

Históricas Digital

Thomas Brignon

“La reducción como incorporación: nuevas fuentes documentales en lengua guaraní para el estudio de las congregaciones indígenas (misiones jesuíticas del Paraguay, siglo XVIII)”

p. 281-318

Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad

Berenice Alcántara Rojas (coordinación)

Mario Alberto Sánchez Aguilera (coordinación)

Tesiu Rosas Xelhuanzi (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas

2022

328 p.

Figuras y cuadros

ISBN 978-607-30-6458-3 (UNAM)

ISBN 978-607-8740-28-4 (Estampa Artes Gráficas)

Formato: PDF

Publicado en línea: 31 de octubre 2022

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/784/vestigios_manuscritos.html

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



LA REDUCCIÓN COMO INCORPORACIÓN: NUEVAS FUENTES DOCUMENTALES EN LENGUA GUARANÍ PARA EL ESTUDIO DE LAS CONGREGACIONES INDÍGENAS (MISIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY, SIGLO XVIII)

THOMAS BRIGNON

Université Toulouse-Jean Jaurès
France, Amériques, Espagne-Sociétés, pouvoirs, acteurs
Casa de Velázquez

NUEVAS FUENTES DOCUMENTALES PARA EL ESTUDIO DE LA INCORPORACIÓN A LAS MISIONES GUARANÉES

Desde mediados del siglo xx, las congregaciones, cofradías y obras pías se han convertido en un objeto de estudio de gran relevancia para la historia social del cristianismo. Este “género de agrupación o forma de asociación laica, volcada hacia el perfeccionamiento moral, la devoción, la asistencia recíproca y la caridad” presenta de hecho el interés de materializar la evolución de las prácticas de devoción durante una “larga época moderna” que se extiende del siglo xv al siglo xix.¹ Polifacéticas por naturaleza, las congregaciones se caracterizan por su diversidad en términos de objetivos (profesionales, devocionales, penitenciales), formas de organización (corporativa, parroquial, universitaria), contextos (urbanos y rurales) y públicos (por tipo de clase social, edad y sexo), y han dejado abundantes registros documentales, como estatutos, listas de miembros, libros de cuenta, rituales

¹ Bernard Dompnier y Paola Vismara, “De nouvelles approches pour l’histoire des confréries”, en Bernard Dompnier y Paola Vismara (eds.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne, mi-xve- début xixe siècle*, Roma, École Française de Rome, 2008, p. 405, la traducción es mía; Konrad Eisenbichler (ed.), *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*, Leiden y Boston, Brill, 2019. A pesar de la diferenciación que establece el derecho canónico entre congregaciones, cofradías y obras pías, los jesuitas de la Provincia del Paraguay alternaban las dos primeras denominaciones para referirse a las asociaciones de devotos indígenas. Aquí privilegiamos el término “congregación”.

y ceremoniales, relatos de miembros, documentos iconográficos y musicales, y objetos de culto, que se prestan a varias modalidades de análisis, tanto cualitativas como cuantitativas, microhistóricas y comparativas, socioeconómicas y culturales.² El examen de este vasto acervo ha permitido destacar el papel de las cofradías en el proceso de centralización, jerarquización y supervisión de la vida religiosa católica impulsado por el Concilio de Trento (1545-1563).³ En el ámbito hispánico, estos grupos se convirtieron, además, en un instrumento particularmente eficaz para controlar a las poblaciones americanas de criollos, indígenas y castas, bajo la vigilancia directa del Consejo de Indias, en estrecha colaboración con El Vaticano.⁴

Más que cualquier otra orden religiosa, los jesuitas supieron valerse de esta dinámica asociativa de origen medieval como canal de transmisión del programa de la Contrarreforma y⁵ crearon una red global de congregaciones ignacianas fundadas según la pauta única de la *Prima Primaria*, una asociación mariana establecida en el Colegio Romano, en 1563, por el profesor Juan Leunis.⁶ A partir de 1584 y de la bula *Omnipotens Dei* del papa Gregorio XIII, este modelo se difundió más allá de los centros docentes de la Compañía de Jesús y acabó incluyendo integrantes más diversos, en especial mujeres.⁷ En rigor, las congregaciones marianas permitieron una considerable extensión de la influencia de los colegios, hasta el punto de instalarse incluso en contextos misionales y fronterizos.

² Christopher F. Black, "Introduction: The Confraternity Context", en Christopher F. Black y Pamela Gravestock (eds.), *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas: International and Interdisciplinary Perspectives*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 1-34.

³ John P. Donnelly y Michael W. Maher (eds.), *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain*, Kirksville, Thomas Jefferson University Press, 1999.

⁴ Francismar A. Lopes de Carvalho, "Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuíticas da Amazônia ocidental (ca. 1638-1767)", *Revista de História*, n. 173, 2015, p. 185.

⁵ Javier Burrieza Sánchez y Manuel Revuelta González, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 148-150; Lance G. Lazar, "Confraternities" y "Marian Congregations", en Thomas Worcester S. J. (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 188-190, 501-502.

⁶ Kazuhisa Takeda, "The Jesuit-Guaraní Confraternity in the Spanish Missions of South America (1609-1767): A Global Religious Organization for the Colonial Integration of Amerindians", *Confraternitas*, v. 28, n. 1, 2017, p. 24.

⁷ Véronique Castagnet-Lars, "Une forme oubliée de l'éducation jésuite: les congrégations mariales aux xvii^e et xviii^e siècles", en Bruno Garnier y Pierre Kahn (ed.), *Éduquer dans et hors l'école: lieux et milieux de formation. xviii^e-xxe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 49-72.

La vocación universal de la devoción jesuítica se verifica de manera espectacular en el caso de la provincia jesuítica de Paraquaria y sus 30 misiones de guaraníes. Situadas en el territorio de los actuales Paraguay oriental, Uruguay occidental, Argentina septentrional y Brasil meridional, estas “reducciones” destacan en el panorama histórico rioplatense por el éxito del experimento evangelizador de la Compañía entre los guaraníes y otros grupos étnicos del Paraná y el Uruguay, entre 1609 y 1768. Culminando a principios del siglo XVIII con más de 140 000 indígenas sedentarizados, este frente pionero supuso la emergencia de un espacio semiautónomo al margen del sistema colonial, bajo administración directa de los ignacianos,⁸ que no tardaron en importar el paradigma romano a tierras paraguayas. Ya en 1610 habían inaugurado una congregación mariana en el Colegio de Asunción y dos décadas más tarde estrenaron la primera asociación guaraní en la misión selvática de San Ignacio del Paraná.⁹ Reconocidos por El Vaticano en 1716, esos cuerpos intermedios indígenas se implementaron en cada uno de los 30 pueblos y desempeñaron un papel central tanto en el proceso de reducción de lenguas, costumbres y espacios nativos como en la etnogénesis de la sociedad misional.¹⁰ No obstante, hasta la fecha se cuenta sólo con un puñado de estudios monográficos relativos a estos congregantes.¹¹ Pioneros

⁸ Guillermo Furlong S. J., *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962; Barbara Ganson, *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, 2a ed., Buenos Aires, SB, 2016.

⁹ Lopes de Carvalho, “Mediadores do sagrado...”, p. 185-186.

¹⁰ Guillermo Wilde, “Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d’Amérique du Sud”, en Aliocha Maldavsky (ed.), *Les laïcs dans la mission: Europe et Amériques, XVI-XVIII siècle*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2017, p. 147-149; Bartomeu Melià S. J., *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1988; *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2003; Wilde, *Religión y poder...*, p. 37-38, 65-69.

¹¹ Pablo Hernández S. J., *Misiones del Paraguay. Organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, v. 1, Barcelona, Gustavo Gili, 1913, p. 309-310; Carlos Leonhardt S. J., *Bosquejo histórico de las congregaciones marianas en la antigua provincia de Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, s. p. i., 1931; Mónica P. Martini, “Las cofradías entre los indios de las misiones jesuíticas guaraníes”, *Archivum*, n. 14, 1992, p. 109-126; Maria C. Bohn Martins, “Da Virgem e de São Miguel: congregações leigas nas Reduções Jesuítico-Guaranis do Paraguai”, en Kátia Gerab Baggio (ed.), *Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC*, Belo Horizonte, Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas, 2002, p. 1-17; Jean Baptista, *Dossiê Missões*, v. 1: *O Temporal: sociedades e espaços missionais*, Brasília, Instituto Brasileiro de Museus, 2015, p. 88-98; Eduardo S. Neumann, *Letra de Índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2015, p. 86-89.

y por lo general breves, contrastan con los demás trabajos dedicados a los grupos laicos coloniales:

Las congregaciones, llamadas cofradías en las ciudades iberoamericanas, fueron asociaciones de ayuda mutua propias de las reducciones, dedicadas a movilizar la devoción de ciertos santos y advocaciones [...]. A pesar de su importancia, estas asociaciones se han estudiado poco y disponemos esencialmente de trabajos descriptivos fundados en fragmentos generales de crónicas y cartas jesuíticas, sin referencia a un funcionamiento interno ni interpretación de su actuación en la construcción de la sociedad y la cultura misionales.¹²

Este silencio se explica por motivos históricos y académicos. En primer lugar, los mismos jesuitas contribuyeron a invisibilizar a los devotos indígenas. Privilegiaron relatos apologéticos centrados en la Compañía y en una visión algo estereotipada y generalizadora de unos neófitos en perpetuo estado de catequesis. Las crónicas ignacianas se dirigían a un lectorado europeo, por lo tanto, se contentaron con descripciones redundantes enfocadas en el parentesco con la *Prima Primaria*, como ilustraron los textos de Muratori y Charlevoix:

Los misioneros instituyeron en cada pueblo dos congregaciones, compuestas de cierto número de fieles y semejantes a las que se ven en Europa. En la una se admite a jóvenes, de doce a treinta años. La misma está bajo la protección del Arcángel San Miguel. La otra, que está bajo la protección de la Santa Virgen, corresponde a la gente mayor. Uno entra en las congregaciones sólo tras largas y reiteradas peticiones; es preciso además haber dado pruebas inequívocas de una piedad ferviente y constante. Los congregantes se juntan el domingo antes de las vísperas para escuchar un sermón, tras el cual recitan los rezos que se usan en las congregaciones de Europa. Se confiesan y comulgan muy frecuentemente.¹³

¹² Wilde, "Les modalités indigènes de la dévotion...", p. 137-138, la traducción es mía.

¹³ Ludovico A. Muratori, *Relation des missions du Paraguay, traduite de l'italien de M. Muratori*, trad. anónimo, París, Marc Bordelet, 1754 [1743-1749], p. 137-138, la traducción es mía.

Estas congregaciones se hallan organizadas del mismo modo que todas las que se han fundado en casi todas las Casas de la Compañía de Jesús. Se dividen en varias clases. Hay una para los jóvenes, de los doce a los treinta años, y está bajo la protección del Príncipe de la Milicia celestial. Todas las demás están bajo la de la Madre de Dios. Tan sólo se reciben aquellos que se distinguen por su caridad para el próximo, por su celo para el buen orden y para la conversión de los infieles, así como por su asiduidad en acercarse a los Sacramentos.¹⁴

Este sesgo propagandístico se encuentra en las demás obras de uso externo, como los informes anuales, *Cartas Anuas*, enviados a la Curia romana.¹⁵ Con excepción de contadas referencias en libros de órdenes y preceptos, no existen registros de uso interno en castellano o latín susceptibles de dar acceso al desempeño ordinario de los y las congregantes. En un sistema misional cuya lengua general era una variante letrada del guaraní, hoy extinta, toda la documentación producida y consumida por las asociaciones indígenas se escribió en un idioma de difícil acceso en términos lingüísticos y archivísticos. Por ende, la historiografía obvió esta agencia laica y polarizó los debates en la oposición constructivismo/esencialismo: adopción pasiva del cristianismo *versus* resistencia en defensa de la tradición guaraní.¹⁶ Esta dicotomía evolucionó en fechas recientes gracias a varios estudios dedicados al papel político de la elite nativa en la administración cotidiana de las misiones. Sin embargo, los aportes se concentraron en la nobleza guaraní y los vínculos entre cacicazgos, cabildos y milicias, y dejaron de lado los sectores devocionales.¹⁷ Como consecuencia de esta serie de factores, hasta la fecha, los congregantes se han estudiado poco y en términos esencialmente externos, grupales y desde arriba. Aunque parezca paradójico, José Cardiel y

¹⁴ Pierre F. X. Charlevoix S. J., *Histoire du Paraguay*, v. 5, París, David, Desaint y Durand, 1757, p. 72-73, la traducción es mía.

¹⁵ Takeda, “The Jesuit-Guaraní Confraternity...”, p. 29.

¹⁶ Wilde, “Les modalités indigènes de la dévotion...”, p. 135.

¹⁷ Guillermo Wilde, “Cacicazgo, territorialidad y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay”; Kazuhisa Takeda, “Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico-guaraníes: transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad”, en Claudia Rosas Lauro y Akira Saito (eds.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, p. 555-598, 599-635.

otros cronistas sí evocaron una serie de actos de habla rituales que permiten suponer la existencia de huellas documentales:

Celebran la fiesta de su advocación con fiestas y juegos públicos, misa solemne y sermón. Para las segundas vísperas, el compañero del cura echa una plática a los congregantes en privado, aunque en la iglesia, y en ella les lee y explica sus reglas. Cuando uno ingresa por primera vez, firma la carta de entrega o esclavitud. Porque por escrito hacen promesa de guardar las reglas y buenas costumbres. Esta carta, encerrada en una cajita, se la cuelgan al cuello como si fuera un amuleto; y así se glorían de ser esclavos de la Virgen y devotos de San Miguel. El prefecto de la congregación se nombra entregándole el estandarte en que está pintada la imagen de la Virgen.¹⁸

Nuestro estudio propone valorar el hallazgo de una serie de fuentes religiosas inéditas y de uso local, compuestas en guaraní por y para los devotos indígenas en el marco de dichos actos de habla rituales. Postularemos que la retrotraducción de estos extractos de compilaciones homiléticas, manuscritas e impresas entre 1690 y 1730, da acceso a las dimensiones interna, individual y desde abajo de la experiencia congregante. Sobre la base de una larga tradición etnohistórica, consideraremos el sermonario como una “herramienta de comunicación de masas” situada entre escrituralidad y oralidad, contextos rurales y urbanos, sectores clericales y auditorio lego.¹⁹ A pesar del carácter prescriptivo e ideal-típico de estos soportes de prédica, supondremos que se acercan al contenido efectivo de varios ritos de paso mencionados de forma elíptica por autores como Cardiel. Desde este punto de vista, haremos una lectura de la reducción vista desde abajo a partir de tres géneros discursivos inéditos (cartas de entrega, pláticas de fiesta, discursos electorales) y actores escasamente estudiados (niños, mujeres). Insistiremos en el carácter performativo de estos ritos.

¹⁸ José Cardiel S. J., “Costumbres de los guaraníes”, en Domingo Muriel S. J., *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, ed. y trad. de Pablo Hernández S. J., Madrid, Victoriano Suárez, 1918 [1779], p. 463-648, 519-520.

¹⁹ Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, “Au XIII^e siècle, une parole nouvelle”, en Jean Delumeau (ed.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, p. 257-278; Perla Chinchilla (ed.), *El sermón de misión y su tipología*, México, Universidad Iberoamericana, 2013, p. 17-22.

Con inspiración en propuestas metodológicas recientes en torno a las cofradías europeas, nos enfocaremos en las modalidades de incorporación de la población misional a las congregaciones de San Miguel y la Virgen María, con el siguiente eje problemático:

La incorporación designa la integración de los actores a unos cuerpos y comunidades que son instituciones sociales más o menos estructuradas y globalizantes. Los miembros de un cuerpo gozan de derechos particulares, ostentan su pertenencia al presentarse con títulos y calidades específicos [...]. ¿Cuál es el poder de asimilación de los cuerpos religiosos? ¿Con qué procesos y procedimientos, con qué objetos se realiza la integración de los actores? ¿Cuáles son las fallas de esta incorporación? ¿Cuáles son los espacios de libertades que los actores pueden crear o usar?²⁰

Teniendo en cuenta estos interrogantes, reconstruiremos la trayectoria vital modélica de los y las jóvenes congregantes indígenas en torno a tres grandes ritos de paso. Empezaremos el recorrido a los 12 años con la firma de una carta de esclavitud dirigida al arcángel san Miguel. De los 12 a los 30 años, analizaremos las pláticas anuales que actualizaban y controlaban este compromiso inicial. Llegados a los 30 años, examinaremos las condiciones de traslado de los devotos a la congregación marial de adultos, con acceso a cargos prestigiosos y la posibilidad y responsabilidad de elegir y ser elegido como prefecto de los miembros.

PRIMERA INCORPORACIÓN: 12 AÑOS,
FIRMAR LA CARTA DE ESCLAVITUD AL ARCÁNGEL SAN MIGUEL

En las reducciones guaraníes, el proceso de acceso al mundo adulto y la sociabilidad congregante comenzaba con un rito solemne integrado a la cultura material y letrada de las misiones. Los cronistas suelen detenerse de manera inhabitual en el relato de esta “entrega” en calidad de “siervo” de san Miguel,

²⁰ Laurence Croq y David Garrioch, “Introduction: pour une histoire sociale du religieux, les formes d’incorporation religieuse des sociétés modernes”, en Laurence Croq y David Garrioch (eds.), *La religion vécue: les laïcs dans l’Europe moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 9-24, la traducción es mía.

protector de la asociación dedicada a personas indígenas de entre 12 y 30 años de edad. Las narraciones recalcan la firma de un contrato de esclavitud en forma de carta, de acuerdo con una práctica documentada tanto en la Europa moderna como en el Perú colonial.²¹ Estas cédulas materializaban el doble sentido del proceso de incorporación, es decir, tanto el ingreso a un cuerpo social exclusivo como la integración y exhibición corporal de ese privilegio. Como recordaba el cronista Jarque, la pertenencia a una congregación se ostentaba cotidianamente:

Así estiman tanto el ser congregantes, que el papel de la obligación con que se ofrecen por esclavos de la Serenísima Reina del cielo [o de San Miguel], cuando se incorporan, firmado del Padre que cuida de la congregación, le traen siempre consigo en la bolsa de reliquias, como una de las más preciosas; y con igual sentimiento se aflige cualquiera cuando por no corresponder a sus obligaciones le quita el Padre la dicha carta de esclavitud y le borra de la congregación.²²

A pesar de su valor simbólico y de una probable producción en masa, hasta hoy no se han identificado huellas documentales de estas cartas, aunque se han publicado estudios de escritos en guaraní que se acercan a este tipo de amuleto individual.²³ Consideramos que el modelo de las cartas de entrega a san Miguel se encuentra en un manual de educación cristiana para niños, conservado en la John Carter Brown Library, en Providence, Estados Unidos.²⁴ Se trata de un manuscrito monolingüe anónimo, de 1713, compuesto por una miscelánea de doctrinas catequéticas, exhortaciones penitenciales, ejercicios devotos, rezos y sermones, destinados a un público

²¹ Castagnet-Lars, “Une forme oubliée de l'éducation jésuite...”; Walter Vega, “Cofradías en el Perú colonial: una aproximación bibliográfica”, *Diálogos*, n. 1, 1999, p. 142-143.

²² Francisco Jarque S. J., *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Pamplona, Juan Micón, 1687, p. 340.

²³ Guillermo Wilde y Fabián R. Vega, “De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno. Élités indígenas, cultura textual y memoria en las fronteras de América del Sur”, *Varia Historia*, v. 35, n. 68, 2019, p. 462-463, 475; Fabián R. Vega y Guillermo Wilde, “(Des)clasificando la cultura escrita guaraní. Un enigmático documento trilingüe de las misiones jesuíticas del Paraguay”, *Corpus*, v. 9, n. 1, 2019, p. 19-21.

²⁴ *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. Compuestos en lengua guaraní por un Padre de la Compañía de Jesús*, [Paraguaria], 1713, Codex Ind 45, John Carter Brown Library, Providence, Indigenous Collection, f. 94r-94v.

joven. El texto no menciona explícitamente la congregación de San Miguel, pero varios indicios la evocan, ya sea el tipo de destinatarios, la correspondencia temático-estructural con manuales de *disputatio* para los jóvenes cofrades europeos o el sistema enunciativo centrado en apelativos horizontales, como “*cheryvy*”, “mi hermano pequeño”, trato propio del diálogo entre catequistas indígenas y catecúmenos, *versus* el fático “*chera’y*”, “mi hijo”, usado por el “padre” jesuita.²⁵ En el manuscrito, un fragmento titulado “Entrega a San Miguel” forma una unidad discursiva aparte (véase el anexo 1). Redactada en primera persona del singular, el anonimato se establece por la mención latina “*nomen nescio*”, “indicar el nombre”. Una retrotraducción del texto guaraní revela que este breve extracto de un folio corresponde a un modelo de certificado administrativo, con un pacto cosmopolítico dirigido al arcángel san Miguel y un amuleto mágico dotado de virtudes profilácticas.

Empezando por el valor del certificado, cabe recontextualizar las condiciones de acceso a la asociación de san Miguel, una organización elitista y de masas al mismo tiempo. Así lo ilustran los casos de los pueblos de Concepción y San Miguel en 1715, cuando se inscribieron 399 y 330 jóvenes indígenas, de un total de 3 925 y 2 823 habitantes, respectivamente.²⁶ Ambos censos parecen confirmar las estimaciones de varios historiadores: según Maxime Haubert, las congregaciones reunían 10% de la población misional; de acuerdo con Jean Baptista, juntaban 20%.²⁷ No todos los individuos eran miembros, pero casi cada familia podía contar con un niño afiliado.

Estos jóvenes provenían esencialmente de los rangos de la escuela de las misiones, a la que asistían los hijos de los caciques y los cabildantes o becarios selectos, escogidos por sus dotes de cantantes, músicos y danzantes.²⁸ Si la educación era el privilegio de los chicos, las congregaciones también admitían a chicas por privilegio papal décadas antes de la creación de las primeras asociaciones mixtas en Europa, en 1750.²⁹ Los aspirantes se

²⁵ Castagnet-Lars, “Une forme oubliée de l’éducation jésuite...”; Franz Obermeier, “Los géneros didácticos en la literatura jesuítica rioplatense”, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, v. 6, n. 1, 2018, p. 80-103. Modernizamos la grafía de todas las lenguas y obras citadas, ya sean citas o títulos.

²⁶ “Estado de las Doctrinas del Uruguay”, [Candelaria], 1715, ms. I-29.7.94, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis, f. 1r-1v y f. 4r-4v.

²⁷ Maxime Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, París, Hachette, 1986, p. 200-202; Baptista, *Dossiê Missões*, v. 1, p. 90-91.

²⁸ Neumann, *Letra de Indios...*, p. 68-72; Baptista, *Dossiê Missões*, v. 1, p. 95.

²⁹ Jarque, *Insignes misioneros...*, p. 340; Haubert, *La vie quotidienne...*, p. 200-202.

sometían a un largo proceso de investigación, prueba y confesión general para poder firmar su compromiso. La “Entrega a San Miguel” revela los términos: misa y rosario diarios, confesión y comunión mensuales, conducta ejemplar de por vida. La promesa se formulaba como una decisión a la vez escrita y oral, íntima y pública, singularizada y estereotipada, como lo evidencia este fragmento retrotraducido del guaraní:

Ah, diciendo eso, por esa razón ciertamente yo, “indicar el nombre” [nomen nescio, en el texto original], me entrego enteramente a ti, Señor San Miguel, desde mi corazón [...]. Y en calidad de siervo tuyo, de esclavo tuyo, oh, para publicar eternamente la entrega que acabo de hacerte hoy, aunque avergonzándome, ah, dejo este papel en poder del Padre Sacerdote, lugarteniente de Dios, para prometértelo.

Estas modalidades enunciativas dejan suponer que la carta-modelo fue pensada para ser declamada por el aspirante, o con la ayuda de otro devoto letrado, en el marco de una delegación de la lectura documentada en Europa.³⁰ Esta mezcla de escrituralidad y oralidad encarnaba el carácter integrador y exclusivo, individual y multitudinario, de la pertenencia a las congregaciones, que no excluían a las mujeres y tampoco a los iletrados. La mención “*nomen nescio*” merece una reflexión aparte. Implicaba a la vez una pauta estandarizada y una personalización de cada documento, como si se tratara de un formulario, convalidado por la autoridad administrativa del jesuita lugarteniente de Dios. Sin embargo, más allá del mero trámite, el certificado se singularizaba por su fuerte dimensión ritual, pactista y cosmopolítica.

Importa reparar aquí en la omnipresencia de un campo léxico heredado del cacicazgo y la guerra tribal: “a partir de este día te elijo y tengo como verdadero señor mío, y tú me tienes como esclavo tuyo”. Si bien esa retórica se fundaba en referentes europeos (“señor San Miguel”), la autodefinición del miembro como siervo, “*voja*”, al servicio de un amo, “*jára*”, reactivaba todo un semantismo de larga duración, orientado hacia valores de reciprocidad. El ingreso a la asociación se convertía en un genuino pacto defensivo con san Miguel: “tú que cuidas de todos aquellos que viven en la tierra

³⁰ Castagnet-Lars, “Une forme oubliée de l'éducation jésuite...”

ante todas las cosas malas”.³¹ Conforme al papel psicopompo conferido al arcángel por los jesuitas, esta alianza remitía al Diablo y la obtención de una buena muerte: “para fortalecerme contra el Demonio, siguiendo tu modo de ser [...], ah, queriendo también apercibirme firmemente para morir bien, con el amor de Dios y su buena gracia”.³² Este tono soteriológico cuadraba con las prácticas funerarias comunitarias de los miembros. Se sepultaban en una sección aparte del cementerio, siempre con su carta de entrega al cuello, y ofrecían misas, sufragios o rezos grupales para sus almas.³³

Además de un contrato y un pacto, la “Entrega a San Miguel” correspondía a un pasaporte para el más allá. Se le atribuían poderes profilácticos en virtud de una magia simpática presente no sólo en la tradición guaraní, sino también en las prácticas medicinales de los misioneros, con sus “cartas de tocar”.³⁴ Este valor mágico se fundaba, sin duda, en una captación de la oralidad (“ah”, “oh”, “ea”, etcétera), un régimen de temporalidad híbrido entre presente, pasado y futuro (“para publicar eternamente la entrega que acabo de hacerte hoy”) y en actos y conjuros performativos (“dejo este papel [...] para prometértelo”, “amen”). Por otra parte, es lícito suponer que estas virtudes mágicas dependían de la actualización, cada día y cada mes, de la asiduidad sacramental prometida. En la misma lógica, además de la cédula, los miembros podían juntar en su “bolsa de reliquias” los “papelitos de santos” que se ofrecían cada mes a los más fervorosos y hasta indulgencias firmadas en El Vaticano.³⁵ Más allá de estos usos devotos, el codiciado pliego también valía como salvoconducto social.

La carta de entrega hacía parte de toda una parafernalia característica de los congregados, con trajes blancos y rosarios, que les daba acceso a múltiples privilegios: libertad de movimiento, tierras y comidas colectivas,

³¹ Capucine Boidin y Angélica Otazú, “Toward a Guaraní Semantic History: Political Vocabulary in Guaraní (Sixteenth to Nineteenth Centuries)”, en Alan Durston y Bruce Mannheim (eds.), *Indigenous Languages, Politics and Authority in Latin America. Historical and Ethnographic Perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2018, p. 125-160.

³² Antonio Ruiz de Montoya S. J., *Sílex del divino amor*, ed. de José Luis Rouillón Arróspide S. J., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991 [1652].

³³ Jarque, *Insignes misioneros...*, p. 344; Wilde, “Les modalités indigènes de la dévotion...”, p. 163-165; Baptista, *Dossiê Missões*, v. 1, p. 179-180.

³⁴ Alfred Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní*, 2a. ed., París, Presses Universitaires de France, 2014, p. 277; Wilde, *Religión y poder...*, p. 253-254.

³⁵ Wilde, “Les modalités indigènes de la dévotion...”, p. 149-155; Neumann, *Letra de Indios...*, p. 86-89; Bohn Martins, “Da Virgem e de São Miguel...”, p. 9.

educación y potenciales cargos electivos cuando adultos.³⁶ Este visado para el ascenso político se menciona en varios escritos jesuitas: “[t]ienen gran interés los habitantes en que se admita a sus hijos a la sodalidad angélica, y los llevan a ese fin en persona a los Padres”.³⁷ La “Entrega a San Miguel”, seña de éxito social, constituye un documento polifacético, único y serial, entre certificado, pacto y amuleto, referentes europeos y sustrato guaraní. Sin embargo, en las manos de los indígenas, esta herramienta de integración y agencia representaba al mismo tiempo un soporte de control para los misioneros, pues las cartas de esclavitud se podían confiscar.³⁸ Esta amenaza de expulsión, humillación y desprestigio se ponía en escena periódicamente ante los jóvenes congregantes entre 12 y 30 años de edad, con motivo de la gran fiesta anual de los afiliados al arcángel.

SEGUNDA INCORPORACIÓN: DE 12 A 30 AÑOS,
ACUDIR A LA PLÁTICA MILITAR PARA LA FIESTA ANUAL

Varios estudios destacan el refinamiento progresivo de la festividad misionarial durante el siglo XVIII, con una creciente puesta en escena del poder de las asociaciones indígenas.³⁹ En el caso de los jóvenes, la fiesta de su patrón san Miguel era una de las ocasiones privilegiadas en las que se renovaban los votos y se recordaba a los difuntos, como destacaba Cardiel:

El día de su advocación se celebra con gran solemnidad, con vísperas solemnes y danzas, misa solemne y sermón [...]; se les hace una plática, les lee el Padre sus reglas y se las explica: firman los papeles de su entrada a los que entran de nuevo: porque hacen su protesta de vivir de tal y tal modo, y de cumplir las reglas.⁴⁰

³⁶ Takeda, “The Jesuit-Guaraní Confraternity...”, p. 27; Baptista, *Dossiê Missões*, v. 1, p. 95, 97.

³⁷ María L. Salinas (ed.), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2013, p. 93.

³⁸ “Preceptos de nuestros Padres Generales y Provinciales”, [Candelaria], s. f., Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Sala VII, leg. 140, f. 28r.

³⁹ Wilde, “Les modalités indigènes de la dévotion...”, p. 143-146; Baptista, *Dossiê Missões*, v. 1, p. 92.

⁴⁰ José Cardiel S. J., *Las misiones del Paraguay*, ed. de Héctor Sáinz Ollero, Madrid, Dastin, 2002 [1771], p. 125-126; “Preceptos de nuestros Padres...”, [Candelaria], s. f., Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Sala VII, leg. 140, f. 16v, 40r.

En la actualidad, no se ha localizado ningún borrador de estas pláticas corporativas. Sostenemos que uno de esos documentos se conserva en un impreso excepcional y por eso famoso. Pensamos en el sermonario publicado en las misiones, en 1727, por el cacique guaraní Nicolás Yapuguay, con dirección de Pablo Restivo. Al contrario de este último, Yapuguay no dejó huellas de su trayectoria biográfica, aunque se sabe que era noble y se supone que era letrado, latinista y miembro de la congregación de la Virgen.⁴¹ Sus *Sermones y ejemplos* han suscitado varias hipótesis interpretativas en torno a su carácter trilingüe, con sermones guaraníes, citas bíblicas latinas y glosas léxicas castellanas. Por una parte, se supone que el impreso se dirigía a los ignacianos deseosos de actualizar la vigencia dialectal y el carácter oral de su prédica.⁴² Por otra parte, se postula que los auxiliares homiléticos indígenas lo usaban porque se dedicaban a repetir los sermones de los sacerdotes y los apuntaban con vistas a mejorar su propia retórica.⁴³ En todo caso, los sermones de Yapuguay se caracterizan por su variedad genérica, con prédicas *de sanctis*, homilías *quadragesimales* y pláticas *ad status* para los congregantes. La “Plática para los que se entregan a San Miguel” (véase el anexo 2) corresponde a esta tercera sección, inédita a pesar de la publicación parcial del sermonario, en 1953.⁴⁴ En dicha arenga, Yapuguay recurrió al fático *chera’y*, lo que permite suponer que la escribió para un jesuita, en clave paternalista. El texto se singulariza por su tonalidad militar, inspirada en un *tema*, cita bíblica introductoria, sacado del libro de Job: “por cierto, todos nosotros vivimos en esta tierra como soldados en guerra”. El conflicto en cuestión se refería tanto al diablo como a los indígenas infieles o apóstatas, y más aún, a los jóvenes devotos.

⁴¹ Graciela Chamorro, “El artista de la lengua guaraní: vida y obra del misionero Paulo Restivo”, *Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l’anthropologie*, 2018, p. 1-13; Thomas Brignon, “Du copiste invisible à l’auteur de premier ordre. La traduction collaborative de textes religieux en guaraní dans les réductions jésuites du Paraguay”, *Sociocriticism*, v. 33, n. 1-2, 2018, p. 299-338.

⁴² Leonardo Cerno y Franz Obermeier, “Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII)”, *Folia Histórica del Nordeste*, n. 21, 2013, p. 33-56.

⁴³ Thomas Brignon, “Del *exemplum* al *tekokué*. Traducción colaborativa, reescritura y cultivo del arte retórico en tres relatos ejemplares en guaraní de Nicolás Yapuguay y Pablo Restivo”, *Estudios Paraguayos*, v. 36, n. 2, 2018, p. 41-74.

⁴⁴ Pablo Restivo S. J. y Nicolás Yapuguay, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús*, San Francisco Javier, [imprenta misional], 1727, p. II.96-98; *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, ed. de Guillermo Furlong S. J., Buenos Aires, Guaranía, 1953 [1727].

En primer lugar y comenzando con el diablo, el hecho de que la “Plática” de Yapuguay se detuviera largamente en las circunstancias de la caída de Lucifer no es casual si se tiene en cuenta su contexto pragmático. De hecho, otra vez según Cardiel, las fiestas dedicadas a san Miguel empezaban con funciones teatrales que dramatizaban la victoria del arcángel:

La cuarta [danza] es de nueve ángeles, cuyo jefe es San Miguel, con espadas y escudos en que está escrito: ¿Quién como Dios? Enfrente se presentan otros tantos Demonios, armados de negro, con serpientes y llamas pintadas encima. Cuando llegan a hablarse y Lucifer se ensoberbece, se oye tocar fieramente el clarín, que ya no cesa durante toda la batalla. Pelean a compás y ordenan su tropa en varias formas. Vencen Miguel y sus ángeles. Los Demonios caen derrotados. Vuelven a levantarse y empeñan de nuevo la lucha; pero finalmente son lanzados al infierno, cuya representación, rodeada de humo, está por allí cerca.⁴⁵

Pronunciada después de este baile didáctico-militar, la plática de Yapuguay servía de actualización y explicación de una puesta en escena antes vista por los mozos, cuya adhesión al ejército celestial se mencionaba de manera explícita en el texto guaraní: “[e]n verdad hoy, tras haber tomado el partido de los Ángeles buenos, habéis de definiros para siempre como enemigos del Diablo”. La insistencia en el carácter guerrero del arcángel y sus esclavos se explica por el papel central desempeñado por esta figura en la fundación de las misiones como “Estado militar y ceremonial”.⁴⁶ Este papel se plasmó en el siglo XVII, cuando san Miguel se convirtió en el patrón de las misiones para galvanizar las tropas indígenas ante los *bandeirantes* esclavistas de São Paulo, asimilados al Diablo.⁴⁷ Si esta estrategia de desviación del *ethos* guerrero nativo se aplicó en otros ámbitos sudamericanos, en el Paraguay jesuítico, las congregaciones la tomaron como un recurso simbólico sistemático, que se manifestó tanto

⁴⁵ Cardiel, “Costumbres de los guaraníes...”, p. 516.

⁴⁶ Wilde, *Religión y poder...*, p. 90-93.

⁴⁷ Mercedes Avellaneda, “El Arcángel San Miguel y sus representaciones en las reducciones jesuíticas del Paraguay”, *Suplemento Antropológico*, v. 38, n. 2, 2003, p. 1-30.

en el tono marcial de la “Entrega a San Miguel” como en el de la “Plática” de Yapuguay.⁴⁸

La amenaza portuguesa se mantuvo a lo largo del siglo XVIII, pero esta retórica bélica se orientó también hacia otro objetivo, como reza el texto guaraní: “porque ya veis, los Ángeles buenos a los cuales vosotros os habéis sumado se preocupan mucho de hacer que toda la gente se vuelva cristiana y, por lo tanto, vosotros, sus vasallos, tenéis que desearlo”. Los devotos de san Miguel solían hacerse cargo de expediciones militares para reducir o capturar indígenas considerados infieles.⁴⁹ Asumían el papel de negociadores y llevaban catecismos traducidos para convencer a sus interlocutores. En caso de resistencia, se convertían en tropas de choque y recurrían a armas de fuego. Al final, acompañaban a los vencidos en su transición a la vida sedentaria, les enseñaban la agricultura y los vigilaban para evitar que se escaparan.⁵⁰

Pero la “Plática” aludía, además, a otro tipo de supervisión, ya interna: “también tenéis que instruir cumplidamente a vuestros semejantes, cautivándoles con vuestra buena conducta o haciendo que os imitéis en la vida honrada nomás”. El proselitismo de los cofrades era bien conocido en Europa.⁵¹ Sin embargo, según las *Cartas Anuas*, en el Paraguay jesuita, esta emulación podía manifestarse de forma más coercitiva mediante confinamientos forzados:

[S]i algún mozo liviano o mujer mala no se puede reducir a mejor vida por los medios ordinarios, el Padre se vale de los congregantes y pone los malos en sus casas con que se estorban grandes ofensas del Señor y se convierten los pecadores por el buen ejemplo que tienen

⁴⁸ Akira Saito, “Guerra y evangelización en las misiones jesuíticas de Moxos”, *Boletín Americanista*, n. 70, 2015, p. 35-56; Wilde, “Les modalités indigènes de la dévotion...”, p. 168-169; *Religion y poder...*, p. 84, 173-176, 185, 272.

⁴⁹ Wilde, “Les modalités indigènes de la dévotion...”, p. 143-146; Guillermo Wilde y Fabián R. Vega, “Indios misionados y misioneros indianizados en las Tierras Bajas de América del Sur. Sobre los límites de la adaptación cultural”, en Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli y Gilles Havard (eds.), *La indianización. Cautivos, renegados, “hommes libres” y misioneros en los confines americanos: s. XVI-XIX*, Aranjuez, Doce Calles, 2012, p. 291-310, 295-296.

⁵⁰ Jarque, *Insígenes misioneros...*, p. 361-362; Jean Baptista, *Dossiê Missões*, v. 2: *O eterno: crenças e práticas missionais*, Brasília, Instituto Brasileiro de Museus, 2015, p. 190.

⁵¹ Castagnet-Lars, “Une forme oubliée de l'éducation jésuite...”

siempre delante de sí y por el miedo de que el congregante no dé parte al Padre de los desórdenes de sus vidas.⁵²

En el texto guaraní de Yapuguay, esta vigilancia se aplicaba ante todo a los mismos jóvenes, invitados a denunciar a los “congregantes del diablo”, quienes ocultarían sus “obras despreciables” debajo de “muchas palabras”: “¡[o]jalá no se encuentre entre vosotros alguna persona que, a pesar de haberse entregado al buen San Miguel, se desempeñara como mal maestro a causa de su vida errada!”. El afán para localizar y expulsar miembros insinceros asimilados a traidores recuerda que la congregación de san Miguel, comparada por ciertos historiadores con una “juventud jesuítica” totalitaria, constituía una red de espías al servicio de los ignacianos, hasta en las estancias más alejadas de las misiones.⁵³ Los afiliados ocupaban cargos en el “cabildo de los niños” o en “compañías” militares para adolescentes. Al mismo tiempo, vigilaban a sus propios padres y no dudaban en delatarse mutuamente.⁵⁴ Por último, en un grupo especialmente preocupado por alcanzar una buena muerte, la advertencia que Yapuguay reservaba a los congregantes de mala conducta es notable: “si queréis tener la ayuda de los Ángeles buenos toda vuestra vida y al morir también, no os apartéis nunca de ellos por alguna conducta pecaminosa que os convierta en congregantes del diablo”.

Según la “Plática” de Yapuguay, de los 12 a los 30 años de edad y tras la firma de su carta de esclavitud, los congregantes de san Miguel dedicaban sus años mozos al servicio de una reserva paramilitar, oteando a su familia, al resto de la población y hasta a sus amigos. Desde este punto de vista, importaría ahondar el estudio sistemático de las milicias guaraníes y sus vínculos con los jóvenes devotos del arcángel.⁵⁵ No deja de ser significativo que

⁵² “Anua del Paraná del año de 1695”, [Candelaria], 1696, ms. 508 (32) DOC.922, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis, f. 5v.

⁵³ Jarque, *Insignes misioneros...*, p. 356; Haubert, *La vie quotidienne...*, p. 170; Baptista, *Dossiê Missões*, v. 1, p. 72; v. 2, p. 60-61.

⁵⁴ “Preceptos de nuestros Padres Generales y Provinciales”, [Candelaria], s. f., Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Sala VII, leg. 140, f. 31r; Jarque, *Insignes misioneros...*, p. 314; José M. Pompeyo, “Anua del Pueblo de San Luis el año 1713”, [San Luis], 1714, ms. I-29.7-92, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis, f. 1r.

⁵⁵ Mercedes Avellaneda y Lía Quarleri, “Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756)”, *Estudios Ibero-Americanos*, v. 33, n. 1, 2007, p. 109-132; Pedro O. Svriz Wucherer, “El informe del padre provincial jesuita Jaime de Aguilar (1735). Fuente para el estudio de las actividades de las milicias guaraníes en la gobernación del Paraguay”, *Folia Histórica del Nordeste*, n. 19, 2011, p. 119-141.

una fuerza de elite haya sido patrocinada por una figura asociada a la buena muerte y el martirio. En todo caso, esta conscripción represiva de niños y niñas no sólo valía por sí misma, sino que constituía una etapa preparatoria para el acceso a un grado más alto de incorporación, es decir, el ingreso a la congregación de la Virgen, una vez cumplidos 18 años de servicio.

TERCERA INCORPORACIÓN: A LOS 30 AÑOS,
ASCENDER A LA SODALIDAD MARIAL Y ELEGIR AL PREFECTO

Esta promoción a la asociación de adultos implicaba nuevos ritos de paso, todavía más elitistas, celebrados con motivo de la fiesta anual de la congregación de la Virgen. De nuevo, se encuentran pocos detalles en las *Cartas Anuas* y los cronistas, como Cardiel, mencionan la renovación de miembros y cargos electivos sin detallar las modalidades de recepción de los antiguos siervos del Arcángel ni el protocolo de elección de los oficiales:

[E]stas congregaciones se conservan, recibiendo todos los años los que parecen ser dignos, después de haberlo presentado algunos años y merecido con una ejemplar vida y costumbres y asistencia a la iglesia, a la misa y el rosario; en la fiesta de la congregación son recibidas las personas que entran de nuevo en ellas, y los demás renuevan y confirman sus buenos propósitos y deseos.⁵⁶

Da el oficio de prefecto, entregando en manos del electo un estandarte de la Virgen: y esto con la celebridad de chirimías y clarines. [D]an los demás oficios de consultor, fiscal, portero y enfermero, que asisten a consolar los enfermos, llevarles agua, leña y algunos regalos.⁵⁷

Hasta la fecha no se han estudiado documentos en guaraní relativos a las festividades de la congregación marial. Proponemos analizar un sermulario de la Biblioteca Nacional del Perú, localizado recientemente en Lima.⁵⁸ Este manuscrito monolingüe no indica título, autor, lugar o fecha de

⁵⁶ Bartolomé Jiménez S. J., “Estado de las Doctrinas del Paraná del año de 1707”, [Candelaria], 1708, ms. I-29.7.82, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis, f. 5r.

⁵⁷ Cardiel, *Las misiones...*, p. 125-126.

⁵⁸ *Domínicas y sermulario en guaraní*, [Paraquaria], [ca. 1695], ms. 200.00.22.562, Biblioteca Nacional del Perú, Lima, p. 379-380.

redacción, aunque su ortografía apunta a una composición más temprana que la de la miscelánea para niños y el impreso de Yapuguay. Al contrario de este último, la colección de Lima se compone por sermones *de tempore*, o sea, una serie de discursos dominicales para el año litúrgico, con el periódico añadido de homilías *de sanctis* y arengas *ad status* para los congregantes. Dos de éstas evocaban muy explícitamente la fiesta de la Virgen: “A los recién entregados” y “Elección de prefecto y entrega de congregantes” (véanse los anexos 3a y 3b). Es posible que ambos fragmentos hayan sido escritos para ser leídos sucesivamente por un mismo predicador, cuya identidad resulta ambigua. Se privilegia el *chera’y* típico de los jesuitas y se menciona a los misioneros en tercera persona. En todo caso, sus alocuciones se enfocan en los deberes y derechos implicados por el paso a la devoción adulta: más tareas de asistencia, mayor prestigio social y el derecho de voto.

Empezando con las funciones de auxilio social, importa recordar que las congregaciones mariales se inspiraban en el modelo romano de la *Prima Primaria*.⁵⁹ Según esta pauta, sus afiliados se dedicaban al amparo de los necesitados y enfermos, cultivaban algodones para vestirlos y chacras para sostenerlos, visitaban a los moribundos y adoptaban a los huérfanos.⁶⁰ Por lo tanto, desempeñaban un papel clave en el sistema productivo misionero al hacerse cargo de talleres artesanales, estancias y sementeras municipales.⁶¹ Sobre todo, destacaban como suplentes litúrgicos: cuidaban el aseo de la iglesia, la administración del bautismo, el consejo a los agonizantes y hasta la catequesis por delegación del jesuita. Estos cargos correspondían a sendos oficios electivos y ostentosas parafernalias: el portero y sus llaves, el enfermero y su bastón crucífero o *kurusuja*, el sacristán y su traje, o el fiscal de la doctrina y su catecismo.⁶² Estos auxiliares se tornaban decisivos en tiempos de hambruna y epidemia.⁶³

Sólo los mozos que se habían señalado como celadores del pueblo bajo los órdenes de san Miguel podían ascender al servicio de la Virgen. Así lo

⁵⁹ Castagnet-Lars, “Une forme oubliée de l'éducation jésuite...”

⁶⁰ Wenceslao Christman S. J., “Carta Anua de las Doctrinas y Reducciones del Paraná y Uruguay del año de 1690”, [Candelaria], 1691, ms. I-29.7.63, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.

⁶¹ Baptista, *Dossiê Missões*, v. 1, p. 62-63, 96; v. 2, p. 60-161, 119.

⁶² Furlong, *Misiones...*, p. 220, 617; María L. Salinas (ed.), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1658-1660 y 1659-1662*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2010, p. 134.

⁶³ Baptista, *Dossiê Missões*, v. 2, p. 91-96.

destacaba “A los recién entregados”: “no poca alegría tienen los Ángeles, guardianes de vuestra alma y San Miguel, su superior y custodio de vosotros todos [...] con más razón aún se alegra muchísimo la Virgen, tras vuestra entrega, al haberos incluido entre ellos, sus queridísimos”. Desde este punto de vista, el elitismo del texto en guaraní recuerda el contenido de ciertas *Cartas Anuas*: “Fuera de la congregación mariana existe otra, bajo la invocación de San Miguel Arcángel, para los niños y niñas. De esta se sacan los más distinguidos, más tarde, para la congregación mariana.”⁶⁴

De hecho, la asociación marial gozaba de una autoridad social mucho mayor que la del Arcángel. Su creación era más antigua y vinculada al fundador de las misiones, Antonio Ruiz de Montoya.⁶⁵ Cada una era patrocinada por una advocación que difería de un pueblo a otro, como la Purificación, en Nuestra Señora de Fe, o la Asunción, en Santiago.⁶⁶ Sus miembros eran menos numerosos, participaban cada sábado en una liturgia exclusiva dedicada a la Virgen y podían sentarse en los primeros bancos de la iglesia.⁶⁷ “A los recién entregados” hacía eco de las ambiciones que este prestigio solía suscitar: “aquel antiguo modo de ser vuestro, aquel larguísimo voto vuestro que hicisteis estando entre la gente”.

Sin embargo, el texto guaraní también establecía una fuerte dialéctica entre las ideas de “estado” social, “*ko*”, y “conducta” moral, “*teko, tembiapo*”, en la que destacaba el predominio de ésta sobre aquel: “eso no sirve para que os fiéis de vuestro estado [...]. Muy al contrario, eso tan sólo sirve para que los demás aperciban su conducta conforme a vuestro estado, cuánto más aquellos cuya conducta supera vuestro estado”. En rigor, la insistencia en la sinceridad de la entrega servía para introducir una serie de críticas relativas a los “congregantes del Diablo” mencionados por Yapuguay, definidos de tres formas: los que se jactaban de su calidad de afiliados, los que hacían buenas obras sin dejar de pecar y los que posponían sus obligaciones. Se dejaba entender que unos miembros se valían del crédito colectivo para fines personales. La conclusión del texto guaraní, con una amenaza de confiscación de la carta de

⁶⁴ Salinas, *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1663-1660...*, p. 204.

⁶⁵ Antonio Ruiz de Montoya S. J., *Conquista espiritual*, Madrid, Imprenta Real, 1639, f. 55r.

⁶⁶ “Estado de las Doctrinas del Paraná del año 1698”, [Candelaria], 1699, ms. 508 (32) DOC.924, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis, f. 1v, 2v.

⁶⁷ Takeda, “The Jesuit-Guaraní Confraternity...”, p. 27; Furlong, *Misiones...*, p. 284-285; Jarque, *Insignes misioneros...*, p. 345; Bohn Martins, “Da Virgem e de São Miguel...”, p. 9-10.

entrega, se refería a la segunda cédula firmada por los devotos, que también se podía arrancar en público: “Decid: no es lícito que teniendo esta carta de congregante de la Virgen yo envilezca mi conducta pasada”. Estas precauciones subrayan que los misioneros experimentaban cierta tensión entre el deseo de confiar en sus auxiliares y la necesidad de vigilarlos, en particular a los fiscales de la doctrina.⁶⁸ Las *Cartas Anuas* insistieron en repetidas ocasiones en el peligro que podía suponer ese espacio de autonomía: “[E]stán convenidos los Padres de que precisamente a ellos se les puede encargar con toda confianza asuntos delicados [...], lo que el misionero no puede en persona, por estar amarrado en su pueblo por el servicio religioso”.⁶⁹

Para resolver este dilema, los ignacianos recurrieron a una solución inspirada otra vez en las sodalidades europeas, es decir, la elección por los cofrades de un prefecto encargado de examinar a los candidatos y expulsar a los indeseables.⁷⁰ Con su estandarte de la Virgen, que lo asemejaba al alférez real del cabildo, el prefecto supervisaba la confesión en masa del pueblo y contaba con asistentes para asesorarlo en la gestión de sus numerosos administrados:

Cuidan los asistentes que los congregantes vivan bien, y a esta causa se tienen señaladas personas que atiendan al modo de proceder de los congregantes, y sabiendo que alguno faltó a su obligación, avisan al Padre para que lo eche de la congregación, persuadidos que no merece ser congregante quien además de no cometer pecados mortales no se esmera en los actos de piedad y misericordia, y sucede que preguntando el confesor si han hecho tal o tal pecado, responden: “Padre, soy congregante, y así no lo he hecho”.⁷¹

Este sistema, tan representativo como represivo, fundaba su legitimidad en modalidades electivas bien documentadas en Europa, pero todavía incógnitas en el Paraguay: ¿deliberación secreta, uso de habas para los

⁶⁸ “Preceptos de nuestros Padres Generales y Provinciales”, [Candelaria], s. f., Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Sala VII, leg. 140, f. 16r; Wilde, *Religión y poder...*, p. 419-420.

⁶⁹ Salinas, *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1658-1660...*, p. 49.

⁷⁰ Cardiel, *Las misiones...*, p. 125-127; Jarque, *Insignes misioneros...*, p. 340.

⁷¹ “Anua de la Doctrina de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo del año 1713”, [Apóstoles], 1714, ms. I-29.7.90, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis, f. 1r.

miembros iletrados, lista fija de candidatos, voto unánime, etcétera? Como en el cabildo, esos dispositivos disimulaban en realidad la reproducción cíclica de una elite cercana a los jesuitas.⁷² A este respecto, el segundo fragmento del sermonario de Lima, “Elección de prefecto”, explicaba y justificaba este sistema electoral, y destacaba el peso de la tradición. Se ponderaba la gravedad de la deliberación (“eso no es algo que se pueda hacer en un instante”) y se celebraba el sufragio anterior, en el cual se suponía que los congregantes habían elegido al prefecto emérito “en virtud de sus propias calidades” (“fue cabalmente lo que dijisteis al elegirlo [...] al alistarlo por escrito para los Padres [...]”, “mereció crédito para sí mismo [...] al no corromper su elección pasada”). Así se pretendía evitar desvíos clientelistas, pues algunos electores votaban “con amor particular” a favor de miembros de su linaje, mientras otros privilegiaban a candidatos nobles: “él sí que es un cacique y, por lo tanto, que cuide de nosotros”. Paradójicamente, esta apología de la transparencia electoral servía para justificar un sistema opaco y favorable a un grupo de burócratas criados por los padres.⁷³

Las congregaciones se integraban en una red de instituciones, con el cabildo y la milicia, dirigidas por oficiales electos, en oposición al cacicazgo hereditario, único sector de la elite local que se reproducía independientemente de los religiosos.⁷⁴ Evitar que el cargo de prefecto cayera en manos nobles fue un desafío universal para la Compañía de Jesús, ya fuera ante caciques guaraníes, curacas andinos o aristócratas franceses.⁷⁵ Por lo tanto, al concluir nuestra reconstrucción de los 18 años de incorporación de los jóvenes a las asociaciones de San Miguel y la Virgen, cabe cuestionar el carácter autónomo de estos cuerpos intermediarios: ¿hasta qué punto configuraron sectores de agencia indígena? Trátase de la carta de esclavitud, de la plática de fiesta o de los discursos de recepción y elección, las fuentes que tradujimos indican una forma de control ignaciano a distancia, aunque administrada por actores nativos.

⁷² Castagnet-Lars, “Une forme oubliée de l'éducation jésuite...”

⁷³ Takeda, “The Jesuit-Guaraní Confraternity...”, p. 30; Wilde, *Religión y poder...*, p. 78-79.

⁷⁴ Neumann, *Letra de Indios...*, p. 68-72; Kazuhisa Takeda, “Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes”, *Tellus*, v. 12, n. 23, 2012, p. 59-79; Wilde, *Religión y poder...*, p. 67, 146-147, 222; Jarque, *Insignes misioneros...*, p. 351.

⁷⁵ Bohn Martins, “Da Virgem e de São Miguel...”, p. 13; Vega, “Cofradías en el Perú colonial...”, p. 147; Castagnet-Lars, “Une forme oubliée de l'éducation jésuite...”



AUTORREFERENCIALIDAD, URBANIDAD Y LÍMITES DEL PROCESO DE INCORPORACIÓN CONGREGANTE

A modo de conclusión, insisto en el gran interés historiográfico del hallazgo, la retrotraducción y el análisis de sermonarios en lengua guaraní. Por medio de estos textos de uso interno se puede acceder a una aproximación inédita de la reducción como incorporación, según lo ilustra nuestra tentativa de reconstitución de varios discursos pronunciados, oídos y escritos por los padres y los congregantes indígenas de las misiones jesuíticas del Paraguay. Evidenciamos así el carácter autorreferencial de estos dispositivos de integración, represión y representación a gran escala, con objetos (carta de entrega) e ideas (congregantes del Diablo) constantemente actualizados durante la trayectoria vital de sus miembros.

Ese grado de sistematismo nos lleva a preguntarnos si los 30 pueblos guaraníes mantenían todavía un carácter misional en el siglo XVIII, marcado por el auge de estas asociaciones, la introducción de la imprenta y la emergencia de autores congregantes, como Nicolás Yapuguay.⁷⁶ Un primer factor de duda corresponde a la familiaridad de los devotos con la cultura letrada, al firmar certificados de ingreso, valerse de catecismos para evangelizar infieles y formar listas electorales. Otro elemento sorprendente es el peso del ideal de sociabilidad competitiva fundado en referentes tradicionales, como la guerra tribal, desviados hacia la adquisición de una “policía cristiana” que se asoció a la ejemplaridad moral.⁷⁷ Un tercer factor de ambigüedad es el cultivo del sermón como forma discursiva privilegiada por ambas congregaciones indígenas, con la implicación de auxiliares homiléticos nativos y el desarrollo de una retórica conceptista bastante refinada. De hecho, estos tres rasgos (escrituralidad, policía y registro homilético) suelen asociarse a las grandes urbes virreinales y se mencionan poco en el caso de las misiones de frontera. Como evidencia una comparación superficial con Nueva España, las congregaciones guaraníes se asemejaban más a los estándares del colegio capitalino de San Gregorio que al panorama de las reducciones nortenas de Sonora o California.⁷⁸

⁷⁶ Guillermo Wilde, “Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay jesuítico”, *História Unisinos*, v. 18, n. 2, 2014, p. 270-286.

⁷⁷ Takeda, “The Jesuit-Guaraní Confraternity...”, p. 18-20.

⁷⁸ Chinchilla, *El sermón de misión...*, p. 25-30, 62-65.

Sin embargo, la eficacia aparente de la incorporación paraguaya por medio de las cofradías no resuelve el enigma de su decadencia tras la expulsión de la Compañía, mientras en otros espacios menos urbanizados las congregaciones se han perpetuado hasta hoy.⁷⁹ Según Gonzalo de Doblas, las asociaciones laicas guaraníes ya aparecían moribundas en 1785:

En cada pueblo hay dos cofradías o congregaciones, que así les llamaban los jesuitas: una de San Miguel, patrón universal de toda esta provincia, y la otra de la Santísima Virgen María, que en unos pueblos es con la advocación de la Asunción y en otros la de la Natividad. Y aunque en esos días se celebra fiesta particular, no veo que al presente haya mucho esmero en promover esta devoción. Son pocos los cofrades que ahora hay.⁸⁰

¿Y si la vida de las sodalidades se hubiera prolongado más allá de las urbes jesuíticas? Ya en 1736, año de hambre generalizada, el cacique Diego Chaupai y el procurador Antonio, probables ex congregantes, fundaron un pueblo de renegados fundado en el Iberá,⁸¹ en el que se había restaurado la poligamia sin abandonar las bodas cristianas. Llama la atención que las pláticas de Chaupai y las letanías mariales de Antonio suplantaron la misa dominical.⁸² Según las *Cartas Anuas*, esta “Sinagoga de Satanás” era una amenaza tan grande que para reducirla fue necesario mandar 60 milicianos precedidos de una estatua de la Virgen.⁸³

Este caso radical de separatismo y casi guerra civil congregante constituye un ejemplo esclarecedor no sólo de los límites del proyecto de los

⁷⁹ Akira Saito, “Les missions jésuites et l’administration des textes dans la Haute Amazonie, xvii^e-xxe siècles”, en Akira Saito y Yusuke Nakamura (eds.), *Les outils de la pensée: étude historique et comparative des “textes”*, París, Maison des Sciences de l’Homme, 2010, p. 129-157.

⁸⁰ Gonzalo de Doblas, *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes*, ed. de Pedro de Angelis, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836 [1785], p. 72.

⁸¹ Ernesto J. A. Maeder, “Un desconocido pueblo de desertores guaraníes en el Iberá (1736)”, *Folia Histórica del Nordeste*, v. 1, 1974, p. 101-107; Wilde, *Religión y poder...*, p. 133-137.

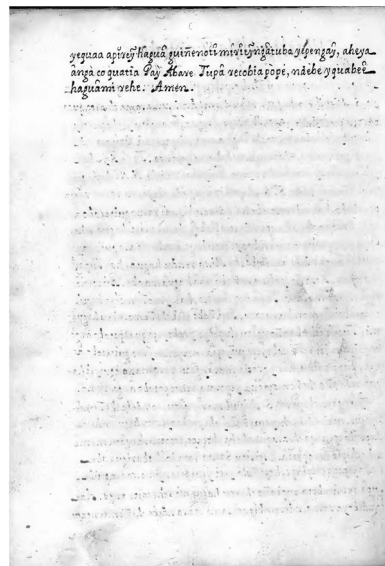
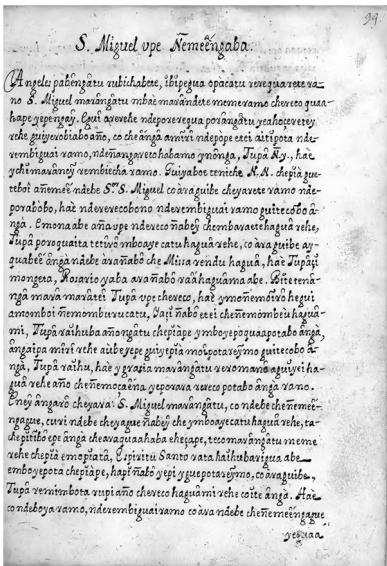
⁸² Bernardo Nursdorffer S. J., “Noticias que se confirman de todas partes y de averiguaciones hechas de varios indios de varios pueblos, del pueblo nuevo de los indios fugitivos de las Doctrinas entre el Yvera Miriñay y el Río Corrientes”, [Candelaria], 1736, ms. I-29.4.59, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.

⁸³ María L. Salinas (ed.), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2017, p. 290-295, 542-543.

jesuitas, sino también de las categorías historiográficas que han servido para analizarlo. Como recuerda Capucine Boidin, más allá de la mera dicotomía constructivismo/esencialismo, la agencia indígena pudo manifestarse en reinventiones activas de la tradición: “ante las disyuntivas dominación/su- misión, transformación/adaptación, seducción/rechazo, también se com- binaron interacciones y estrategias más complejas y elaboradas”⁸⁴ Sin duda, las congregaciones fueron una de ellas.

ANEXO 1

“Entrega a San Miguel”, en *Educación cristiana y buena crianza de los niños guaraníes...*, [Paraquaria], 1713, Codex Ind 45, John Carter Brown Library, Providence, Indigenous Collection, f. 94r-94v.



⁸⁴ Capucine Boidin, “Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (xvi-xviii)”, *Cuadernos de Antro- pología Social*, v. 44, 2016, p. 10-11.

ENTREGA A SAN MIGUEL

Oh, amo de todos los Ángeles, tú que cuidas de todos aquellos que viven en la tierra ante todas las cosas malas, bondadoso San Miguel, aunque ya sabes la manera con la cual me comporto, yo, creyendo nomás en tu misericordia, excesiva, magnífica, para con aquellos y para con nosotros, quiero arrojar esta mi miserable alma en tu poder, en calidad de esclavo tuyo, poniéndola bajo tu custodia, siendo testigos de ello Dios Nuestro Señor y su madre purísima. Ah, diciendo eso, por esa razón ciertamente yo, *indicar el nombre [nomen nescio]*, me entrego enteramente a ti, Señor San Miguel, desde mi corazón: a partir de este día te elijo y tengo como verdadero señor mío, y tú me tienes como esclavo tuyo. Por lo tanto, para fortalecerme contra el Demonio, siguiendo tu modo de ser y también para cumplir perfectamente con los diversos mandamientos de Dios, ah, a partir de este día te prometo oír Misa cada día y también rogar cada día a la Virgen recitando el Rosario. Cuanto más porque me comporto mal con Dios, una y otra vez en vano, prometo con todo mi fervor apartar su ira al confesarme cada mes sin excepción, ah, haciendo que mi corazón detenga el amor de Dios nomás, ah, viviendo sin querer poner siquiera pecados veniales en mi corazón, ah, queriendo también apercibirme firmemente para morirme bien, con el amor de Dios y su buena gracia. Ea pues, señor mío: San Miguel bueno, acabo de hacerte esta entrega mía, ahora, siguiendo lo que acabo de decir, para cumplirlo perfectamente, ah, ayúdame iluminando mi entendimiento, fortalece mi corazón para todas las buenas conductas, enciende el fuego del Espíritu Santo y también el del amor en mi corazón, sin que se amortigüen nunca sus ardores respectivos, ah, a partir de este día, ya vivo siguiendo tan sólo la voluntad de Dios. Y en calidad de siervo tuyo, de esclavo tuyo, oh, para publicar eternamente la entrega que acabo de hacerte hoy, aunque avergonzándome, ah, dejo este papel en poder del Padre Sacerdote, lugarteniente de Dios, para prometértelo. Amen [en latín].



ANEXO 2

Pablo Restivo S. J. y Nicolás Yapuguay, "Plática para los que se entregan a San Miguel", Sermones y ejemplos en lengua guaraní..., San Francisco Javier, [imprenta misional], 1727, p. II.96-II.98, John Carter Brown Library, Providence.

65. ... echa marañey rãña año pendecole puean peteco pe ...

Explicacion.

1. el principio. 2. poniendole. 3. toda una dentadura dif. ...

Platica

Para los que se entregan a San Miguel.

Mañeha hape tequra atãhney (1) memé raco ñande, co ...

67. ... ser aipo ñã re a mãqei mtoerãu atibãti i etey qe rãno o que ...

68. ... papã me ñã Miguel marãngatu ipe ñomãtãrãseye gure tall ...

Explicacion.

1. Como fallados enguerra. 2. por el opoche. 3. por el dero ...

PLÁTICA PARA LOS QUE SE ENTREGAN A SAN MIGUEL [EN CASTELLANO]

La vida del hombre en la tierra es la de un soldado [en latín].

Job. Capítulo 7: 1

Hijos míos e hijas mías también, por cierto, todos nosotros vivimos en esta tierra como soldados en guerra (1). El Diablo en verdad, luego que Dios creó al primer Hombre según su propia imagen y semejanza, se constituyó en hora mala como enemigo suyo. Y es verdad que desde entonces se privó del acceso a su antigua y magnífica morada, allá en el cielo. Tratando continuamente de engañar a la gente, dice malamente: “que no honren a Dios, alejándose de él nomás, que tomen mi partido, una y otra vez, cumpliendo mi voluntad, para que se pierdan a sus ojos, siguiendo mi ejemplo”. Sin embargo, los Ángeles buenos se diferencian mucho de esas y otras malas intenciones del Diablo por ser opuestos (2) a él y querer en realidad que nosotros no dejemos de acercarnos a Dios. Dicen: “ea, amad perfectamente a Dios vuestro criador, animaos a cumplir perfectamente su buena voluntad nomás, ea, no dejad que este, vuestro mal enemigo, os engañe, fortaleceos cumplidamente para premuniros de él”. También dicen: “desead estar al lado de Dios nomás, para gozar, allá en el cielo, de la alegría eterna que Dios prometió y de nuestra felicidad, entre aquellos que vencieron al Diablo”. Claro está, hijos míos, esto no es para que tan sólo alguna persona nomás se fije en ello con frecuencia, al contrario, eso es para que todos se fijen en ello con frecuencia. En efecto, es verdad para todos que, después de que el Diablo haya puesto algún pecado en su corazón, es como si esta persona escuchara en su corazón a alguien que le dijera otras palabras, haciéndole aborrecer esta mala acción: “ea, que dejes esa cosa”. Hijos míos, por cierto, este es el Ángel bueno, quien habla en el corazón de todos. Al saber eso, ¿no saben todos igualmente cómo fortalecerse cumplidamente para premunirse así de su mal enemigo? ¡Ojalá fuera realmente así, hijos míos! Sin embargo, parece que son muchísimos aquellos miserables que, por no saber resistir al Diablo, se dejan engañar por él, cumpliendo los malos deseos que este les inspiró. ¡Ah, pero desdichados de ellos (3)! Es verdad que, a pesar de todo, se huelgan falsamente en esta tierra nomás y, descuidados, no tratan de dejar esta costumbre, como tendrían que hacerlo. A pesar de todo, tras su muerte, sufrirán penas excesivas y será como si este perro malo y mordedor se burlare de ellos de

mil maneras, para nunca salir de sus manos (4). Pero cierto es que yo no soy como aquellos, y tampoco vosotros, hijos míos e hijas mías también, quienes os vais a entregar a San Miguel. En verdad hoy, tras haber tomado el partido de los Ángeles buenos, habéis de definiros para siempre como enemigos del Diablo. Ea, por eso, oponeos nomás a sus múltiples y malos deseos, cumpliendo perfectamente con lo que los Ángeles buenos suelen aconsejaros en vuestros corazones y, también, animando constantemente a vuestros semejantes con vuestras buenas palabras, para que aquellos que no cuidan de su deber se preocupen de tener una vida honrada. Por cierto, hijos míos, ese es el ser verdadero y la obligación (5) de aquellos que han tomado el partido de los Ángeles buenos. Porque ya veis, los Ángeles buenos a los cuales vosotros os habéis sumado se preocupan mucho de hacer que toda la gente se vuelva cristiana y, por lo tanto, vosotros, sus vasallos, tenéis que desearlo. Por otra parte, vosotros también tenéis que instruir cumplidamente a vuestros semejantes, cautivándoles con vuestra buena conducta o [*vel.*] haciendo que os imitéis en la vida honrada nomás. ¡Ojalá no se encuentre entre vosotros alguna persona que, a pesar de haberse entregado al buen San Miguel, se desempeñara como mal maestro a causa de su vida errada! Por cierto, este se comporta de esta malísima manera como ayudante del Diablo y, por lo tanto, dice falsamente, una y otra vez, con sus muchas palabras nomás: “en verdad, yo soy siervo del buen San Miguel”. Sin embargo, con sus obras despreciables, se halla muy lejos de esas incesantes y falsas palabras suyas: realmente, vive en calidad de siervo del Diablo. Y a pesar de todo, en verdad, es como si aquellos siervos del Diablo afrentaran grandemente al buen San Miguel. Hijos míos, en público nomás hacen saber, falsamente, sin cesar, su calidad y conducta de congregantes de los Ángeles buenos, pues ya veis, el Diablo se huelga muchísimo burlándose, al ver cómo uno que tenía que vivir en calidad de congregante de San Miguel toma una y otra vez su propio partido nomás. Es como si el Diablo dijera al buen San Miguel, burlándose de él y afrentándole: “basta, no hay más que desear (6), a pesar de que este se haya declarado servidor tuyo, también me sirve a mí, y con la misma perfección”. Ciertamente es que a esas personas, estando en peligro de muerte, cuando el Diablo se empeña en sojuzgar a cualquier tipo de gente, sobre todo cuando están agonizando, es como si Dios, nuestro señor, les negara la ayuda de sus Ángeles buenos. Dice: “¿cómo había de ser de otra manera? A lo largo de sus vidas, ellos se han alejado de mí, en calidad de

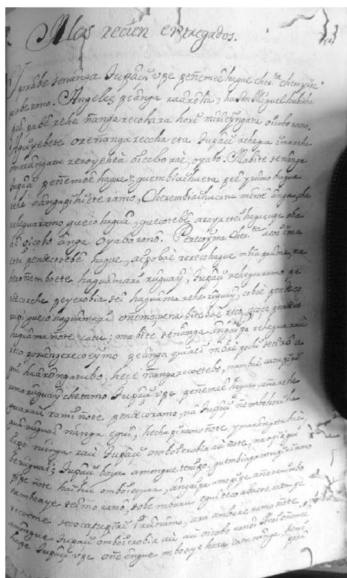
congregantes y también de ayudantes de ese otro maldito y, después de eso, ¿a lo mejor vosotros les ayudaréis en vano?”. *Viene a ayudar a las almas de los justos* [en latín] dice, por cierto, la Biblia. Dice, hablando de las costumbres del buen San Miguel: “en verdad, él es la ayuda de aquellos que fueron buenos” [traducción al guaraní de la cita anterior]. Siendo así, hijos míos e hijas mías también, si queréis tener la ayuda de los Ángeles buenos toda vuestra vida y al morir también, no os apartéis nunca de ellos por alguna conducta pecaminosa que os convierta en congregantes del Diablo. Imitad bien (7) a los Ángeles buenos y, al llegar con ellos nomás a la hora de vuestra muerte, también moriréis con ellos. Claro está que, de esa manera, en virtud de vuestra conducta, llegaréis a salvamento (8) allá en el cielo, en el Paraíso, para gozar de la antigua morada del Diablo, vencido por vosotros, y también para alabar eternamente a Dios vuestro creador, entre los Ángeles buenos.

Explicación [en castellano]

1. Como soldados en guerra. 2. Por ser opuestos. 3. Pero desdichados de ellos. 4. Para nunca salir de sus manos. 5. El ser verdadero y propio, o la obligación. 6. Basta, no hay más que desear. 7. Imitad bien. 8. Llegaréis a salvamento.

ANEXO 3A

“A los recién entregados”, en *Domínicas y sermonario en guaraní*,
[Paraquaria], [ca. 1695], manuscrito 200.00.22.562,
Biblioteca Nacional del Perú, Lima, Fondo Antiguo y Manuscritos,
Colección General, p. 379.



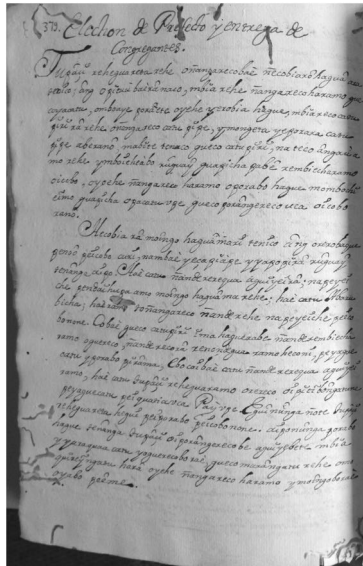
A LOS RECIÉN ENTREGADOS

Claro está, es magnífica la entrega que vosotros todos hicisteis a la Virgen, hijos míos e hijas mías también. Además, no poca alegría tienen los Ángeles, guardianes de vuestra alma y San Miguel, su superior y custodio de vosotros todos. Dicen: “alegrémonos nosotros todos que cuidamos de esos congregantes de la Virgen, ¿no unen su bondad con la de aquellos que les precedieron?”. Por cierto, con más razón aún se alegra muchísimo la Virgen, tras vuestra entrega, al haberos incluido entre ellos, sus queridísimos. Ella dice también: “¡ah, cómo les quiero a ellos todos, ah, han alcanzado el voto que cada día hicieron, para llegar a ser congregantes míos!”. Hijos míos, aquel antiguo modo de ser vuestro, aquel larguísimo voto vuestro que hicisteis estando entre la gente, eso no sirve para que os

jactéis de ello, eso no sirve para que os fieis de vuestro estado, en calidad de congregantes de la Virgen. Muy al contrario, eso tan sólo sirve para que los demás aperciban su conducta conforme a vuestro estado, cuánto más aquellos cuya conducta supera vuestro estado. Más aún, esforzad vuestra alma sin que os agrade la conducta mala de los pecaminosos, guardando perfectamente a los demás ante los diversos vicios, cuidando mucho de ellos. ¿Quizás no fuera honesta la entrega que hicisteis a la Virgen? Si vuestro estado es comparable con el de los miserables congregantes del Diablo nomás, en verdad eso no alegrará a la Virgen, pues aquellos que son buenos para ser vistos nomás, ellos honran a la Virgen erradamente, falsamente nomás, no lo hacen desde su corazón. Por cierto, hubo algunos siervos de la Virgen que publicaron su amor por ella únicamente con alguna buena obra y que cumplieron al mismo tiempo con la voluntad del Diablo, cometiendo algún pecado. Que dejéis eso en mala hora, no compaginéis la conducta honesta con la feísima. También hubo algunos otros que honraron a la Virgen de burla, para otro día nomás, una y otra vez. Otros, sin duda, la agradan mucho, aquellos que cumplen perfectamente con el juramento que le hicieron, en virtud de esta entrega que le hicieron y entonces, si piden que su voto se cumpla, se entregan a ella prestamente. De esa manera, también cuentan con su hermosa ayuda cuando tienen que morir. Y tras haber muerto sin apartarse de Dios, ella lleva su buena alma, arrebatándola hacia el cielo para gozar allí del descanso eterno en su compañía. Por lo tanto, no es lícito que no llevéis vuestra carta de entrega. No dejaréis de usarla para protegeros del pecado, vuestra preocupación. Decid: “no es lícito que teniendo esta carta de congregante de la Virgen yo envilezca mi conducta pasada al vivir apartado de la Virgen, mi verdadera protectora, y unido con el Diablo, mi enemigo”. De esa manera, se compadecerá la Virgen de vuestro estado honrado, regocijándose de todas las obras que hicisteis en su honor. En definitiva, premiará grandemente vuestro buen estado y la entrega que le hicisteis.

ANEXO 3B

“Elección de prefecto y entrega de congregantes”,
en *Domínicas y sermonario en guaraní*, [Paraquaria], [ca. 1695],
manuscrito 200.00.22.562, Biblioteca Nacional del Perú, Lima,
Fondo Antiguo y Manuscritos, Colección General, p. 380.



ELECCIÓN DE PREFECTO Y ENTREGA DE CONGREGANTES

Este es el día señalado para reemplazar al prefecto de los congregantes de la Virgen. Ahora prestad atención a aquel que va a descansar, a su conducta honesta en calidad de prefecto de la gente, cumplió muy hermosamente con su deber y mereció crédito para sí mismo al cuidar muy bien de cómo debe conducirse la gente y al esforzarse además en hablar continuamente con ellos. Considerad más aún su propia conducta honesta: vigiló a todos sus semejantes para que no se inficionasen con algún vicio, hizo además que todos sus semejantes gustasen de su conducta al no corromper su elección pasada y al cuidar de ellos como ellos cuidan de él, en calidad de prefecto. He aquí por lo tanto que os presentasteis ante nosotros para elegir a su futuro sucesor. Por cierto, eso no es algo que se pueda hacer en un instante.

¿Quizás habéis dicho, eligiendo con vuestro amor particular: “él sí que será un buen prefecto para nosotros”? ¿O quizás dijisteis otra vez: “él sí que es un cacique y, por lo tanto, que cuide de nosotros”? Muy al contrario, lo que dijisteis al alistarlo por escrito para los Padres fue cabalmente: “hace mucho tiempo ya que aquel tiene esta conducta honrada que nosotros tenemos observada y que se comporta como guía de nuestra recta conducta”. Fue cabalmente lo que dijisteis al elegirlo: “aquel sí que es un buen prefecto para nosotros y, sobre todo, sí que nos ayudará bien a comportarnos en calidad de congregantes de la Virgen”. De esta manera nomás elegiréis a uno de los congregantes de la Virgen. Ellos os dicen: “claro está, tras haber escogido de esta manera, ¿no le agrada en extremo a la Virgen convivir en hora buena con gente ilustrada? ¿Él no se esforzará en tener una conducta más buena aún, al ser designado como prefecto en virtud de sus propias calidades?”.

DOCUMENTOS

“Anua del Paraná del año de 1695”, [Candelaria], 1696, manuscrito 508 (32) DOC.922, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.

“Anua de la Doctrina de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo del año 1713”, [Apóstoles], 1714, manuscrito I-29.7.90, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.

Christman S. J., Wenceslao, “Carta Anua de las Doctrinas y Reducciones del Paraná y Uruguay del año de 1690”, [Candelaria], 1691, manuscrito I-29.7.63, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.

Domínicas y sermonario en guaraní, [Paraquaria], [ca. 1695], manuscrito 200.00.22.562, Biblioteca Nacional del Perú, Lima, Fondo Antiguo y Manuscritos, Colección General.

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. Compuestos en lengua guaraní por un Padre de la Compañía de Jesús, [Paraquaria], 1713, Codex Ind 45, John Carter Brown Library, Providence, Indigenous Collection.

“Estado de las Doctrinas del Paraná del año 1698”, [Candelaria], 1699, manuscrito 508 (32) DOC.924, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.

“Estado de las Doctrinas del Uruguay”, [Candelaria], 1715, manuscrito I-29.7.94, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.



- Jiménez S. J., Bartolomé, “Estado de las Doctrinas del Paraná del año de 1707”, [Candelaria], 1708, manuscrito I-29.7.82, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.
- Nursdorffer S. J., Bernardo, “Noticias que se confirman de todas partes y de averiguaciones hechas de varios indios de varios pueblos, del pueblo nuevo de los indios fugitivos de las Doctrinas entre el Yvera Miriñay y el Río Corrientes”, [Candelaria], 1736, manuscrito I-29.4.59, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.
- Pompeyo, José M., “Anua del Pueblo de San Luis el año 1713”, [San Luis], 1714, manuscrito I-29.7-92, Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, Coleção Pedro de Angelis.
- “Preceptos de nuestros Padres Generales y Provinciales”, [Candelaria], s. f., Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Sala VII, Biblioteca Nacional, leg. 140.

BIBLIOGRAFÍA

- Avellaneda, Mercedes, “El Arcángel San Miguel y sus representaciones en las reducciones jesuíticas del Paraguay”, *Suplemento Antropológico*, v. 38, n. 2, 2003, p. 1-30.
- Avellaneda, Mercedes y Lía Quarleri, “Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756)”, *Estudios Ibero-Americanos*, v. 33, n. 1, 2007, p. 109-132.
- Baptista, Jean, *Dossiê Missões*, v. 1: *O temporal: sociedades e espaços missionais*, Brasilia, Instituto Brasileiro de Museus, 2015.
- , *Dossiê Missões*, v. 2: *O eterno: crenças e práticas missionais*, Brasilia, Instituto Brasileiro de Museus, 2015.
- Black, Christopher F., “Introduction: The Confraternity Context”, en Christopher F. Black y Pamela Gravestock (eds.), *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas: International and Interdisciplinary Perspectives*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 1-34.
- Bohn Martins, Maria C., “Da Virgem e de São Miguel: congregações leigas nas Reduções Jesuítico-Guaranis do Paraguai”, en Kátia Gerab Baggio (ed.), *Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC*, Belo Horizonte, Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas, 2002, p. 1-17.
- Boidin, Capucine, “Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (xvi-xviii)”, *Cuadernos de Antropología Social*, v. 44, 2016, p. 7-25.

- Boidin, Capucine y Angélica Otazú, “Toward a Guaraní Semantic History: Political Vocabulary in Guaraní (Sixteenth to Nineteenth Centuries)”, en Alan Durston y Bruce Mannheim (eds.), *Indigenous Languages, Politics and Authority in Latin America. Historical and Ethnographic Perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2018, p. 125-160.
- Brignon, Thomas, “Del *exemplum* al *tekokue*. Traducción colaborativa, reescritura y cultivo del arte retórico en tres relatos ejemplares en guaraní de Nicolás Yapuguay y Pablo Restivo”, *Estudios Paraguayos*, v. 36, n. 2, 2018, p. 41-74.
- , “Du copiste invisible à l’auteur de premier ordre. La traduction collaborative de textes religieux en guaraní dans les réductions jésuites du Paraguay”, *Sociocriticism*, v. 33, n. 1-2, 2018, p. 299-338.
- Burrieza Sánchez, Javier y Manuel Revuelta González, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- Cardiel S. J., José, “Costumbres de los guaraníes”, en Domingo Muriel S. J., *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, ed. y trad. de Pablo Hernández S. J., Madrid, Victoriano Suárez, 1918 [1779].
- , *Las misiones del Paraguay*, ed. de Héctor Sáinz Ollero, Madrid, Dastin, 2002 [1771].
- Castagnet-Lars, Véronique, “Une forme oubliée de l’éducation jésuite: les congrégations mariales aux XVII^e et XVIII^e siècles”, en Bruno Garnier y Pierre Kahn (eds.), *Éduquer dans et hors l’école: lieux et milieux de formation. XVII^e-XX^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 49-72.
- Cerno, Leonardo y Franz Obermeier, “Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII)”, *Folia Histórica del Nordeste*, n. 21, 2013, p. 33-56.
- Chamorro, Graciela, “El artista de la lengua guaraní: vida y obra del misionero Paulo Restivo”, *Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l’anthropologie*, París, 2018, p. 1-13.
- Charlevoix S. J., Pierre F. X., *Histoire du Paraguay*, v. 5, París, David, Desaint y Durand, 1757.
- Chinchilla, Perla (ed.), *El sermón de misión y su tipología*, México, Universidad Iberoamericana, 2013.
- Croq, Laurence y David Garrioch, “Introduction: pour une histoire sociale du religieux, les formes d’incorporation religieuse des sociétés modernes”, en Laurence Croq y David Garrioch (eds.), *La religion vécue: les laïcs dans l’Europe moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 9-24.
- Doblas, Gonzalo de, *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes*, ed. de Pedro de Angelis, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836 [1785].



- Dompnier, Bernard y Paola Vismara, “De nouvelles approches pour l’histoire des confréries”, en Bernard Dompnier y Paola Vismara (eds.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne, mi-XVe-début XIXe siècle*, Roma, École Française de Rome, 2008, p. 405-423.
- Donnelly, John P. y Michael W. Maher (eds.), *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain*, Kirksville, Thomas Jefferson University Press, 1999.
- Eisenbichler, Konrad (ed.), *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*, Leiden y Boston, Brill, 2019.
- Furlong S. J., Guillermo, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962.
- Ganson, Barbara, *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Haubert, Maxime, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, París, Hachette, 1986.
- Hernández S. J., Pablo, *Misiones del Paraguay. Organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, v. 1, Barcelona, Gustavo Gili, 1913.
- Jarque S. J., Francisco, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Pamplona, Juan Micón, 1687.
- Lazar, Lance G., “Confraternities”, en Thomas Worcester S. J. (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 188-190.
- , “Marian Congregations”, en Thomas Worcester S. J. (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 501-502.
- Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt, “Au XIIIe siècle, une parole nouvelle”, en Jean Delumeau (ed.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, p. 257-278.
- Leonhardt S. J., Carlos, *Bosquejo histórico de las congregaciones marianas en la antigua provincia de Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, s. p. i., 1931.
- Lopes de Carvalho, Francismar A., “Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuíticas da Amazônia ocidental (ca. 1638-1767)”, *Revista de História*, n. 173, 2015, p. 175-210.
- Maeder, Ernesto J. A., “Un desconocido pueblo de desertores guaraníes en el Iberá (1736)”, *Folia Histórica del Nordeste*, v. 1, 1974, p. 101-107.
- Martini, Mónica P., “Las cofradías entre los indios de las misiones jesuíticas guaraníes”, *Archivum*, n. 14, 1992, p. 109-126.

- Melià S. J., Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1988.
- , *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Padre Antonio Guasch, 2003.
- Métraux, Alfred, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní*, 2a. ed., París, Presses Universitaires de France, 2014.
- Muratori, Ludovico A., *Relation des missions du Paraguay, traduite de l'italien de M. Muratori*, trad. anónimo, París, Marc Bordelet, 1754 [1743-1749].
- Neumann, Eduardo S., *Letra de Indios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2015.
- Obermeier, Franz, “Los géneros didácticos en la literatura jesuítica rioplatense”, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, v. 6, n. 1, 2018, p. 80-103.
- Restivo S. J., Pablo y Nicolás Yapuguay, *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús*, San Francisco Javier, [imprensa misional], 1727.
- , *Sermones y ejemplos en lengua guaraní*, ed. de Guillermo Furlong S. J., Buenos Aires, Guaranía, 1953 [1727].
- Ruiz de Montoya S. J., Antonio, *Conquista espiritual*, Madrid, Imprenta Real, 1639.
- , *Sílex del divino amor*, ed. de José Luis Rouillón Arróspide S. J., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991 [1652].
- Saito, Akira, “Les missions jésuites et l'administration des textes dans la Haute Amazonie, xvii^e-xx^e siècles”, en Akira Saito y Yusuke Nakamura (eds.), *Les outils de la pensée: étude historique et comparative des “textes”*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2010, p. 129-157.
- , “Guerra y evangelización en las misiones jesuíticas de Moxos”, *Boletín Americanista*, n. 70, 2015, p. 35-56.
- Salinas, María L. (ed.), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1658-1660 y 1659-1662*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2010.
- (ed.), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1663-1666, 1667-1668, 1669-1672, 1672-1675*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2013.
- (ed.), *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2017.
- Svriz Wucherer, Pedro O., “El informe del padre provincial jesuita Jaime de Aguilar (1735). Fuente para el estudio de las actividades de las milicias guaraníes en la gobernación del Paraguay”, *Folia Histórica del Nordeste*, n. 19, 2011, p. 119-141.

- Takeda, Kazuhisa, “Cambio y continuidad del liderazgo indígena en el cacicazgo y en la milicia de las misiones jesuíticas: análisis cualitativo de las listas de indios guaraníes”, *Tellus*, v. 12, n. 23, 2012, p. 59-79.
- , “The Jesuit-Guaraní Confraternity in the Spanish Missions of South America (1609-1767): A Global Religious Organization for the Colonial Integration of Amerindians”, *Confraternitas*, v. 28, n. 1, 2017, p. 16-39.
- , “Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico-guaraníes: transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad”, en Claudia Rosas Lauro y Akira Saito (eds.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, p. 599-635.
- Vega, Fabián R. y Guillermo Wilde, “(Des)clasificando la cultura escrita guaraní. Un enigmático documento trilingüe de las misiones jesuíticas del Paraguay”, *Corpus*, v. 9, n. 1, 2019, p. 1-34.
- Vega, Walter, “Cofradías en el Perú colonial: una aproximación bibliográfica”, *Diálogos*, n. 1, 1999, p. 137-152.
- Wilde, Guillermo, “Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay jesuítico”, *História Unisinos*, v. 18, n. 2, 2014, p. 270-286.
- , *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, 2a ed., Buenos Aires, SB, 2016.
- , “Les modalités indigènes de la dévotion. Identité religieuse, subjectivité et mémoire dans les frontières coloniales d’Amérique du Sud”, en Aliocha Maldavsky (ed.), *Les laïcs dans la mission: Europe et Amériques, XVI-XVIIIe siècle*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2017, p. 135-180.
- , “Cacicazgo, territorialidad y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay”, en Claudia Rosas Lauro y Akira Saito (eds.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, p. 555-598.
- Wilde, Guillermo y Fabián R. Vega, “Indios misionados y misioneros indianizados en las Tierras Bajas de América del Sur. Sobre los límites de la adaptación cultural”, en Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli y Gilles Havard (eds.), *La indianización. Cautivos, renegados, “hommes libres” y misioneros en los confines americanos: s. XVI-XIX*, Aranjuez, Doce Calles, 2012, p. 291-310.
- , “De la indiferencia entre lo temporal y lo eterno. Élités indígenas, cultura textual y memoria en las fronteras de América del Sur”, *Varia Historia*, v. 35, n. 68, 2019, p. 461-506.