

De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno

Élites indígenas, cultura textual
y memoria en las fronteras de América del Sur

Of the Indifference between Temporal and Eternal

Indigenous Elites, Textual Culture
and Memory in the South American Borderlands

GUILLERMO WILDE¹ <https://orcid.org/0000-0002-0463-3935>

¹Universidad Nacional de San Martín/ Conicet

25 de Mayo y Francia, San Martín, Buenos Aires, 1.650, Argentina
guillermowilde@gmail.com

FABIÁN R. VEGA² <https://orcid.org/0000-0003-4133-5053>

²Universidad Nacional de San Martín/ Conicet/ Universidad de Buenos Aires

25 de Mayo y Francia, San Martín, Buenos Aires, 1.650, Argentina
vegafabianr@gmail.com

RESUMEN En este artículo analizamos la cultura textual indígena de las misiones jesuítico-guaraníes y exploramos la aplicabilidad de una distinción — establecida por la literatura lingüística — entre escrituras “temporales” (seculares) y “eternas” (religiosas). Primero, proponemos una tipología de la cultura textual misional a partir de los diferentes espacios usados por la élite indígena tales como el cabildo y las cofradías. Segundo, analizamos tres grupos de fuentes que incluyen la literatura espiritual en lengua guaraní, las cartas escritas por las autoridades municipales de las reducciones y los textos históricos producidos por

Recibido: 04 dic. 2018 | Revisto por los autores: 26 enero 2019 | Aprobado: 25 feb. 2019
<http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752019000200005>

Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 35, n. 68, p. 461-506, mai/ago 2019



indígenas o en idioma guaraní. Tercero, enfatizamos que la confluencia entre aspectos “temporales” y “eternos” adquiere fuerza como un dispositivo de afianzamiento de la continuidad histórica misional y como un incentivo para la constitución de una memoria indígena. Mostramos que la distinción entre escrituras “temporales” y “eternas” resulta simplista ya que las fuentes analizadas apuntan a la condensación de ambas dimensiones para dar forma a un modelo de persona virtuosa y una civilidad que es tanto política como religiosa.

PALABRAS CLAVE cultura escrita, memoria, misiones de guaraníes

ABSTRACT In this article we analyze the indigenous textual culture of the Jesuit-Guarani missions and explore the applicability of a distinction — established in the literature of linguistics — between ‘temporal’ (secular) and ‘eternal’ (religious) writings. First, we propose a typology of missionary textual culture based on the different spaces used by the indigenous elite such as the *cabildo* and confraternities. Second, we analyze three groups of sources: spiritual literature in the Guarani language, letters from municipal authorities in the *reducciones*, and historical texts produced by indigenous people or in the Guarani language. Third, we emphasize that this confluence between ‘temporal’ and ‘eternal’ aspects becomes stronger both as a device for reinforcing historical missionary continuity and promoting the constitution of an indigenous memory. We show that the distinction between ‘temporal’ and ‘eternal’ writings is simplistic and that the sources analyzed point to a condensation of both dimensions in order to shape a model of virtuous person and of civility that is both political and religious.

KEYWORDS written culture, memory, Guarani missions

En un legajo misceláneo de papeles jesuítcos del Archivo General de la Nación de Buenos Aires se halla un documento insólito que ha pasado desapercibido para la mayoría de los investigadores. Se trata de un escrito casi minúsculo que consta de un solo folio de extensión y que contiene frases escritas en tres idiomas: castellano, latín y guaraní. Todavía pueden percibirse los pliegues en el papel indicando que fue

doblado para formar un rectángulo diminuto. Carece de indicaciones precisas de fecha y lugar, fuera de la aclaración archivística “P. Paraq.” que lo circunscribe a la amplia jurisdicción de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Aunque no podemos asegurarlo, suponemos que podría tratarse de uno de aquellos papeles que utilizaban los miembros de las congregaciones religiosas (o cofradías) a manera de amuleto dentro de las reducciones jesuíticas de guaraníes. El carácter religioso de este documento es evidente, como lo indican las alusiones al alma, los ángeles, Jesús, la muerte (*teô*), Dios (*Deus, tupa*) y Adán y Eva. Sin embargo, curiosamente un fragmento importante alude al espacio secular o político:

Dominio despótico con esclavos, político con iguales, y con súbditos real despóticamente manda el alma al cuerpo como a esclavo, políticamente el entendimiento a la voluntad como a compañera, y así armada la voluntad impera como reina a la parte concupiscible, e irascible, y demás pasiones inferiores como a súbditos.¹

Este singular papel nos permite adentrarnos en las complejidades de la cultura textual de las reducciones jesuíticas de guaraníes en las fronteras ibéricas de América del Sur. En ellas se desarrolló un repertorio amplio y variado de prácticas textuales ligadas a múltiples espacios de actividad de las élites indígenas. Especialmente a lo largo del siglo XVIII asistimos a la constitución de un muy amplio corpus de manuscritos e impresos escritos por y/o para la población indígena de las misiones, en la mayoría de los casos íntegramente en lengua guaraní. El análisis de los lingüistas ha tendido a separar esta producción textual en dos registros diferenciados: por un lado, el espiritual, religioso o “eterno”; por el otro, el secular, “temporal” o político-económico (Thun, 2003; Thun; Cerno; Obermeier, 2015).

Aquí sugerimos que la orientación más general de la producción textual misionera en este período rebasa tal diferenciación. Por un lado,

1 Buenos Aires, Archivo General de la Nación (AGN), Sala IX, 07-01-01, “Dominio despótico con esclavos, político con iguales...”, documento con número 106.

se observa que la oposición temporal-eterno se disuelve en el contenido y estilo de los textos mismos, bordados en una combinación de ambos registros. Escritos como el que acabamos de mencionar muestran que ambos registros confluyeron en la práctica concreta. La trama trilingüe del documento, señalando consignas y oraciones para el buen cristiano, servían de base a un modelo de acción y virtud integral que debía ser respetado cotidianamente por el portador del documento. Por otro lado, si bien sabemos que la distinción temporal-eterno fue explotada por los mismos jesuitas, esta en realidad aludía a un tópico propio de la literatura espiritual de la época: la diferencia entre el cuerpo y el alma, los condenables sentidos sensuales y la deseable pureza del espíritu, la vida terrena y la vida en el más allá. En dicha literatura, la antinomia debía superarse produciendo buenas almas en buenos cuerpos, que preparaban interiormente a la persona para la muerte. Esto implicaba trabajar simultáneamente en la perfección de ambos registros y en la disolución de esta oposición radical en el cuerpo cívico-político-religioso del buen cristiano, a la vez devoto y racional.

En este trabajo sostenemos, en primer lugar, que desde principios del siglo XVIII la producción textual de las misiones se orientó deliberadamente a hacer confluír lo espiritual y lo temporal, como parte de un programa más amplio de reforma de las costumbres y de estandarización de la subjetividad cristiana. Por distintos caminos, confluyen en la época producciones textuales que estimulan simultáneamente los oficios temporales, las virtudes cívicas de gobierno (del territorio, de la población, del cuerpo) y la domesticación del alma en torno de los valores de la espiritualidad ignaciana, según el modelo de los *Ejercicios Espirituales*. Esta orientación dio origen también a formas de la imaginación y la memoria histórica que se plasmaron en géneros textuales particulares.

En segundo lugar, argumentamos que la fisonomía particular de la cultura textual misionera en el siglo XVIII es un elemento constitutivo del proceso de afianzamiento de las élites indígenas reduccionales. La configuración de estas últimas se entrelaza con la producción de una cultura textual en la que gradualmente se confunden el registro temporal y el eterno. Analizado en su conjunto, el campo de la cultura textual

misionera permite constatar la confluencia, la imbricación, incluso la hibridación de géneros textuales simultáneos, complementarios, alternantes que promueven, en el plano individual, un modelo de subjetividad basado en la virtud cívica y la devoción cristiana, y en el plano sociológico, una memoria colectiva fundada en los hitos de la expansión territorial ordenados en una narración que fue a la vez cronológica y mitológica. Géneros textuales como la literatura espiritual en guaraní, las cartas movilizadas por intereses políticos o la crónica histórica serían resultados emergentes de estas múltiples confluencias cuyos efectos prácticos se manifestaron en la definición de prácticas devocionales indígenas y formas de imaginación del territorio y la historia misioneros.

La primera parte de este artículo propone una tipología de la cultura textual misionera en asociación directa a los diferentes espacios de la elite indígena, secular y religiosa. La segunda parte se adentra en las ambigüedades de la cultura textual, cuyos diversos géneros permiten identificar la hibridación del registro espiritual y temporal, al igual que estrategias de comunicación que imbrican la oralidad y la escritura. La tercera parte aborda las relaciones entre una cultura textual híbrida y lo que consideramos un programa más amplio de producción de un modelo de virtud y civilidad cristiana en el que se confunden el registro espiritual y el temporal. La cuarta y última parte expande el análisis a la producción de formas de la memoria, deteniéndose en tres ejemplos particulares del “género histórico” en los que también se establecen registros intermediarios para dar continuidad cronológica y mitológica a un modelo de civilidad cristiana.

UNA CIUDAD LETRADA EN LA SELVA

Inicialmente fundadas por los jesuitas en la región del Guayrá (actualmente estado de Paraná, Brasil) hacia 1609, las misiones rápidamente se expandieron y reestructuraron el espacio mayoritariamente ocupado por poblaciones hablantes de la lengua guaraní. La reducción de dichas poblaciones en pueblos de misión conllevó la rápida desaparición de otras lenguas habladas en la región y de numerosas variantes

dialectales de la lengua guaraní, imponiéndose una “lengua general” (Melià, 2003, p.101-141). Esta sería oficialmente utilizada en los textos doctrinales que se difundieron en toda la jurisdicción, especialmente en los catecismos y sermones. Con posterioridad se producirían textos relacionados con espacios de ejercicio del poder, como los cabildos indígenas. La participación indígena en la cultura textual misional fue hasta hace poco tiempo un aspecto escasamente explorado por la historiografía. En la última década, la investigación ha comenzado a brindar detalles sobre dicha participación y sobre las convenciones materiales y estilísticas de los diversos géneros textuales misionales, cuyos vestigios se encuentran hoy dispersos en archivos y bibliotecas del mundo entero (Boidin, 2017; Melià, 1992, 2003; Neumann, 2015).

La estructuración de la organización política de las misiones de guaraníes se basó en la instauración de un aparato burocrático en buena medida sustentado en prácticas textuales. La inicial educación de los hijos de los caciques en las escuelas de primeras letras poco a poco fue cediendo el paso a la formación de toda una burocracia indígena *ad hoc*, directamente ligada a los misioneros jesuitas de cada misión. En este sentido, en todos los sectores de la élite indígena se constata la creciente incorporación de individuos que no pertenecían a una “nobleza” previa pero que estaban educados en las capacidades técnicas y cognoscitivas que exigían la escritura y la lectura (Neumann, 2015, p.68-80). La introducción de mecanismos para la circulación, almacenamiento y organización de la información en bibliotecas y archivos (Vega, 2017), a los cuales por lo menos en algunas ocasiones tenía un acceso controlado la población indígena,² representa el corolario material del crecimiento de la cultura textual en la estructura administrativa misional en cantidad y calidad.

2 Eduardo Neumann cita una orden del visitador jesuita Andrés de Rada de la segunda mitad del siglo XVII en que se prohíbe que los indígenas “entren en nuestros aposentos estando el P. ausente, para que se escuse que anden nuestros Libros en manos de Indios y falten otras cosas de los aposentos, de que lean las cartas y papeles que el P. dexa en la mesa” (NEUMANN, 2015, p.92). La prohibición concierne exclusivamente a casos en que el jesuita no se encuentra en el aposento, quedando abierta la posibilidad de que los indígenas utilizaran los libros mientras alguien pudiera controlarlos.

Una primera aproximación al corpus permite distinguir un conjunto grande y multiforme de manuscritos de un grupo limitado pero relevante de impresos. Los impresos conocidos que forman parte de esta cultura textual misional incluyen a su vez dos grupos: por un lado, la producción de la imprenta misionera que funcionó en un período acotado desde 1700 hasta 1727 y, por el otro, los libros relacionados con las misiones de guaraníes impresos en la Península Ibérica en los siglos XVII y XVIII. Los dos casos más significativos de este último conjunto están conformados por los impresos sobre la lengua guaraní de Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) (su *Tesoro, Arte y Vocabulario y Catecismo*, de 1639 y 1640) y por la impresión en dos volúmenes en 1759-1760 de un libro de ejercicios espirituales, *Ara poru aguñey haba*, escrito por el jesuita criollo José Insaurralde (1663-1730).³ Entretanto, la imprenta de las misiones produjo nueve textos, seis de ellos — entre catecismos, sermonarios, manuales litúrgicos, textos lingüísticos y libros espirituales — parcial o íntegramente en guaraní (Wilde, 2014). El universo manuscrito forma parte de la misma orientación y movimiento.

El siglo XVIII resulta un período de fundamental relevancia para la cultura textual misional. Dado que aún no existen estudios sistemáticos que evalúen en términos cuantitativos esta cultura textual, toda afirmación al respecto es aproximada. Sin embargo, los datos estadísticos sobre impresos en o sobre guaraní con que hoy contamos permiten inferir un crecimiento claro en la producción de textos y una evolución en el contenido de estos. En el momento de la expulsión de los jesuitas de todos los territorios de la monarquía hispánica (1767-1768), existían tan sólo unos doscientos cincuenta libros impresos en el siglo XVII en guaraní en la provincia jesuítica del Paraguay. En cambio, los libros

3 Los libros de historia sobre las misiones de guaraníes y la Provincia Jesuítica del Paraguay, como la *Conquista espiritual* (Madrid, 1640) de Ruiz de Montoya, *Historia Provinciae Paraguariae Societatis Jesu* (Lieja, 1673) de Nicolas del Techo o la *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* (Madrid, 1754-1755) de Pedro Lozano, deben considerarse parte del mismo corpus. Como veremos, de algunos de estos textos se realizaron traducciones manuscritas al guaraní en el siglo XVIII, integrándolos definitivamente dentro de la cultura textual misional.

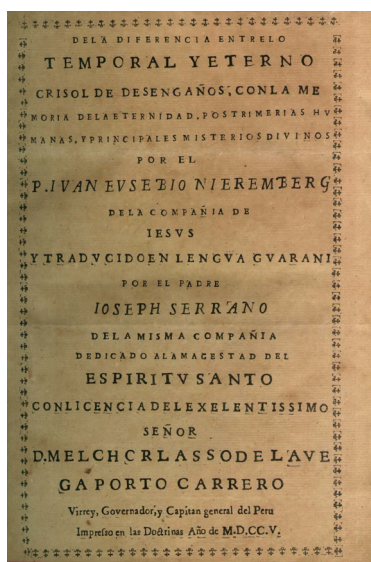
impresos en el siglo XVIII sumaban más de mil entre los producidos en las reducciones (unos ciento setenta) y en Madrid (más de ochocientos volúmenes) (Vega, 2018). La propia constitución de una imprenta local en medio de la selva misionera es indicio de una voluntad de reforzar y dinamizar la cultura textual misional. Además, mientras que en el siglo XVII todos los impresos fueron bilingües y la mayoría estuvo dedicada a la educación lingüística de los jesuitas, en el siglo XVIII se produjeron impresos monolingües y de géneros novedosos, como sermonarios o literatura espiritual, utilizables por la población indígena.

Los datos sobre manuscritos por y/o para la población indígena con que hoy contamos son escasos y no sistemáticos. Una lista de “documentos indígenas” realizada por Eduardo Neumann permite identificar 172 documentos, la casi totalidad de ellos posterior a 1750 (Neumann, 2005, p.342-360). Por su parte, una estadística de páginas del “corpus guaraní” elaborada por Capucine Boidin muestra que de las casi ocho mil quinientas páginas identificadas en guaraní, menos de dos mil quinientas se escribieron en el siglo XVII. Frente a esto se alzan las seis mil páginas del período 1700-1832 (Boidin, 2017, [vol. 3]), en que se incluyen unas quinientas escritas por autoridades indígenas bajo la forma de correspondencia desde mediados del siglo XVIII hasta las primeras décadas del XIX.

Dentro de este amplio corpus, es clara una evolución desde la producción de textos estrictamente lingüísticos hacia géneros más variados que permiten tocar aspectos de la espiritualidad, la devoción, la política y la historia. Para el caso del período jesuítico (hasta 1767), se revela una doble preocupación de los religiosos por la ampliación en la producción textual. La primera es obtener la atención de los más altos círculos letrados dentro del territorio rioplatense y de la Compañía de Jesús en Europa. El desarrollo de la cultura textual misionera no escapó a los objetivos propagandísticos que guiaban gran parte del accionar de los jesuitas. Las constantes referencias de distintos misioneros a la capacidad de la población indígena para elaborar manuscritos que imitaban la tipografía impresa constituyen un ejemplo claro. El mismo sentido propagandístico probablemente haya decidido la impresión en las reducciones del libro *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1705)

de Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) íntegramente traducido al guaraní y con más de cuarenta grabados de página completa. Gracias a los inventarios de libros sabemos que de los cuatro ejemplares identificados de este libro dos se encontraban en la reducción de Candelaria (capital de las misiones; actualmente provincia de Misiones, Argentina) y los dos restantes fuera del espacio misional, en Buenos Aires y Córdoba (Vega, 2018). Además, algunas páginas del texto y un grabado fueron enviados directamente a Roma (Imagen 1).⁴ La segunda preocupación de los jesuitas fue consolidar a nivel local las virtudes cívicas y espirituales de las élites indígenas a través de la educación del cuerpo y el alma cristianos. Este punto será desarrollado *in extenso* más adelante.

Imagen 1: Portada de la versión guaraní de la obra de Juan Eusebio Nieremberg, *De la Diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1705).



Ejemplar existente en: Complejo Museografico Udaondo,
Lezica y Torrezuri 917, Lujan, Buenos Aires, Argentina.

4 Actualmente se conservan en Roma (Vaticano), Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Paraq. 12a, ff. 238r-241v.

En el caso de la producción manuscrita elaborada directamente por la población indígena, la literatura académica ha enfatizado dos contextos políticos clave: la llamada “Guerra Guaranítica” (1754-1756) y los años en torno de la expulsión de los jesuitas (1767-1768). Eduardo Neumann señala que el contexto más amplio de la demarcación de límites exigida por el Tratado de Madrid (1750) conllevó una explosión de la actividad escrituraria indígena ligada a la articulación política de la población rebelde. Las célebres cartas de los cabildos de las reducciones en conflicto al gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui (1745-1756) son muestras de un repertorio amplio de estrategias que también incluyó la circulación de billetes y formas concretas de escritura expuesta en parajes lejanos de la campaña y en soportes diferentes del papel, como la madera o el cuero (Neumann, 2004; 2015). De manera parecida, la expulsión de los jesuitas abrió a los líderes indígenas, especialmente aquellos rezagados que luchaban por un reconocimiento en sus pueblos, un campo de interlocuciones directas con las autoridades centrales, corporizado en cartas de apoyo y agradecimiento escritas en guaraní al gobernador y al propio rey Carlos III (1759-1788) (Imagen 2). Ambos contextos críticos pueden ser concebidos como momentos transicionales de emergencia de un nuevo sujeto político ligado directamente a la actividad escrituraria (Neumann; Wilde, 2014).

Imagen 2: Carta para el Rey Carlos III de los corregidores y caciques de los treinta pueblos entre los ríos Uruguay y Paraná en 1768.

133

Ore Rey m̄tu D.ⁿ Carlos tercero.

Aquí yebete oro e anga Tupá. Nandeyanupe haiznde ore Rey m̄tu upe supá toncanganá nábe teoacuípei pabe haé Joriba m̄tu supá rehegua toicanganá nápe, haé supá toyoocanganá o'paca rucu nunaurey pape náreco be ore nábeoua poriahu p̄t̄t̄bo ha'guana rene opatio aquí yei pabe pape.

Ay p̄baé reheniá ore treinta Jaba rehegua Corregidores haé treinta Caciques oro n̄mboati nábeo baque oro yero'oiaguasi hape ore uei t̄t̄bo nárebaque náde p̄rehe o'no'ueuru mboabó, haé Jandera'ato ore nabó'anga nábe, haé náre m̄mota mboate ha'guá ma rehe ore roripape haé ore p̄t̄t̄bo tebo, ore mo'anganá Coquaticá náde pape.

Oro hechaí ma anga nico Rey m̄tu supá náre'upe, haque ore rehe ore goriahu be'ro'guazuhape Jeco poriahu pabe ha'guí ore p̄t̄t̄bo ha'guera rehe.

Vde y teé rano ore roripape oro yo p̄t̄t̄ Co'raj, kbar ore be náre re m̄m̄eé supá rena pape haé náde ore Rey m̄tu rena pape ore anga rehe o'itanga reco baé re'na a'at̄t̄a b̄ Misa m̄tu ap̄b̄o, haé Doctrina pape ore m̄b̄e'bo supá reco m̄tu rehe.

Ay poria m̄be aquí yebete yebí yebí oro e nábe acindere co'bia re'nerano náre'ni m̄b̄o baé cuera S.^r Ex.^{mo} y Cap.ⁿ Gen.^l D.ⁿ Fran.^{co} de Paula Bucareli upe haé ná m̄'ombou'catu ore rehe Tupá naí hupape haé náre'ni hupape náre re m̄mota m̄tu ore poriahu p̄t̄t̄bo y poria hu

Santiago, Archivo Nacional de Chile, Fondo Jesuitas, vol. 185, ff. 132-137.

Los trabajos de Eduardo Neumann han aportado una primera tipología de la producción textual indígena basada en el mencionado listado de manuscritos, que hace una década eran prácticamente desconocidos. En este corpus, Neumann distingue ocho modalidades textuales que conviene tener en cuenta: 1) billetes en formato pequeño intercambiados de manera informal durante momentos de agitación, como el conflicto por el tratado de límites; 2) cartas orientadas a la comunicación con las

autoridades coloniales siguiendo reglas epistolográficas y caligráficas; 3) memoriales destinados a expresar demandas extraordinarias a las autoridades; 4) diarios que llevan la anotación cotidiana e inmediata de acontecimientos, incluyendo manifestaciones personales; 5) relatos personales expresando la memoria individual de sucesos colectivos; 6) actas de cabildos o reseñas de los debates realizados por los funcionarios indígenas en la toma de decisiones sobre asuntos municipales, algunas de las cuales presentan características de reseña histórica; 7) escrituras expuestas (en cruces, muros, lápidas) destinadas a la comunicación pública o la lectura “a la distancia”; 8) narrativa histórica destinada a compilar hechos ocurridos en pueblos particulares, ordenados cronológicamente (Neumann, 2015, p.134-135).

A partir de esta producción, las misiones de guaraníes pueden considerarse pequeñas “ciudades letradas” en el sentido de Ángel Rama (Rama, 1984, p.23-39). En la formulación de este autor, la ciudad letrada constituye el anillo protector del poder que, a partir de la concentración de la producción de bienes escriturales, rige las cadenas administrativas de la época colonial y concentra la mayor absorción de excedentes económicos. En este sentido, los escasos jesuitas de cada reducción conforman el centro neurálgico de esta ciudad letrada, controlando los archivos y bibliotecas que se ubicaban no sólo en la residencia jesuítica sino específicamente en los aposentos de los misioneros. Más en general, la consolidación de una cultura textual misionera y de este carácter de “reducción letrada” acompaña, desde sus inicios, el crecimiento de las élites indígenas. Dichas élites, representadas en los cargos de la administración municipal, las congregaciones religiosas (o cofradías), los empleos en las milicias y los “gremios” de artesanos, impulsaron la intensificación y la especialización de la actividad escrituraria como instrumento administrativo, político y religioso y como capacidad de producción desigualmente distribuida dentro de cada sector. Así, en el proceso de formación de las élites letradas, la cultura textual se fue erigiendo gradualmente en un objeto de disputa y prestigio social, signo de distinción y mecanismo de inclusión-exclusión de individuos en la organización político-social jesuítico-guaraní.

Dejando de lado el rol de los misioneros jesuitas como centro neurálgico, una primera clasificación de las élites indígenas permite diferenciar analíticamente tres espacios socio-políticos: los cabildos, las milicias y las congregaciones e iglesia, a los cuales corresponden cargos y formas de producción textual —y distintos lugares dentro del anillo social del poder letrado. El Cuadro 1 expresa la situación en el siglo XVIII según la información que aportan las crónicas. La élite indígena estaba constituida también por los caciques y los artesanos que podían ejercer estos cargos, aunque muchas veces estaban excluidos de ellos. La división de espacios sociales no fue rígida, puesto que una autoridad pudo ejercer simultáneamente más de una función, factor que tuvo efectos en la producción escrita como veremos.

Cuadro 1: Espacios de las élites indígenas, cargos asociados y formas de producción textual. Producido por los autores.

Espacios	Cabildo	Milicias	Congregaciones e Iglesia
Cargos	Corregidor Teniente de corregidor Alcaldes Regidores (4) Alférez Real Alcalde de la hermandad Alguacil mayor, Mayordomo Secretario	Maestre de campo. Sargento mayor. Infantería: capitán alférez sargentos. Caballería: capitán, teniente estandarte clarín chirimía (o corneta).	Prefecto Consultor Fiscal Portero Enfermeros Maestro de capilla Sacristán Copistas
Formas de producción textual	Actas Memorias Listas Cartas diversas Cuentas Facturas	Listas	Sermones Ejemplos Confesionarios Rituales Partituras

Estos sectores de la élite indígena (y de la ciudad letrada) utilizaron y produjeron distintos tipos de materiales textuales, algunos de los cuales abordamos a continuación. Una parte de estos materiales fueron impulsados por los propios jesuitas; pero otros son el resultado de prácticas autónomas de la población indígena. En lo que sigue, nos concentramos en primer lugar en la literatura espiritual y el tipo de virtud cotidiana allí exigida, la hibridación entre prácticas orales y escritas en el plano del discurso político y la invención de una historia y una memoria misionales atravesadas por las referencias a una virtud cristiana edificante.

Las producciones textuales misioneras consideradas revelan solamente una tendencia dentro de un campo heterogéneo de prácticas escriturarias sobre las que sabemos poco hasta el momento. Aunque la preservación de mayor cantidad de materiales para la segunda mitad del siglo XVIII no es suficiente para sostener que la producción escrituraria aumenta en este período, la información cualitativa también refuerza esa aseerción. Los miembros de la élite indígena misionera en todas sus formas han adquirido para entonces cierta autonomía en la producción y circulación de textos, al punto de que los mismos jesuitas señalan no poder controlar completamente el acceso a los textos por parte de ciertos indígenas en los pueblos (Neumann, 2015). Determinados ejemplos textuales del período, como las obras del cacique músico Nicolás Yapuguay (Brignon, 2017), dan indicios del crecimiento de esa autonomía, o al menos de la creación de un *middle ground* compartido por misioneros y miembros de la élite indígena que expande al máximo las capacidades lingüísticas desarrolladas durante un siglo de acción misional (Obermeier; Cerno, 2013). Simultáneamente dichos textos movilizan modelos de virtud personal ligados a la ejemplaridad de santos y mártires, a la mortificación del cuerpo y al ordenamiento sagrado de la vida cotidiana (Wilde, 2014; 2017).

No es posible pensar el desarrollo de la subjetividad misionera sin desenmarañar la cultura textual de estos espacios. Ambos procesos van de la mano. Esa tendencia autonómica se profundiza después de la expulsión de los jesuitas, cuando muchos indígenas que ya se habían apropiado de la tecnología de la escritura adquieren pleno control de la actividad escrituraria tanto en el ámbito temporal como espiritual. Como muestra Akira

Saito para la región de las misiones jesuíticas de Moxos (actualmente departamento del Beni, Bolivia), la “administración del documento” pasa a estar enteramente controlada por los indígenas después de la expulsión (Saito, 2005). En esa región, tal y como en la chiquitana, dicha práctica continúa incluso hasta el presente. En el área guaraní las prácticas en cuestión se mantuvieron al menos hasta mediados del siglo XIX, tema sobre el que brindan abundante información los viajeros que recorrieron la zona.⁵ Algunos indicios que comenzaron a ser recabados por la investigación, como la presencia de *marginalia* decimonónicas en libros en guaraní (Medan, 2018), refuerzan la posibilidad de que en las reducciones de guaraníes se haya sostenido un proceso similar al de Moxos y Chiquitos, por lo menos durante algunas décadas después de la expulsión.

MODELOS DE VIRTUD INDIVIDUAL Y CULTURA TEXTUAL

Uno de los componentes más curiosos de la cultura escrita de la élite indígena es el vínculo entre los congregantes (miembros de las congregaciones o cofradías) y la textualidad. Además de participar de prácticas como leer el catecismo y memorizar cantos, los congregantes recibían cartas de su esclavitud a la Virgen en el momento en que ingresaban a las congregaciones, las cuales conservaban con especial esmero. Este cuidado era aplicado también a otras escrituras, como fragmentos de cartas o papeles que llevaban inscriptos nombres de santos y eran llevados “colgados en el cuello (sobre el pecho)” (Neumann, 2015, p.87). El documento con que iniciamos este artículo probablemente correspondiera a este tipo de papeles. La presencia de fragmentos en castellano, guaraní y latín — que constituyen fórmulas, oraciones o fragmentos bíblicos — recuerda precisamente las informaciones que conocemos sobre

5 Por ejemplo, en una interesante carta de 1801, Inocencio Cañete informa que mantuvo una conversación con un indio anciano músico llamado Sariguá, encargado de cuidar el paso de un río que dividía los terrenos de su pueblo. El anciano habló con él sobre ciertos pasajes de los “libros sagrados” que sabía de memoria y le dijo que “tenía los santos evangelios traducidos del latín a su idioma”, frente a lo cual Cañete concluye que no es tal la “crasitud de entendimiento que se atribuye a esta nación” (apud WILDE, 2009, p.131).

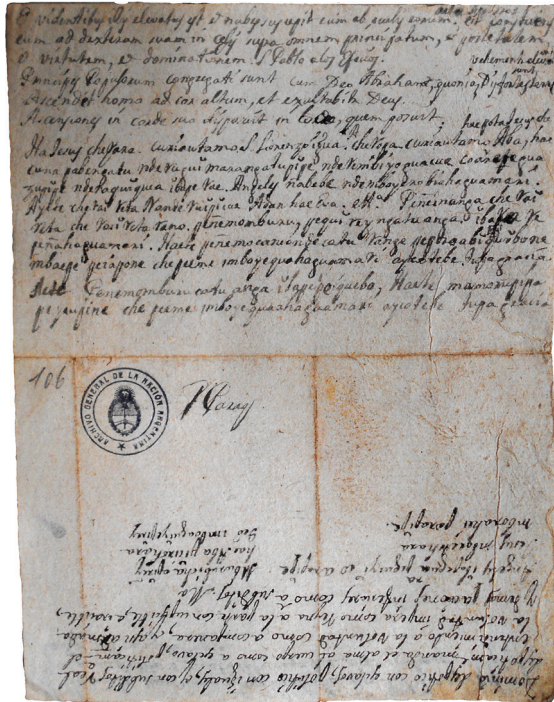
estos usos textuales y prácticas de memoria de los indios congregantes. Además, los pliegues en el papel sugieren que pudo circular doblado en un rectángulo, a la manera de un cuadernito de pocos centímetros compatible con los mencionados papeles que se llevaban colgados en el cuello. También pudo guardarse para ser atesorado o leído en ocasiones especiales. Los congregantes, que sostuvieron la actividad litúrgica de las misiones desde mediados del siglo XVII, eran probablemente los miembros de la élite más asociados a una cultura textual de este tipo.

Exploremos algunos aspectos del contenido de este pequeño papel. Todavía no es posible elaborar una explicación cabal del vínculo existente entre los distintos fragmentos contenidos en él (Imagen 3). Diferentes en cada lengua, poseen una orientación entre intelectual y práctica, probablemente destinada a la reflexión y a la ejercitación espiritual (léase corporal), entendidas como dos caras de una misma moneda. En este sentido, el fragmento en castellano citado al comienzo del artículo es una cita de una máxima del jesuita catalán Francisco Garau (1640-1702), titulada “Monarca de sí mismo” y contenida en la segunda parte del libro *El sabio instruido de la naturaleza*, publicado por primera vez en 1681.⁶ Esta cita indica que probablemente el escrito haya sido elaborado en el siglo XVIII. Como es evidente, la máxima enseña cómo debe comportarse el individuo virtuoso; no es casual que se haya decidido extraer para este documento un libro de máximas y aforismos. En efecto, en algunos casos al menos, los fragmentos constituyen fórmulas verbales destinadas a producir un efecto interior en el individuo lector y, al mismo tiempo, a domesticar la sensorialidad. El fragmento en latín se conforma de frases y versículos tomados directamente de la *Biblia*, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, cuya conexión resulta todavía poco clara. En algunos de los fragmentos se enfatiza que el reino de Cristo se ubica “*supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem*” (“sobre todo principado y autoridad y poder y señorío”, primer capítulo de la “Epístola a los

6 Francisco Garau. *El Olimpo del sabio instruido de la naturaleza y segunda parte de las máximas políticas y morales*. Barcelona, en la imprenta de Antonio Ferrer y Balthasar Ferrer, 1681, p.445-469.

Efesios”); también se alude a la conversión de las autoridades terrenales a la religión de Abraham (“*Principes populorum congregati sunt cum Deo Abraham*”, es decir “Los príncipes de los pueblos se reunieron con el Dios de Abraham”, salmo 46 del “Libro de los Salmos”). Los tres fragmentos en guaraní resultan todavía excesivamente oscuros como para proponer una traducción. Parecen consistir en cantos de alabanza a Jesucristo, así como también invocaciones o exhortaciones a esta misma figura de la cristiandad —quizás oraciones o rezos. Es decir, se trata de fragmentos con un carácter más performativo que los anteriores. En cualquier caso, el documento recuerda al lector un modelo de acción y de virtud que debe ser seguido cotidianamente a través de “fórmulas” condensadoras.

Imagen 3: “Dominio despótico con esclavos, político con iguales...”



Documento trilingüe. En: Buenos Aires, Archivo General de la Nación, Sala IX, 07-01-01.

Es razonable insertar este texto en la cultura textual misional de la época caracterizada por una constelación de libros doctrinales y espirituales en que los objetivos políticos, económicos y espirituales se entremezclaron en la medida en que se pretendía influir en todos los planos de la vida del buen cristiano, una totalidad armónica de lo “eterno” y lo “temporal”. Esta afirmación vale tanto para textos destinados a los jesuitas como a los guaraníes. En efecto, en 1713 la imprenta de las reducciones se utilizó para editar un libro del visitador Antonio Garriga (1662-1733), titulado *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida* y destinado a los lectores jesuitas. En el marco de una reforma estimulada por este visitador, cuyo objetivo era entre otras cosas disminuir el grado de involucramiento de los jesuitas en las actividades económicas de la sociedad rioplatense, se publicó esta instrucción que indica cómo organizar la rutina diaria y cotidiana, recuperando así una veta ascética para jesuitas demasiado atados al “mundo”. La portada presenta al texto como un “breve memorial y recuerdo a los que hacen los ejercicios espirituales de San Ignacio”. Esta literatura espiritual estaba destinada a incidir de manera determinante en los comportamientos cotidianos de sus lectores, los miembros de la provincia del Paraguay (Takeda, 2006; Wilde, 2014, p.280-281).

La literatura espiritual estrictamente en guaraní es todavía muy poco conocida, pero algunos indicios sugieren que debe ser pensada en un sentido similar al libro de Garriga. Se trata de textos cuyo objetivo es guiar al lector (indígena) por el recto camino de la salvación y la devoción y, en algunos casos al menos, la realización de ejercicios espirituales. El primer libro producido en este sentido es el ya mencionado *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* de Juan Eusebio Nieremberg en guaraní (1705), que según Fernando Miguel Gil constituye “una gran paráfrasis de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola (...) en una prosa del gusto de su época” (Gil, 2010, p.XXXVIII). En el contexto de impresión de esta obra, el preósito general de la Compañía de Jesús Tirso de González (1687-1705) declaró que “sabiendo como saben los Indios leer, les será de mucho útil su lectura” (Wilde, 2014, p.275). Gil indica que la “diferencia entre lo temporal y lo eterno” sugerida en el

título de este libro no debe entenderse como la postulación de un desprecio absoluto por lo temporal, sino antes bien como la útil subordinación de las “cosas temporales” al fin último para el cual ha sido creado el hombre, la salvación y la reverencia a Dios (Gil, 2010, p.XXXIX).

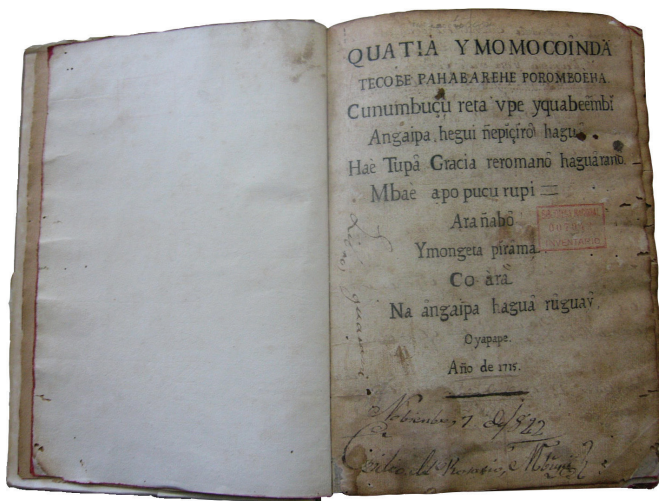
La escasa tirada de este libro sugiere que tal vez tuviera un objetivo estrictamente propagandístico. Pero también se produjeron otros libros de temática similar destinados directamente a la población indígena y escritos íntegramente en guaraní. Cabe mencionar aquí dos manuscritos: *Quatia poromboè marângātu tetîrôngâtubaè Cunumbuçu upe yquabeêmbĩ Angaypa hegui yñepihîrô hâguâ...* (1713)⁷ y especialmente *Quatia ymomocoînda tecobe pahabarehe poromboêha. Cunumbuçu reta upe yquabeêmbĩ Angaipa hegui ñepiçîrô hâguâ...* (1715).⁸ Como traducciones aproximadas de los títulos de estos textos se pueden proponer: “Libro de buenas enseñanzas provechosas para cualquier estado, que muestra a los jóvenes cómo librarse del pecado...” y “Libro segundo de enseñanzas para la vida, que muestra a los jóvenes cómo librarse del pecado...”. Estos dos libros quizás conformasen una unidad, como lo sugieren la similitud de los títulos, el adjetivo “segundo” (*ymomocoînda*) en uno de ellos y la cercanía cronológica entre ambos. El primero es muy heterogéneo, pero una de sus partes se define como un “*Quatia mîrî tecomarângātu rehe poromboêha*” (“Pequeño libro de enseñanzas para la virtud”) centrado específicamente en “*Arañabô guarâma*”, es decir “Para cada uno de los días”. El segundo manuscrito contiene consideraciones para alcanzar una buena muerte y reflexiones truculentas sobre los males del infierno (Gómez, 2016), de modo que posiblemente pudiera utilizarse durante la primera semana de los ejercicios espirituales (Imagen 4). En ambos casos estamos en presencia de textos que configuran modelos de virtud cristiana para la edificación y rectificación del lector

7 Providence, John Carter Brown Library, “Educação Christiana: y buena criança de los niños guaranis...”. Este manuscrito posee dos portadas, una en guaraní y otra en castellano. En esta última, el título que se indica es: *Educación cristiana y buena crianza de los niños guaraníes, provechosa para todos estados. Que contiene varios ejercicios de devoción provechosos para alcanzar perseverancia final y una buena muerte.*

8 Buenos Aires, AGN, Colección Biblioteca Nacional, 91, “*Quatia ymomocoînda...*”

indígena. La abundancia de materiales textuales de este tipo sugiere la existencia de un proyecto religioso-literario de los jesuitas y una parte de la élite indígena destinado a influir en los comportamientos cotidianos. La coronación de este proyecto fue sin dudas la publicación del libro *Ara poru aguñey haba* (*Buen uso del tiempo*) de José Insaurralde (1759-1760) en dos volúmenes en Madrid. Se trata del impreso guaraní que gozó de una tirada más elevada (Vega, 2018). Es un libro destinado esencialmente a los jóvenes indígenas, tal y como lo indica su portada (“*cunûmbuçu reta upe guarâma*”). El texto sigue la estructura de los ejercicios espirituales ignacianos y propone distintas meditaciones para cada uno de los días y de las semanas que los conforman (Imagen 5). El estudio de este texto se encuentra todavía en una etapa embrionaria. No obstante, la elevada tirada del mismo da cuenta de la voluntad de generalizar determinadas prácticas devocionales ignacianas entre un sector de la élite indígena — el de los congregantes — hacia mediados del siglo XVIII, pocos años antes de la expulsión.

Imagen 4: Manuscrito Quatia ymomocoînda tecobe pahabarehe poromboéha... (1715).



En: Archivo General de la Nación, Sala VII, Colección Biblioteca Nacional. 91.

Este corpus aún requiere de un estudio en profundidad. Como sea, la complejidad textual de estos libros no encaja en antinomias simplificadoras. Se trata de escritos que articulan diversas dimensiones y pretenden servir a una temporalidad cotidiana y a variados planos de la vida. Tienen el objetivo de orientar todas las prácticas diarias y habituales en un sentido virtuoso y devocional, de la misma manera que el libro de Antonio Garriga anteriormente mencionado. La descripción de un jesuita de la época sobre uno de estos textos apunta en este mismo sentido, reforzando la interacción entre prácticas devocionales y contextos ordinarios. En un texto publicado en 1793, poco después de su muerte, el jesuita José Manuel Peramás (1732-1793) se refirió explícitamente al *Ara Poru* y reveló los objetivos detrás del proyecto de producción de una literatura espiritual en guaraní:

Para que tanto los hombres y mujeres como los niños y niñas realizasen los trabajos del día piadosa y honestamente (cual corresponde a cristianos), el P. Ignacio [sic] Insaurrealde, gran conocedor del guaraní, escribió, con la colaboración del P. J. Escandón, dos volúmenes (editados en Madrid) con el título de *Araporuaguieyehaba*: “Del recto uso del tiempo” (o del día) (...). En estos libros enseña el autor a los indios, punto por punto, cómo pasar el día íntegro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, ora camino de la iglesia o asitiendo a la Santa Misa, ora recitando el Santo Rosario, o haciendo cualquier otra cosa. Particularmente les explica el modo de participar debidamente de los Sacramentos de la Iglesia y de practicar aquella virtud que en cada circunstancia es más oportuna.⁹

Todo parece indicar que la figura de los congregantes indígenas fue central en la configuración de este modelo de acción totalizante, inextricablemente unido a la textualidad, que se reproducía hacia el interior de la misión y se expandía hacia el exterior de la misma, en la conquista

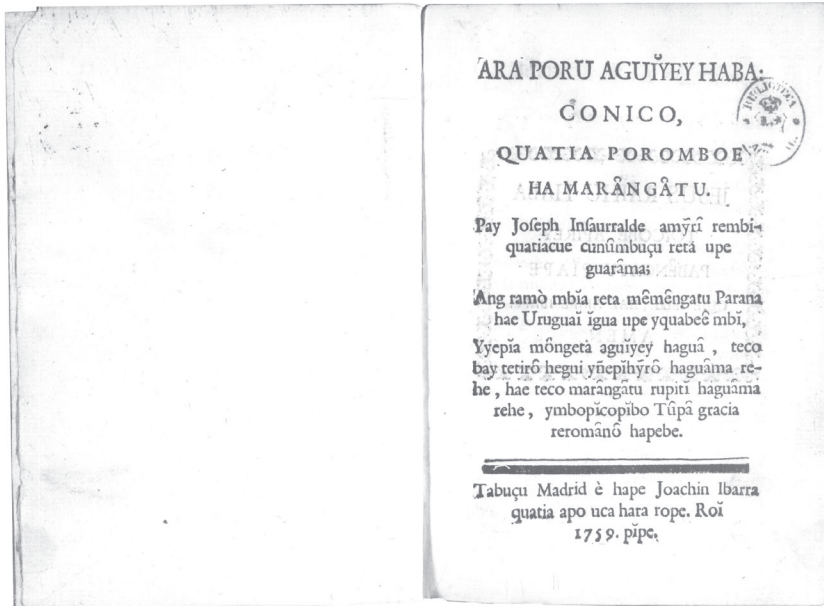
9 PERAMÁS, José Manuel. *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé, 1946. p.95-96.

del mundo “infel”. En efecto, las expediciones a las tierras “infieles” estuvieron a cargo de indios congregantes, quienes salían de sus pueblos periódicamente guiados por un sacerdote o por indios devotos de confianza con el objetivo expreso de estabilizar y expandir la vida reduccional. En tiempos normales, los miembros de las congregaciones usualmente colaboraban no sólo en la administración de los sacramentos y el cuidado de los enfermos, sino también en las actividades económicas de sus pueblos. Una carta anua de las misiones del año de 1690 informa que los congregantes de la Virgen en Candelaria se ocupaban de enseñar el modo de cultivar la tierra a un grupo de indios infieles de nación guañana recién incorporados. Los congregantes “tomaron a su cargo hacerles chacaras y carpido a sus tiempos con toda puntualidad”.¹⁰ Otra carta correspondiente a ese pueblo, pero dos décadas posterior, informa que los congregantes ocasionalmente servían en las capillas de las chacras “que cada cacique ha fabricado en sus distritos, lo rezan en el tiempo que habían de asistir en la iglesia, juntando a todos chicos y grandes que se hallan en el contorno”.¹¹

10 Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), Colección Pedro de Angelis, Documento I-29-7, 63, Rollo 32, “Carta Anua de las Doctrinas del Paraná y Uruguay, 1690”. Agradecemos la referencia a este documento al Mg. Cesar Pereira.

11 Buenos Aires, AGN, Sala IX, 18-06-06. “Estado simple de varios pueblos de Misiones en el año 1715”.

Imagen 5: Portada del libro *Ara poru aguiyey haba*
(Buen uso del tiempo) de José Insaurralde (1759-1760).



Ejemplar disponible en Madrid, Biblioteca Nacional de España.

Resulta de interés particular reparar en el modo como la figura de ciertos líderes indígenas virtuosos es equiparada explícitamente a la de ciertos misioneros en las crónicas de la conquista espiritual, lo que constituye un retorno, bajo otra forma textual, de un *topos* común a la literatura edificante. Una carta de 1693 menciona una expedición comandada por los jesuitas Bernardo de la Vega y José Insaurralde con indios “cristianos antiguos” de diversos pueblos con la idea de recoger “infeles” y “apóstatas” de los montes aledaños a la región del Monday. La carta menciona a un indio capataz llamado Gaspar, habitante del pueblo de Santiago (actualmente departamento de Misiones, Paraguay), que gozaba de la confianza de los jesuitas “por haberse ejercitado varias veces con gran fervor y celo en semejantes misiones, despreciando aun peligros de la vida por buscar almas”. Los propios jesuitas decían de este indio que merecía ser renombrado como “verdadero y celoso

misionero”, ya que si lo mataban los infieles “se podía con mucho fundamento decir que tendría su gloria de Mártir”. En ocasión de ser cercado por los infieles, el indio Gaspar llevaba consigo “una cruz en las manos en que fiaba más que en las armas, les dijo que se sosegasen, que no iban de malas y poniendo las rodillas en tierra adoró y besó la cruz que llevaba en señal que iba de paz”. Esos gestos fueron imitados por los demás indios que iban con él. Luego se levantó y les habló como enviado de los padres, atrayéndolos a la misión.

Aunque esta misión fracasó, poco tiempo después el jesuita Insaurralde inició una nueva entre los indios guañana, para la cual reclutó a indios de esa nación agregados a las reducciones ya existentes. La carta indica que antes de emprender la misión, Insaurralde “dispuso un catecismo, arte, y algunas pláticas breves para poderlos instruir, aplicándose cuanto pudo aprender su idioma”.¹² Como sabemos, el rol de Insaurralde — como el de otros jesuitas mencionados en los documentos de la época — fue central en la configuración de la cultura textual del siglo XVIII. Los episodios de su temprana vida misionera indican que la empresa reduccional impulsó simultáneamente la formación de una civilidad cristiana (político-religiosa), una subjetividad devota informada en la espiritualidad ignaciana y una cultura textual que imbricó el registro temporal y espiritual. La culminación de ese proceso podemos encontrarla en la curiosa obra ya mencionada *Ara Poru* escrita por Insaurralde en las primeras décadas del siglo XVIII, y finalmente publicada en Madrid en 1759. Como veremos, ese mismo tipo de imbricación puede rastrearse en otras de las escrituras guaraníes.

12 Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Colección Pedro de Angelis, Documento I-29-7, 65, Rollo 32, “Anuas de las Doctrinas del Paraná y Uruguay, 1693”. Agradecemos la referencia a este documento al Mg. Cesar Pereira.

ORALIDAD Y ESCRITURA: HIBRIDACIONES DEL DISCURSO POLÍTICO

Fuera de los congregantes, otros sectores de la élite indígena produjeron textos de distinto tipo. La documentación correspondiente a las autoridades políticas del cabildo es considerable, especialmente para la segunda mitad del siglo XVIII, extendiéndose en el tiempo hasta incluso las primeras décadas del siglo XIX.¹³ La evidencia indica que la actividad de escritura en manos indígenas, importante en el contexto de la Guerra Guaranítica, se incrementó después de la expulsión de los jesuitas. Además, no sólo es comparativamente mayor en cantidad a la que corresponde a otras instituciones de la élite indígena — como las milicias y las congregaciones —, sino que puede ser tipificada con mayor claridad, identificando funciones, destinatarios, convenciones y construcción de autoría. Si bien la dinámica de las instituciones y actores productores de estos documentos ha recibido atención por parte de la investigación reciente, conocemos muy poco acerca de las características específicas de esta producción escrita — tanto en lengua guaraní como castellana. Los trabajos pioneros de Marcos Augusto Morínigo llamaron la atención sobre la aparición tardía de documentos de cabildos indígenas (Morínigo, 1946; 1990). En especial, este autor identificó una serie de actas correspondientes al año 1756, primera evidencia conservada sobre elecciones de cabildos en las misiones.¹⁴ Sin embargo, los cabildos constituyeron una usina de producción textual que incluyó varios otros géneros.

En este ámbito pueden identificarse formatos o tipos de producción textual directamente ligados a la toma de decisiones en la administración de los pueblos y a las actividades económicas. Además de las actas — fojas

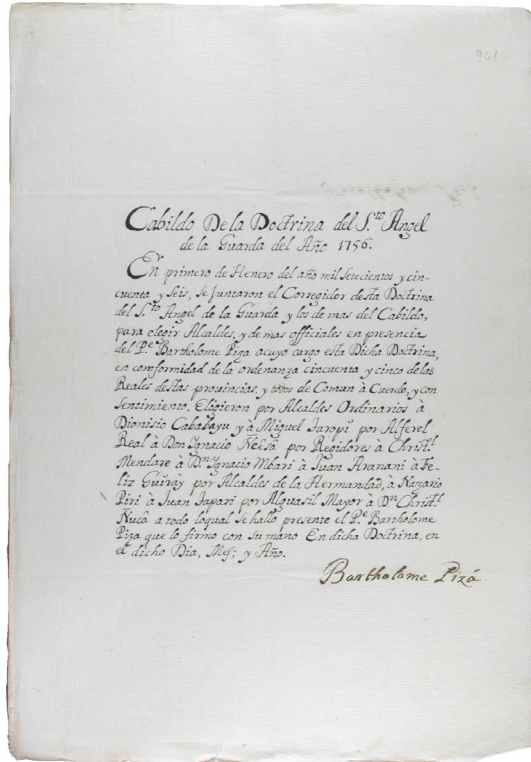
13 Estos se encuentran principalmente en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires (tanto en la Sala IX como en la Sala VII), en el Museo Mitre también de Buenos Aires (especialmente las cajas 14, 17 y 18) y en el Archivo Nacional de Asunción.

14 Existe evidencia de nombramiento de autoridades en los pueblos desde fechas tempranas. Sin embargo, estas aparecen consignadas por ejemplo en padrones, como el de Jacinto de Lariz en 1647. En un artículo posterior Díaz de Zappia retoma el tema tratado por Morínigo. DÍAZ DE ZAPPÍA, 2003.

individuales escritas en guaraní, acompañadas, como en el caso de las elecciones de cabildo, de una traducción al castellano (Imagen 6) —, varios otros documentos producidos por este sector de la élite circularon en formato bilingüe. Ocasionalmente pueden encontrarse documentos escritos en una sola lengua, generalmente guaraní. En este ámbito se producen también nombramientos de funcionarios y oficiales y documentos económicos como facturas y cuentas. Estos textos son casi siempre rubricados por los secretarios de cabildo, quienes firman en nombre de los que no saben escribir, y ocasionalmente por los mismos cabildantes y caciques que conocen la escritura. En cualquier caso, se verifica aquí por lo menos parcialmente una práctica de delegación de la escritura común en la época (Neumann, 2015, p.67-97). Incluso puede decirse que la producción escrita se extendió más allá de los pueblos — de las “ciudades” letradas —, puesto que existen ejemplos de miembros de la élite indígena que se valen de la escritura en las estancias. Así, en 1758 un grupo de indígenas de una estancia llamada San Nicolás le escribió una carta al comandante español José Molina, firmada con la expresión “[o]re ndemboyerobia catuhara”, “[s]omos tus fieles” (Imagen 7).¹⁵

15 Buenos Aires, AGN, Sala VII, Colección Documentos Diversos, 3670, documento número 4. Transcripción disponible en: LANGAS (2012-), *Corpus diacrónico del guaraní en línea (XVI-XIX)*. <http://www.langas.cnrs.fr/> Fecha de consulta: 20 nov. 2018.

Imagen 6: Acta de elección de cabildantes de Santo Ángel en 1756, firmada por el indio Bartolomé Pizá.

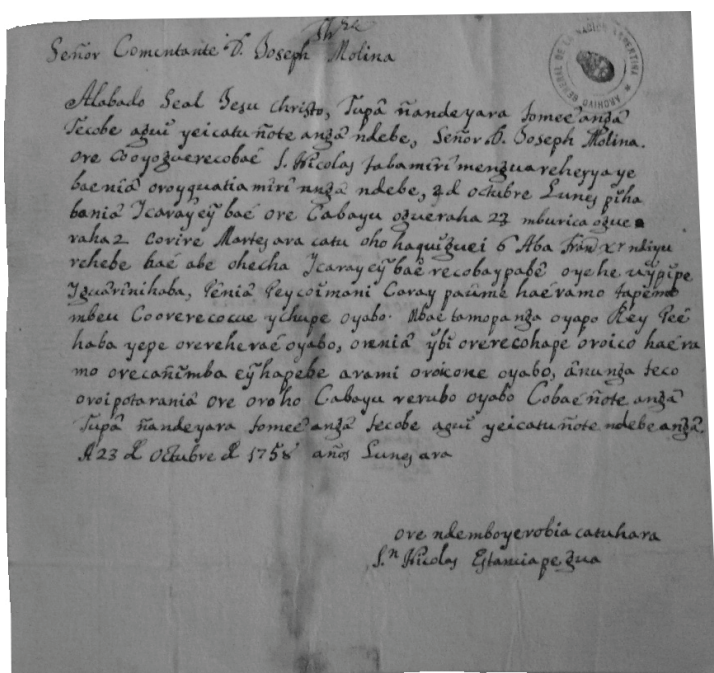


En: Buenos Aires, Archivo General de la Nación, Sala IX, 06-10-01.

Interesa señalar el hecho de que, si bien las convenciones de los textos ligados a los cabildos son fácilmente identificables, una tipificación rígida opacaría las especificidades de los contextos de uso, a partir de los cuales la reducción a lo “temporal” resulta un tanto forzada. En efecto, tal circunscripción lleva a omitir aspectos pragmáticos que vinculan la escritura a la oralidad, el poder y sus fundamentos en última instancia religiosos o espirituales. Un aspecto a tener en cuenta en nuestra contextualización es la instrumentación política de la escritura. Desde la segunda mitad del siglo XVIII, el saber escritural se transformó en un instrumento de apelación directa a la autoridad (Neumann; Wilde, 2014).

La capacidad de escritura pudo ser incluso explotada en el marco de las disputas entre los propios indígenas. También debe tenerse en cuenta la asociación de los textos a un sustrato perdido de oralidad, constatada por la investigación más estrictamente lingüística. Así, Capucine Boidin nota que algunas cartas de los cabildos operan como reportes de asambleas (Boidin, 2017) y Leonardo Cerno identifica en el corpus de textos “históricos” elementos de construcción textual que responden a una pragmática indígena de la oralidad. Presentan una gran cantidad de parlamentos en estilo directo y abundancia de situaciones dialogadas, recursos que permiten presentar los textos con una inmediatez temporal y espacial que los acerca a una dramatización (Cerno, 2016).

Imagen 7: Carta en guaraní escrita en la estancia llamada San Nicolás (sin fecha). “Señor Comentante Don Joseph Molina”.



En: Buenos Aires, Archivo General de la Nación, Sala VII, Colección Documentos Diversos, 3670, documento número 4.

Algunas de las cartas que escribieron las autoridades municipales indígenas dan cuenta de una amalgama con vocalizaciones religiosas a que estaban cotidianamente habituados los indígenas, como las oraciones. Así, por ejemplo, en una carta escrita desde la reducción de San Ignacio Guazú (actualmente departamentos de Misiones, Paraguay), existen ecos evidentes de algunas oraciones religiosas:

Dios Padre Santo y Dios Hijo Santo que murió en la cruz por nosotros y que Dios Espíritu Santo ilumine tu corazón ahora, mi jefe gran capitán Gobernador, (...) le saludamos junto con los niños de pecho en nombre de Jesús, en nombre de Jesús, en nombre de Jesús. Perdónanos una y otra vez por eso le rogamos que el día de nuestra muerte se apiade igualmente de nuestra alma en el cielo, con gozo eterno lo que llamamos la gloria plena Amén Jesús María y Joseph.¹⁶

Como lo indica este documento, discurso directo y oralidad no son sólo índices de hibridación entre registros; señalan también la presencia de campos de acción intermedios que pudieron ser comunes en las misiones. Muchas de las autoridades políticas dentro de la élite indígena (como corregidores o caciques) recuperaron saberes religiosos en la estructuración de sus demandas o se valieron de la pericia oral reconocible en la textualidad para la expresión de discursos como sermones. El caso más recordado en este sentido es el del cacique Nicolás Yapuguay, del pueblo de Santa María la Mayor (actualmente provincia de Misiones, Argentina), quien llegó a escribir un libro de *Sermones y ejemplos en lengua guaraní* que se imprimió en las reducciones en 1727. Los miembros de la élite indígena presuntamente “política” no sólo podían desempeñarse también en puestos y espacios relacionados con lo religioso, sino que muchos de ellos también podían ser sermoneros. Desde un punto

16 Londres, British Museum (BM), Add. 32605, p.23102, f. 83r-85r. Transcripción disponible en: LANGAS (2012-), *Corpus diacrónico del guaraní en línea (XVI-XIX)*. <http://www.langas.cnrs.fr/> Fecha de consulta 20 nov. 2018.

de vista formal y performativo, un sermón pudo funcionar de manera similar a una arenga de los caciques.

Los textos analizados aquí brindan indicios claros de la hibridación entre planos en la producción textual de la élite indígena. También dan cuenta de la instrumentación de discursos espirituales en función de intereses políticos y seculares. A nivel pragmático se constata la hibridación de campos semánticos, estilos de escritura, referencias y, en última instancia, de géneros discursivos que involucran también la oralidad (la vocalidad) como parte de la cadena comunicativa. No debería sorprender la presencia de elementos “religiosos” en el plano de la escritura “política”. Como lo veremos a continuación, un fenómeno similar se registra en el género histórico en su conjunto.

FORMAS DE LA MEMORIA

En la antesala del conflicto desencadenado con la firma del Tratado de Madrid (1750), las autoridades guaraníes de seis de los pueblos afectados escribieron cartas muy sentidas al gobernador José de Andonaegui, quien les había ordenado en nombre del rey el inmediato desalojo de sus pueblos para su ocupación por los ejércitos aliados de las monarquías hispánica y portuguesa. Al mismo tiempo que ruegan al rey que les permita permanecer en sus tierras, los indígenas advierten sobre los riesgos de quebrar un pacto de lealtad firmemente establecido con la corona hispánica desde los tiempos de sus antepasados. Enumeran las ocasiones en las que han renovado su fidelidad al rey y le han brindado apoyo en la lucha contra los infieles y contra los propios portugueses. También recuerdan el modo como han contribuido de manera inquebrantable a la evangelización temprana de toda la región. Algunas cartas enfatizan la colaboración de los antiguos linajes guaraníes en las labores de los primeros jesuitas arribados a la región, a principios del siglo XVII. En este contexto, el cacique Nicolás Ñeenguirú escribe al gobernador recordando que el rey había dado su palabra “de tratarnos bien a nuestros abuelos”. Su abuelo homónimo había sido el primer guía del jesuita mártir Roque González de Santa Cruz (1576-1628), quien

según esta carta había enseñado a los indios “el ser de Dios y también el ser de cristianos por aquellos parajes”.¹⁷

Las cartas se valen de las armas del derecho natural y el discurso del pacto de lealtad entre el rey y sus vasallos, elemento central del funcionamiento jurídico-político de la monarquía hispánica. En este contexto, el derecho se presenta como límite al poder; fija las fronteras del orden justo predefinido que este no puede conmovir.¹⁸ La matriz religiosa de este tipo de razonamiento reaparece en otros registros de las cartas, a veces encriptados en la lengua y la ideología indígena. Una misiva indica, según fundamento jurídico y legal, que no es justo que se haga “guerra” contra vasallos cristianos leales; otra señala que “tampoco es bien que apartes y quites de nosotros, unos pobres indios cristianos a los Padres de la Compañía de Jesús nuestros santos maestros, porque a estos el mismo hijo de Dios Padre, Jesucristo, desde antiguo nos lo dio a nosotros”.¹⁹ Resulta llamativo el modo como los líderes indígenas presentan los acontecimientos de la evangelización en la región. Si seguimos al pie de la letra la traducción de esta carta, fue el propio Jesucristo quien predestinó estas tierras para los guaraníes. En efecto, una de las cartas presenta este punto con mucha claridad, e incluso recupera misteriosas referencias al sol y la luna: “San Ignacio y la Compañía de Jesús nos dio a conocerlos Jesucristo, y la hermosura de su madre, señora santa María, al sol y a la hermosa luna y el ser que tienen de resplandecer y lucir en el cielo, sin que pierdan ni hayan perdido su primer ser”.²⁰

La enigmática alusión al “primer ser” debe ser analizada con mayor profundidad, pero una primera aproximación al conjunto de las cartas parece indicar una compleja conjunción entre un tiempo histórico-cronológico — asociado a hitos de la conquista territorial y el pacto vasallático

17 Mateos, Francisco. *Cartas de Indios Cristianos del Paraguay. Missionalia Hispanica*, vol. VI, n. 18, p.547-572, 1954. p.570

18 Sobre este importante aspecto del funcionamiento jurídico hispánico puede consultarse GARRIGA, 2004. Sobre el policentrismo de la monarquía hispánica ver CARDIM; HERZOG; SABATINI; IBÁÑEZ, 2012.

19 Mateos, Francisco. *Cartas de Indios Cristianos del Paraguay*. p.568.

20 Mateos, Francisco. *Cartas de Indios Cristianos del Paraguay*. p.559

con el rey (expediciones colonizadoras, asistencias militares, cédulas reales) — y un tiempo mítico, impreciso, menos marcado por fechas que por acontecimientos y figuras simbólicamente relevantes (Roque González, tal o cual cacique, los “abuelos”). Además de hacer confluír hechos cronológicos y míticos, las cartas imbrican un doble registro de memoria secular y religiosa, incluyendo elementos sobrenaturales ligados a la intervención de mártires, santos y reliquias — explícitamente mencionadas en una carta (Wilde, 2009, p.417).

Otro ejemplo de este tipo singular de memoria se refleja en la carta que en 1752 la reducción de San Juan envió a Lope Luis Altamirano (1689-1767), jesuita encargado de apoyar la aplicación del Tratado de Madrid. En ella explican el protagonismo que tuvo el Arcángel Miguel en la fundación del pueblo, fundando una “tradicción” que otras cartas recuerdan de manera similar.²¹

Primeramente el mismo Dios ha dado estas tierras a nuestros pobres Abuelos: después de esto el mismo Dios envió del Cielo a su vasallo San Miguel (como el Pueblo de San Juan es colonia o división del Pueblo de San Miguel tienen unos y otros la misma tradición de que se les apareció el Santo Arcángel) haciéndoles saber a nuestros Abuelos la voluntad de Dios: “Buscad (les dijo San Miguel) quien cuide santamente de vosotros, y así os lograréis eternamente”. Mostróles San Miguel al que venía en su compañía, que era un Padre Sacerdote, que se parece a San Ignacio de la Compañía de Jesús, y les dijo San Miguel: “Uno como este habéis de buscar”, y mandó San Miguel poner una cruz en estas tierras de nuestros pobres Abuelos, diciéndoles “por esta os lograréis”.²²

21 Valladolid, Archivo General de Simancas (AGS), Secretaria de Estado, Legajo 7433, documento 278. Transcripción disponible en: LANGAS (2012-), *Corpus diacronico del guarani en línea (XVI-XIX)*. <http://www.langas.cnrs.fr/> Fecha de consulta 20 nov.2018.

22 Valladolid, AGS, Secretaria de Estado, Legajo 7426, f. 60. Transcripción disponible en: LANGAS (2012-), *Corpus diacronico del guarani en línea (XVI-XIX)*. <http://www.langas.cnrs.fr/> Fecha de consulta 20 nov. 2018.

Estas cartas expresan una condensación de géneros múltiples de textualidad orientada a la producción de memoria, cuya expresión parcial encontramos representada en otros documentos de la época. En efecto, la consideración de un corpus mayor nos permite identificar formas diversificadas pero confluyentes de memoria inscripta tanto en acontecimientos concretos y localizados de la historia territorial como en hechos temporal y espacialmente difusos de la historia de la evangelización que podríamos calificar como narrativa mítica. El corpus conocido permite identificar ambas formas en diferentes expresiones del llamado “género histórico” que podemos reseñar brevemente.²³ Sostenemos que no es posible reducir dicho género a una mera expresión de la esfera temporal y secular, sino que más bien condensa e hibrida lo temporal y lo espiritual. En este sentido, nos interesa diferenciar tres expresiones particulares del género histórico: a) las reseñas de la colonización territorial, b) los diarios de guerra y c) las crónicas de la “conquista espiritual”. Aunque se han encontrado pocos documentos de este tipo hasta el momento es posible identificar tendencias concretas en cada caso.

RESEÑAS DE LA COLONIZACIÓN TERRITORIAL

Eduardo Neumann ha llamado la atención sobre el primer género, las “reseñas históricas” de la colonización territorial. En general, se trata de registros particulares de eventos producidos por los mismos cabildos de pueblos misioneros, en los que se enumeran de manera ordenada y cronológica sucesos ligados a la colonización territorial. A modo de ejemplo, un corpus nutrido de estos documentos encontrado en la biblioteca del Museo Mitre (Buenos Aires) permite identificar algunos rasgos característicos. Se trata de cuatro cartas de las reducciones de Nuestra Señora de

23 Aquí nos restringimos al análisis de elementos relevantes para el estudio de la cultura textual, pero naturalmente no debe excluirse la presencia casi constante de elementos visuales que actúan combinadamente con la escritura. Tal combinación de hecho ha sido poco analizada hasta el momento, pese a la constante aparición de fuentes que orientan la investigación en ese sentido (Wilde, Guillermo. Regímenes de memoria misional: formas visuales emergentes en las reducciones jesuíticas de América del Sur. *Colonial Latin American Review*, en prensa).

Fe, Santiago, San Ignacio Guazú y Santa Rosa, todas de 1758 y dirigidas al gobernador de Buenos Aires, en las que se relatan hechos sucedidos unas décadas antes. Hacen referencia a los enfrentamientos que cada uno de estos pueblos tuvo con distintos sectores de la población indígena infiel no reducida (Neumann, 2015). Probablemente respuesta a una consulta desde la jerarquía de la orden, estas comunicaciones representan la instrumentación de una memoria de la ocupación territorial en función de la obtención de ayudas militares por parte del gobernador. Al igual que sucede con otros textos, la intencionalidad política detrás de las mismas hace que resulte difícil caracterizarlas tipológicamente de manera rígida.

Un documento similar a los referidos es un memorial del pueblo de Yapeyú.²⁴ Este documento cubre con detalle los cincuenta años comprendidos entre 1657 y 1708, resumiendo los sucesos más relevantes de la ocupación territorial de la comarca de la reducción de Yapeyú. Se detallan los nombres de lugares, de sacerdotes, de capataces de estancia y de otras autoridades indígenas, se contabiliza el número de cabezas de ganado y se brindan datos sobre las fundaciones de estancias, los ataques de indios infieles y las expediciones punitivas contra ellas. Probablemente redactado hacia la primera década del siglo XVIII, el memorial subraya al menos dos aspectos importantes de la historia de la colonización territorial. El primero es el involucramiento directo de jesuitas particulares en dicha colonización, cuyos nombres son explicitados en el documento — informando su fecha de llegada y las actividades que impulsaron junto a sus compañeros. El segundo es la mención de las expediciones contra los llamados “indios infieles”, en particular los minuanes, contra quienes se hace la “guerra” para someterlos a la vida civil y cristiana. Estos dos elementos son de particular interés en la configuración de una memoria misional que conjuga elementos religiosos y seculares. La misión es de hecho una empresa que combina una dimensión civil y religiosa, plasmándola en registros textuales que se conservan durante generaciones. La transcripción de este documento

24 Hernández, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Vol. I. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1913.

concluye con la siguiente aclaración: “Esta memoria que se halló en poder de un cacique indio Guaraní escrita en su idioma, fué traducida por el Vicario general de las Misiones delegado en 1826”.²⁵ Un fragmento de esta memoria da indicios sobre la presencia de registros intermedios entre oralidad y escritura en los que este tipo de documento pudo tomar forma. El redactor anónimo informa: “Oída esta relación en el cuerpo del Cabildo, tomó la palabra el Corregidor Don José Catuarí y dijo: Sea muy enhorabuena que se efectúe lo que tiene de nuestras almas, también nos procura la conservación de nuestras vidas proporcionándonos el sustento”.²⁶ Como veremos, el uso del discurso directo y eventualmente la escenificación de una dramatización fueron rasgos comunes entre documentos considerados como “género histórico” en la lengua guaraní.

La hibridación oral-escrito no es el único aspecto que hace difícil una clasificación rígida de estos documentos. Las reseñas aquí mencionadas confluyen también con documentación cartográfica producida durante el siglo XVIII, que se conservaba en los archivos de los pueblos. En ella se detallaba la ocupación territorial concreta y los límites de las comarcas que cada pueblo reclamaba para sí. Sabemos que los pueblos mantuvieron entre sí pleitos por tierras, los cuales duraron muchos años y se prolongaron aún después de la expulsión de los jesuitas. Es posible pensar que este tipo de reseñas de la ocupación territorial fuera respaldado por mapas *ad hoc* que permitían representar visualmente la ocupación efectiva de las tierras circundantes a cada pueblo. De este modo se combinaba un registro diacrónico, representado por la reseña narrativa, y un registro sincrónico, correspondiente a los mapas, donde ocasionalmente se introducían notas y *marginalia* con referencias históricas o datos sobre lugares de martirio y muerte de determinados jesuitas, al igual que menciones específicas de nombres de caciques ocupantes efectivos de la tierra (Carbonell de Masy; Levinton, 2010).²⁷

25 Hernández, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. p.549.

26 Hernández, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. p.547.

27 Wilde, Guillermo. Regímenes de memoria misional: formas visuales emergentes en las reducciones jesuíticas de América del Sur. *Colonial Latin American Review*, en prensa.

DIARIOS DE GUERRA

El segundo género histórico que nos interesa está compuesto por “diarios de guerra”. Los escasos ejemplos conocidos son altamente significativos. Nuevamente es Eduardo Neumann quien nos llama la atención sobre lo que denomina “crónicas personales de eventos” a partir del caso concreto del indio mayordomo Chrisanto Nerenda, quien dejó escrito un diario en el que relata su cautiverio en un fuerte portugués, durante la Guerra Guaranítica. Lleva el siguiente título:

Relación de lo que sucedió a 53 indios del Uruguay, cuando acometieron por segunda vez, con otros muchos, el fuerte de los portugueses del Río Pardo. Escribiola un indio, luisista, que fue de los 53 llamado Chrisanto, de edad como de 40 años, indio capaz, mayordomo del pueblo.

Este indígena fue cautivo del gobernador portugués António Gomes Freire de Andrade (1685-1763) durante aproximadamente dos meses, período en el que fue sometido a interrogatorios y obligado a testificar contra los jesuitas, acusados de esconder riquezas y traicionar a la corona. En 1755 el jesuita Bernardo Nusdorffer (1686-1762) hizo una traducción al castellano de este documento, la cual se conserva hasta nuestros días (Furlong, 1971; Gris da Silva, 2017; Neumann, 2015). Es claro que este misionero decidió traducir el relato para que alcanzara a un público más amplio, dentro del cual se encontraban los funcionarios de la administración hispánica encargados de expulsar a los indios de sus tierras. Pero nos interesa más la circulación y uso que pudo tener este tipo de relatos a nivel local. En efecto, el propio Nusdorffer indica que el original en guaraní se guardaba en el archivo del pueblo de San Luis. Es decir que, como otros documentos de este tipo, este relato contribuía a abonar la memoria histórica de la reducción a partir de la experiencia de uno de sus distinguidos pobladores. Aunque Chrisanto Nerenda es una figura de carne y hueso, en el relato adquiere importancia como modelo de virtud guerrera: se muestra como valiente, leal, inquebrantable y religiosamente devoto frente a las seducciones del enemigo portugués y sus aliados, los indios “infeles”.

Otro ejemplo de este género, aunque anónimo, es el manuscrito recientemente traducido y publicado por Harald Thun y su equipo de la Universidad de Kiel.²⁸ El cuidadoso estudio introductorio nos brinda elementos de interés para nuestro análisis. El texto, publicado como *Guarinihape tecocue (Lo que pasó en la guerra)*, fue escrito probablemente hacia 1705. Narra los acontecimientos del segundo sitio y desalojo de los portugueses de la Colonia del Sacramento (1704-1705), en el que participaron las milicias guaraníes de las reducciones. Aunque está íntegramente escrito en guaraní, los traductores sugieren que esta no fue la lengua original del relato, y que su autor no fue indígena sino probablemente un hermano coadjutor jesuita. Suponen que al menos hubo dos tiempos de elaboración del documento (uno durante la guerra y otro posterior) así como una amplia cadena de fuentes y autorías, en las que la historia se fue hilvanando y tomando forma final en sucesivas reelaboraciones. En una primera instancia hubo un “autor contador” que realizó una estadística de cañonazos mientras el conflicto se desenvolvía; al mismo tiempo, un “autor cronista” realizó apuntes en diarios. Un “redactor” fusionó ambas fuentes y dio coherencia al marco narrativo y diversos “correctores” rectificaron informaciones puntuales. El redactor final menciona la existencia de fuentes previas, en particular una crónica escrita en cuero. Paralelamente existió un “autor dramaturgo”, quizás el mismísimo redactor, de una pieza de teatro basada en los eventos, representada en el pueblo de Corpus (actualmente provincia de Misiones, Argentina).

Aunque la hipótesis de los traductores es convincente, la clasificación propuesta del documento es controversial. Los traductores suponen que debe ser incluido en el “género histórico”, que a su vez formaría parte de los textos de “lo temporal”.²⁹ Creemos que esta clasificación

28 Anónimo. *Guarinihape tecocue - Lo que pasó en la guerra (1704-705)*. Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento / Uruguay de los portugueses por los españoles. Edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano, introducción y notas por Harald Thun, Leonardo Cerno y Franz Obermeier. Kiel: Westensee Verlag, 2015.

29 Según estos investigadores, la finalidad de estos textos es “conquistar las dimensiones simbólicas no religiosas de las mismas Reducciones, con la intención de controlar y gestionar

es simplificadora, sobre todo porque opaca el carácter moralizante del relato, orientado a dar contornos al ideal de buen soldado cristiano, defensor de los derechos de su corona y de su territorio. Este documento, al igual que otros ya mencionados, recurre frecuentemente al discurso directo y a la dramatización, dos elementos muy propios de la pedagogía jesuítica (Obermeier, 2018). En efecto, la “dramatización” estaba orientada a mostrar la sociedad y sus conflictos y a señalar un mensaje moral que, en este caso, resalta las virtudes del bando hispánico y jesuítico frente a la barbarie infiel y lusitana, aliada a su vez a elementos “extranjeros” e “infieles”. La dramatización señala incluso la ambigüedad de la posición indígena, entre valiente e inconstante, consecuentemente necesitada de la tutela jesuítica (Thun; Cerno; Obermeier, 2015, p.XL).

Podemos pensar que las hazañas de la guerra ordenadas de forma cronológica, metonímicamente representadas por los cañonazos contados y metafóricamente señaladas por una *dramatis personae*, constituyen recursos mnemotécnicos que permiten asociar el espacio territorial guaraní a la defensa de la cristiandad. El relato resalta las polaridades pedagógicamente útiles y ensalza el modelo del buen soldado, en este caso representado por el comandante Baltazar García Ros (1670-1740), jefe de las tropas hispano-guaraníes y artífice de los triunfos bélicos de la provincia, más tarde convertido en gobernador del Río de la Plata. Los traductores suponen que el documento pudo ser, en este sentido, un panegírico de García Ros, quien habría presenciado la ya mencionada representación teatral de los sucesos (Thun; Cerno; Obermeier, 2015, p.XXXI, la obra es mencionada en el capítulo 10 del texto).

La categoría de “temporal” puede ciertamente dar cuenta de los rasgos de algunos textos o del contenido de varios de estos, pero no es útil para contener al género histórico en su conjunto. Para comprender este punto, resulta conveniente tener en cuenta los objetivos y finalidades a

mejor, a través de la lengua, el espacio de lo temporal” (THUN, CERNO; OBERMEIER, 2015, p.XV). Los autores incluyen dentro de esta categoría otros tipos de textos, como el tratado de medicina titulado *Pojha Ñaña* y el manuscrito *Gulich*. A este conjunto podría agregarse el manuscrito “*Diálogos en guaraní*”, recientemente hallado por un equipo francés en la biblioteca del Museo Udaondo de la ciudad de Luján (Argentina). ADOUE; ORANTIN; BOIDIN, 2015.

que obedecían estos textos — alejados de la mera descripción de la vida cotidiana —, en especial cuando se pretendía que llegaran a los oídos u ojos de los indígenas. Las “crónicas de la conquista espiritual”, que exploremos a continuación, permiten ilustrar con mayor claridad este punto.

CRÓNICAS DE LA CONQUISTA ESPIRITUAL

Dentro de la producción textual jesuítica en castellano y en latín, existe un amplio conjunto de crónicas e historias de la conquista espiritual, que dan cuenta del accionar de los misioneros en las tierras bajas de Sudamérica. A menudo impresas en la Península Ibérica, estas crónicas servían para reforzar la identidad de los misioneros, proporcionar material para lecturas edificantes y compilar información — que hoy juzgaríamos como “etnográfica” — relevante para diagramar estrategias de evangelización. Sin embargo, un capítulo curioso de la cultura textual misional es la traducción de dos de las más importantes y conocidas de estas crónicas a la lengua guaraní en el siglo XVIII. Una es la *Conquista espiritual* (1639) de Ruiz de Montoya, que fue traducida hacia 1735. La otra es la *Historia Provinciae Paraquariae* (1673) de Nicolás del Techo, cuya traducción al guaraní — a partir de un original en latín — fue hallada recientemente en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, conservándose en estado fragmentario.

Aunque desconocemos los motivos de dichas traducciones, podemos suponer que sirvieron a diferentes propósitos. En un estudio reciente sobre la traducción de la *Conquista espiritual*, Leonardo Cerno sugiere tres móviles posibles: transformar el texto en material de lectura para la práctica lingüística entre los sacerdotes; brindar a los indígenas que ya contaban con una “identidad política clara en el marco del mundo colonial” una memoria histórica de las reducciones; y finalmente potenciar la función moralizante del texto, acompañándolo de “elementos sobrenaturales de raigambre cristiana” (Cerno, 2016, p.157). Parece claro, pues, que la traducción implicó no sólo un cambio en el idioma, sino en la funcionalidad del texto mismo. En efecto, Cerno indica que “el (o los) traductor(es) no buscaron una versión fiel al original”, lo que

se evidencia desde el título mismo del manuscrito guaraní: *Aba reta ycaray eý baecué Tupâ ynemboaguïye uca hague Pay de la Comp. de Jhs. Poromboeramo*, en castellano “Consagración a Dios de los indígenas paganos por la prédica de los padres de la Compañía de Jesús (...)”. Asimismo, este investigador infiere que los indígenas debieron haber tenido acceso a la lectura de esta obra a partir de la elisión de algunas partes del contenido original, tales como las referencias a la antropofagia, que “los jesuitas no habrían querido dar a conocer a los indígenas”. En conclusión, según Cerno esta traducción no debe considerarse como una reproducción del original, sino como “una adaptación a un nuevo contexto y a nuevos lectores” (Cerno, 2016, p.157).

Hay indicios y referencias indirectas a otros textos similares en la época. Según las investigaciones de Ringmacher, existe otra versión de la traducción de la *Conquista espiritual* realizada en la reducción de San Borja (actualmente estado de Rio Grande do Sul, Brasil) en 1737 (Cerno, 2016). Por su parte, el jesuita Peramás informa de la existencia de crónicas históricas de pueblos particulares redactadas por indios en el siglo XVIII. Alude a una *Historia del pueblo de Corpus Christi* escrita por un indio llamado Melchor, quien “reseñaba cuándo se fundó el pueblo de Corpus, por qué se trasladó del Guairá, en qué época se construyó la iglesia (...), cuál era la tradición de que Santo Tomás había estado entre los Guaraníes, qué pestes habían afligido a los moradores de Corpus” (apud Furlong, 1962, p.594). Según Peramás, los propios jesuitas podían recurrir a este texto para resolver problemas de límites entre reducciones. Otra crónica histórica fue escrita por un corregidor de San Javier (actualmente provincia de Misiones, Argentina), “uno de los descendientes de los primeros pobladores”, quien entre otras cosas relataba el martirio de Roque González de Santa Cruz (apud Furlong, 1962, p.594). Existen alusiones a varios otros documentos similares, la mayoría de los cuales no se han conservado. También se informa para la misma época de la difusión oral de profecías, como las de la india congregante Felicitas (Neumann, 2015, p.63-64), género con el que se vinculan algunas cartas políticas, como la anteriormente citada de San Ignacio Guazí de 1768. A manera de ejemplo, esta indica que si los jesuitas “son apartados de estas tierras

caerá el gran castigo de Dios para nuestra perdición e igualmente seremos cuestionados duramente en presencia de Dios sobre nuestras acciones pasadas”³⁰ Se repone así nada más y nada menos que una dimensión escatológica dentro de la textualidad histórica y política guaraní.

Los ejemplos mencionados muestran el desenvolvimiento de la memoria misional en diferentes planos. La historia de los pueblos de las misiones se consolidaba tanto a nivel particular como general. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, cada reducción reafirmaba su espacio territorial y su identidad singular ligada a eventos específicos de su conformación, enfrentándose ocasionalmente a otras reducciones vecinas. Cabe suponer que este proceso fue acompañado de la necesidad de cada pueblo de narrar historias ligadas a la colonización territorial y de conservarlas celosamente en los archivos locales. Esto serviría tanto para estimular la memoria de las sucesivas generaciones como para conservar pruebas directas y certificadas del poblamiento regional y los derechos de ocupación del territorio. Estos relatos se asociaron a la presencia de linajes cacicales particulares que podían rastrearse hasta los comienzos de cada reducción, tanto a través de la oralidad como de los registros de padrones que la administración colonial confeccionaba periódicamente. Como tendencia contrapuesta y en un plano más general, se producían narraciones sobre la historia común a todos los pueblos en lengua guaraní, asociadas a la “conquista espiritual”. Estas servían como prueba de continuidad histórica y de compromiso de los indios con el cristianismo, representado por los jesuitas y el rey. Las traducciones de las principales obras históricas al respecto, como la de Antonio Ruiz de Montoya y la de Nicolás del Techo, pudieron tener esta orientación. En ambas se sintetizaban los principales acontecimientos desde el establecimiento de las misiones, incluyendo en las narraciones fragmentos edificantes que elogiaban tanto a los sacerdotes jesuitas como a ciertos indígenas virtuosos — modelos de buen cristiano y emulación directa de los misioneros.

30 Londres, BM, Add. 32605, p.23102, f. 83r-85r. Transcripción disponible en: LANGAS (2012), *Corpus diacrónico del guaraní en línea (XVI-XIX)*. <http://www.langas.cnrs.fr/> Fecha de consulta 20 nov.2018.

A diferencia de otras expresiones del género, en estas crónicas predomina, aunque de manera no excluyente, el registro espiritual en las múltiples alusiones a elementos mágicos, milagrosos y sobrenaturales. Sin embargo, la orientación general sigue siendo moralizante, revelando las facetas más importantes del “buen ser cristiano”, tema que será *leit motiv* de muchas cartas escritas por la élite indígena durante el siglo XVIII. En estos textos, la figura de la élite religiosa (indígena y jesuita) cumple un rol central en el reforzamiento de la virtud cristiana y la formación civil de los pueblos, función que se articula hacia adentro de los pueblos a través del seguimiento de buenas conductas morales, observadas y vigiladas en la vida sacramental, y hacia afuera a través de la “conquista espiritual” del mundo infiel. La conquista tiene aquí una doble acepción de secular y religiosa, en la medida en que el “ser cristiano” es también civil, político y urbano. Este modelo adquiere contornos definidos en la figura de los congregantes, insistentemente referidos en las crónicas y las cartas anuas como ejemplos de virtud para la vida espiritual, económica, civil y militar.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Los ejemplos textuales compilados y analizados aquí obedecían todos a la misma finalidad: contribuir a la configuración de una persona y un cuerpo cristianos, caracterizados por las buenas costumbres y pasibles de conformar un modelo de virtud espiritual ignaciana. La concepción de la persona que los misioneros jesuitas promovían suponía una confluencia entre lo espiritual y lo temporal en la buena conducta del cristiano devoto y civil. Los indígenas, que por mandato eclesiástico no podían acceder al sacramento del sacerdocio, y cuyas actividades estaban marcadas por la rutina cotidiana, podían (re)presentar en el mundo textual una subjetividad indígena moldeada sobre la base un comportamiento virtuoso verificable tanto en las manifestaciones devocionales y litúrgicas como en las tareas productivas y el gobierno temporal.

Como ya se ha indicado, la literatura lingüística ha tendido a separar analíticamente los materiales de la cultura textual misional en dos conjuntos, los del campo “temporal” y los del campo “eterno”. Aunque los usos textuales pudieron estar limitados a un espacio concreto, señalando convenciones formales de estilo y código que separaron lo temporal de lo eterno, dicha distinción resulta sin embargo un tanto forzada cuando se abordan los contextos concretos de uso de estos materiales. Esto nos obliga a desplazar el análisis del terreno estrictamente lingüístico hacia el universo más amplio de las prácticas culturales. En esta perspectiva, ninguno de los géneros textuales analizados puede reducirse estrictamente a un solo registro; al contrario, comprometen múltiples planos imbricados. Este punto puede entenderse mejor si se considera que la civilidad misional fue al mismo tiempo política, económica y religiosa, es decir, conllevó un modelo integral de virtud. Todos los documentos correspondientes a la élite indígena (religiosa, política e incluso económica) brindan indicios de esta confluencia. Trasladados al plano de la construcción de una memoria misional, esta confluencia adquiere fuerza como dispositivo de afianzamiento de la continuidad histórica regional, una empresa que comprometió todas las esferas de la vida social y religiosa. Estas historias contribuyen, por un lado, a delinear una continuidad histórica que es espiritual y temporal y, por el otro, a generar un *middle ground* en el que los misioneros jesuitas y los indígenas persiguen los mismos fines: hacia adentro de la reducción, lograr una vida devota y mesurada; hacia afuera, conquistar espiritualmente el mundo infiel.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADOUE, Cecilia; Mickaël, ORANTIN; Capucine, BOIDIN. Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIII siècle). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Debates*. Puesto en línea el 01 dic. 2015. Consultado el 21 dic. 2018. Disponible en <http://journals.openedition.org/nuevomundo/68665>

- BOIDIN, Capucine. *Mots guarani du pouvoir, pouvoir des mots guarani*. Essai d'anthropologie historique et linguistique (XIX-XVI et XVI-XIX). Tesis (Doctorado en Antropología) – Université Sorbonne Nouvelle, Paris, 2017.
- BRIGNON, Thomas. *Un traduteur exemplaire*. Le cacique Nicolás Yapuguay et ses exempla en langue guarani (missions jésuites du Paraguay, 1724-1727). Lyon: Université de Lyon - ENS de Lyon, 2017.
- CARBONELL DE MASY, Rafael; LEVINTON, Norberto. *Un pueblo llamado Jesús*. Asunción: Fundación Paracuaria Missionsprokur SJ, 2010.
- CARDIM, Pedro; HERZOG, Tamar; SABATINI, Gaetano; RUIZ IBÁÑEZ, José Javier. (eds.) *Polycentric Monarchies: How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Sussex: Sussex Academic Press, 2012.
- CERNO, Leonardo. La traducción al guaraní de la Conquista Espiritual. Un caso de pragmática transcultural. En *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, editado por María Laura Salinas y Fátima Victoria Valenzuela, 155–67. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2016.
- DÍAZ DE ZAPPIA, Sandra. Participación indígena en el gobierno de las reducciones jesuíticas de guaraníes. *Revista de Historia del Derecho*, n. 31, p.97-129, 2003.
- FURLONG, Guillermo. (ed.) *Bernardo Nusdorffer y su "Novena Parte" (1760)*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1971.
- FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires, 1962.
- GARRIGA, Carlos. Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen. *ISTOR: Revista de Historia Internacional*, vol. 4, n. 16, p.13-44, 2004.
- GIL, Fernando Miguel. Introducción. En *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno. Edición facsimilar, XXV–LXX*. Buenos Aires: Instituto Bonaerense de Numismática y Antigüedades, Bolsa de Comercio de Buenos Aires, Bolsa de Comercio de Rosario, 2010.
- GÓMEZ, Verónica. *La idea de la muerte en las misiones jesuíticas*. Aproximaciones a un manuscrito guaraní del año 1715. Buenos Aires: Museo Mitre, 2016.

- GRIS DA SILVA, Marina. O 'índio historiador' da redução de São Luis: escrita e autoria a partir do relato de Crisanto Nerenda (1754-1772). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.
- MEDAN, Diego. La 'Explicacion de el catechismo' de Nicolás Yapuguay (1724) a la luz del ejemplar de la Colección Arata. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 6, n. 1, p.40-60, 2018.
- MELIÀ, Bartomeu. *La lengua guaraní del Paraguay*. Historia, sociedad y literatura. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- MELIÀ, Bartomeu. *La Lengua Guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción: CEPAG, 2003.
- MORÍNIGO, Marcos Augusto. *Raíz y destino del guaraní*. Asunción: CEADUC, 1990.
- MORÍNIGO, Marcos Augusto. Sobre los cabildos indígenas de las misiones. *Revista de la Academia de Entre Rios*, n. I, p.29-37, 1946.
- NEUMANN, Eduardo. *Letra de índio*. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015.
- NEUMANN, Eduardo. 'Mientras volaban correos por los pueblos': auto-gobierno e práticas letradas nas missões guaranis – século XVIII. *Horizontes antropológicos*, vol. 10, n. 22, p.67-92, 2004.
- NEUMANN, Eduardo. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- NEUMANN, Eduardo; WILDE, Guillermo. Escritura, poder y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay: trayectorias de líderes indígenas en tiempos de transición. *Colonial Latin American Historical Review*, n. 2, p.353-380, 2014.
- OBERMEIER, Franz. Los géneros didácticos en la literatura jesuítica rioplatense. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 6, n. 1, p.80-103, 2018.
- OBERMEIER, Franz; CERNO, Leonardo. Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (Siglo XVIII). *Folia Histórica del Nordeste*, n. 21, p.33-56, 2013.

- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- SAITO, Akira. Las misiones y la administración del documento: el caso de Mojos, siglos XVIII-XX. *Senri Ethnological Studies*, n. 68, p.27-72, 2005.
- TAKEDA, Kazuhisa. *The Dichotomy of the Jesuit Missions in the Río de La Plata in the Early Eighteenth Century: An Intertextual Study of the Instrucción Práctica [...] of the Jesuit Antonio Garriga (1662-1733)*. Luncheon Meeting, John Carter Brown Library at Brown University, Providence, RI, June 2006.
- THUN, Harald. Evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes. *I Simposio Antonio Tovar sobre lenguas amerindias*, 9-24. Tordesillas: Casa del Tratado/ Instituto Inter-universitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, 2003.
- THUN, Harald; CERNO, Leonardo; OBERMEIER, Franz. Introducción. In: *Guarinihape tecocue - Lo que pasó en la guerra (1704-1705)*. Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento, I-LXXVIII. Kiel: Westensee -Verlag, 2015.
- VEGA, Fabián R. La dimensión bibliográfica de la reducción lingüística. La producción textual jesuítica en guaraní a través de los inventarios de bibliotecas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Debates*. Puesto en línea el 10 dic. 2018. Consultado el 21 dic. 2018. Disponible en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/73946>
- VEGA, Fabián R. Los saberes misionales en los márgenes de la monarquía hispánica: los libros de la reducción jesuítico-guaraní de Candelaria. *Archivum Historicum Societatis Iesu* LXXXVI, núm. 172, p. 7-56, 2017.
- WILDE, Guillermo. Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay Jesuítico. *História Unisinos* 18, n. 2, p.270-86, 2014.
- WILDE, Guillermo. Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d'Amérique du Sud. In : MALDAVSKY, Aliocha (Ed.). *Les Laïcs dans la mission*. Europe et Amériques XVIe-XVIIIe siècles. Tours: Presses Universitaires Francois-Rabelais, 2017. p. 135-80.
- WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.