adivina constantemente una cierta urdimbre y textura análoga en las formas arcaicas y en las misioneras, es más problemático que se pueda hablar de la pervivencia de un arte propio guaraní en el guaraní misionero. Al parecer, el arte guaraní fue suplantado del todo por nuevas expresiones y por formas estéticas ajenas. ¿Podrá llamarse guaraní la arquitectura, la escultura, el grabado o la música de las Misiones jesuíticas?

Ésta es la primera y a veces única pregunta que se hace el visitante de las “ruinas”.

Cuando llegamos a las Misiones, pronto nos damos cuenta de que hemos entrado en el jardín donde los senderos se bifurcan y se encuentran, para volver a separarse y buscarse a través de imprevisibles recorridos. Nuestros pasos están perdidos. Lo que vemos, parece que ya lo hemos visto de una u otra forma en Europa o en los monumentos de la América colonial y, sin embargo, nos interroga de manera diferente.

Los misioneros jesuitas del siglo XVIII, y entre ellos hay que ubicar al padre Cardiel, uno de sus principales exponentes, repitieron hasta la saciedad e hicieron creer que *“no hay maestro indio que sea compositor, aunque sea muy músico; porque el indio no es para inventar sino para imitar”* (en Furlong 1953: 164). Lo había proplado el tirolés, padre Anton Sepp, cincuenta años antes:

“Hay pinturas que parecen haber sido pintadas por Rubens. En una palabra, los indios imitan todo, mientras tengan un modelo o ejemplo. Mas si le quitas éste de los ojos..., entonces todo está estropeado y arruinado.” (Sepp, I, 1971: 215).

Esos juicios y prejuicios deben ser contrastados con los de otros jesuitas, como Ladislao Orosz (1697–1773), Florián Paucke (1719–1779) y Jaime Ignacio Oli-

ver (1733–1813); dice éste último que “*verdaderamente merecen el título de maestros, pues con perfección la saben y tal vez componen muy bien*” (en Sustersic 2005: 209).

Tanto Ticio Escobar (1993) como Bozidar D. Sustersic (2005), más atentos a las formas y al detalle singular, advierten un marcado tono y modulación en ciertas obras de arte, que tienen que ser atribuidas a capacidades creativas de los Guaraníes y no a torpezas de lenguaje y que deben ser tenidas como manifestación de otra visión del mundo y otras pautas estéticas. El indio Guaraní repite un lenguaje y un contenido que le han llegado de fuera, pero lo hace sin perder su propia voz y marcando su peculiar acento. Con el tiempo esa dimensión se hace más manifiesta. Y hay que recordar y subrayar que el arte misionero no se hizo en un día y presenta fases y etapas en el tiempo y en los estilos. Sustersic lo ve reflejado de modo especial en los “ángeles músicos” –y en especial los cuatro ángeles con maracas– del friso de la Iglesia de Trinidad, donde parece cristalizar la síntesis de un nuevo estilo, el del cuarto período.

No son menos maestras las obras de los indios que las de sus maestros europeos; pero el discurso estético aun dicho con las mismas palabras, si se quiere, al ser ejecutado por el Guaraní dice otra cosa. Son creaciones originales que hay que aprender a ver.

Donde los guaraníes gozaron de mayor libertad creativa fue en las esculturas de santos de pequeño porte, destinadas al uso doméstico en esos nichos y hornacinas que acogían una imagen del crucificado, de la Virgen María o de un santo de devoción, que encantan por su grave y mágica ingenuidad y la ironía de los detalles. Nadie mejor que el indio podía responder al gusto de los indios. Los mismos jesuitas respondieron también desde el principio a esta orientación pragmática, incluso cuando lo que proponían era un arte de arquitectura, escultura o música, que parecía tan alejado y extraño a lo guaraní. Los guaraníes lo aceptaron y lo hicieron suyo con entusiasmo y lo reinterpretaron con novedosa creatividad.

Recorrer los remanentes de los pueblos de las Misiones y sus museos –donde los hay– es un viaje a través del tiempo y de la geografía europeos trasladados al Paraguay, pero también a través de las transformaciones de un pueblo indígena, el guaraní en este caso, intérprete de modelos y creador de un nuevo lenguaje. Lo hecho con la lengua también ocurría con el arte. Visitar las Misiones no debe ser un ejercicio de comparación con lo ya visto y de preguntas sobre sus orígenes –españoles, italianos o centroeuropeos–, sino un acto de admiración por lo nuevo que ha brotado. Es por ello que el arte a veces llamado hispano-guaraní tiene una consistencia propia que no se entiende si se elimina uno de los términos.

El arte de las Reducciones no es un arte reducido. No se reduce a imitación y copia.

Abriendo diálogos

En las Misiones, durante un siglo y medio se entretejió un diálogo con lo mejor del arte europeo, aunque no necesariamente el de la última tendencia. Los jesui-

tas proponían lo que a ellos mismos les satisfacía y parecía bueno, y el gusto de los indios lo recibía con agrado. Como en todo verdadero diálogo, surgía un *tertium quid*, un tercer factor, que el siguiente paso no podía desconocer.

“La reinterpretación de los modelos europeos a partir de las constantes de la mentalidad americana-guaraní es uno de los problemas más difíciles e irresueltos de la investigación del arte misionero y americano colonial.” (Sustersic 2005: 221).

Es en el arte donde los pueblos guaraníes se manifiestan como “fuera de sí”: fuera de lo que eran y anunciando lo que pueden ser. Nada les impedía pensar a lo grande en cuanto al tamaño de las construcciones y la búsqueda de soluciones. Los Guaraníes, como escriben ellos mismos en cartas de 1753, están orgullosos de sus pueblos, de los cuales se estiman constructores.

La discusión de esta temática es central para entender las formas en que se expresa un pensamiento mestizo sin mestizaje; una colonia con buen grado de creatividad. ¿Fueron las Misiones jesuíticas con los Guaraníes –y algo parecido se podría preguntar respecto a las de los Chiquitos y Mojos– una colonia ideal?

Si el destino último de los pueblos de América Latina fuera el colonialismo, en forma de globalización, como es promocionada actualmente, la interrogación tiene sentido. Si ya no podemos ser lo que somos, ¿podríamos al menos acceder a ser otros, no sustituidos, sino transformados con alguna creatividad?

Los Ketchuitas

Una anciana mbyá guaraní (Ladeira 1998) visitaba hace poco el sitio de San Miguel en el Brasil y poseída de un estado de exaltación “chamánico”, exclamaba entusiasta que todo aquello que tenía ante los ojos era obra de sus antepasados guaraníes, los “ketchuitas”, que no son los jesuitas, “hombres blancos de bigote” –*jurúa*– sino chamanes auténticamente guaraníes. Decir lo contrario, según ella, es mentira propia de los *jurúa*, inveterados ladrones de historia.

Son también los Mbyá –indígenas guaraníes que estuvieron “reducidos” por poco tiempo y en poco número en los pueblos de San Estanislao y San Joaquín, en la región del Tarumá (Caaguasú, Paraguay), quienes, sin embargo, adoptaron una especie de laúd –el rabel –*lavé*–, pequeño instrumento musical de cuerdas, que se toca con arco– para reproducir melodías de típico ritmo indígena. Aquí, un instrumento misionero colonial fue asumido para que “hable” lo tradicional y propio. La colonia es descolonizada.

Es cierto que la empresa fue un verdadero fracaso, que no parece poder repetirse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CA – CARTAS ANUAS, 1927–1929, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609–1637)*... Introducción del P. Carlos Leonhardt, 2 vols. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser. (Documentos para la historia argentina, tomos 19–20).

- CARDIEL, José, 1747 (ver Furlong 1953).
- CARDOZO, Efraim, 1959, *Historiografía paraguaya. I. Paraguay indígena, español y jesuita*. México 1959. 610 p.
- CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier de, 1769, *Histoire du Paraguay*. Paris; 1910–1916, *Historia del Paraguay*. 6 ts. Madrid.
- ESCOBAR, Ticio, 1993, *La belleza de los otros: arte indígena del Paraguay*. Asunción, RP Ediciones. 336 p.
- FURLONG, Guillermo, 1953, *José Cardiel y su Carta relación (1747)*. Buenos Aires.
- FURLONG, Guillermo, 1962, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes (1610–1813)*. Buenos Aires. 789 p.
- HAUBERT, Maxime, 1967, *La vie quotidienne des indiens et des jésuites*. Paris: Hachette.
- GONZÁLEZ DORADO, Antonio, 1981, “El catolicismo de los conquistadores en la religiosidad popular paraguaya”, en: *La religiosidad popular paraguaya. Aproximación a los valores del pueblo*. Asunción: Ed. Loyola, pp. 157–205.
- GRAHAM, Robert N. Cunningham, 1901, *A Vanished Arcadia. Being some account of the Jesuits in Parguay, 1607 to 1767*. London.
- JOFFE, Roland (director) – BOLT, Robert (guionista), 1986, *The Mission (O filme)*.
- LADEIRA, Mari Inês, 1998, *Jaguata pyau: A terra onde pisamos*. [Video]. São Paulo: CTI.
- LAFARGUE, Paul, 1921, *Der Jesuitenstaat in Paraguay*, en: KAUTSKY, Karl – LAFARGUE, Paul, 1921. *Vorläufer des neueren Sozialismus*. Dritter Band. Stuttgart.
- LOZANO, Pedro, 1754–1755, *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*. 2 ts. Madrid.
- LOZANO, Pedro, 1873–1875, *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*. 5 vols. Buenos Aires.
- LUGON, Clovis, 1949, *La Republique communiste chrétienne des Guaranís (1610–1768)*. Paris: Les éditions ouvrières.
- MCDA – Manuscritos da Coleção de Angelis, 1951, *I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549–1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. 506 p.
- MELIÀ, Bartomeu, 1981, “La demografía del Tape; una aproximación”, *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*, Santa Rosa, RS, Brasil, pp. 45–57. También en: Melià 1993: 46–59.
- MELIÀ, Bartomeu, 1983, “La población guaraní del antiguo Guairá en la primera documentación jesuítica (1541–1632)”, *Anais do V Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*, Santa Rosa, RS, Brasil, pp. 77–104. También en: Melià 1993: 60–89.
- MELIÀ, Bartomeu, 1993, *El Guaraní conquistado y reducido; ensayos de etno-historia*. Asunción: CEADUC, 3ª ed.
- MELIÀ, Bartomeu – NAGEL, Liane María, 1995, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones; una bibliografía didáctica*. Santo Angelo–Asunción.
- MÉTRAUX, Alfred, 1967, *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*, Paris, 294 p.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de, /1639/1989, *Conquista Espiritual*. Edición Ernesto J. A. Maeder. Rosario.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de, 1639, *Tesoro de la lengua guaraní*, Madrid.
- MONUMENTA PERUANA, 1954–1981, 7 vols. Roma.
- MURATORI, Ludovico, 1743, *Il Cristianesimo felice*. Venecia.
- NECKER, Louis, 1979, *Indiens Guaraní et Chamanes Franciscains: Les premières Réductions du Paraguay (1580–1800)*. París, Ed. Anthropos.
- PASTELLS, Pablo – MATEOS, Francisco, 1912–1949, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. 9 vols. Madrid.
- PERAMÁS, José Manuel, /1793/2004, *Platón y los Guaraníes*. Asunción, CEPAG.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy, 1987, “Movimientos shamánicos de liberación entre los Guaraníes (1545–1660)”, en: *Teología*, t. XXIV, nº 50, Buenos Aires: pp. 245–275.

- SAGUIER, Rubén Bareiro – DUVIOLS, Jean-Paul, 1991, *Tentación de la utopía; Las Misiones jesuíticas del Paraguay*. Barcelona: Tusquets–Círculo de Lectores.
- SEPP, Antonio, 1971, *Obras. I. Relación del viaje a las Misiones jesuíticas*. Buenos Aires.
- SUSTERSIC, Darko, 2005, *Templos jesuíticos-guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas*. Buenos Aires.
- VOLTAIRE, 1756, *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations*, Paris.
- XARQUE, Francisco, 1687, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Pamplona.