



**FACULTAD DE PERIODISMO
Y COMUNICACION SOCIAL**
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Tesis Doctoral

La performance como comunicación estratégica en las ceremonias anuales del espacio jesuítico-guaraní.

Autora: Lic. Aguerre Natalia.

Directora: Prof. Archenti Adriana.

Co-director: Dr. González Leonardo.

Agradecimientos

Al finalizar un proyecto de investigación tan arduo y lleno de dificultades es inevitable que el egocentrismo aparezca y se exprese frente a cualquier tipo de reconocimiento y valoración del trabajo realizado. Sin embargo, una mirada objetiva demuestra que este aporte hubiese sido imposible sin la participación de personas e instituciones que han facilitado las cosas para que este proceso llegue a un buen término. Por ello me es importante utilizar este espacio para manifestar algunos substanciales agradecimientos.

En primer lugar quiero agradecer a la Prof. Adriana Archenti por aceptarme bajo su dirección para la realización de esta tesis doctoral. El apoyo, confianza y su capacidad para guiarme han sido un aporte invaluable para el desarrollo de este proyecto. Mis ideas estuvieron siempre enmarcadas en su orientación y rigurosidad y eso ha permitido ser la clave del trabajo que he llevado adelante, el cual no puede concebirse sin su participación.

Le agradezco también al Dr. Leonardo González por su importante acompañamiento como co-director de esta tesis. Debo destacar su dedicación y disponibilidad durante los encuentros mantenidos. Estas actitudes me hicieron sentir la contención afectiva e intelectual. Además, su presencia y aportes durante el transcurso de la experiencia, ha significado el fortalecimiento de nuestra amistad.

Junto a ellos, quiero reconocer a mi familia y amigos por entender y acompañarme en los momentos de crisis, ausencias y por la paciencia ante mis reiteradas alocuciones y verborragia que sólo consistían en las descripciones de las estrategias jesuíticas y las costumbres guaraníes. En forma particular, me gustaría dar las gracias al Prof. Carlos Vallina por su constante estímulo al pensamiento, al Dr. Washington Uranga por la generosidad y dedicación frente a mis inquietudes, a la Lic. Paula Jiménez por las lecturas realizadas y la corrección de la tesis, y a Dra. Ivana Mihal por sus opiniones y consideraciones durante todo el proceso de redacción del proyecto.

Especialmente quisiera dar las gracias a Luis Peralta Ramos por haber sido mi primer interlocutor y por haber fortalecido mi confianza frente a una idea que no estaba segura de poder desarrollar. Querido Luis, desde donde te encuentres, esta tesis es producto de tu iniciativa y de la generosidad que me has profesado con tu amistad. A ti va dedicada.

Índice	Pág.
Introducción _____	1.
<p>1.- Un primer interrogante ¿Por qué expulsaron a los jesuitas?</p> <p>2.- Distintos escenarios para un mismo punto de partida: la performance como comunicación estratégica.</p>	
Capítulo I: cuestiones teórico-metodológicas del proceso de investigación _____	11.
<p>1.- Núcleo problemático: preguntas-problemas de investigación.</p> <p>2.- Objeto de estudio y unidades de análisis.</p> <p>3.- Planteo teórico-metodológico.</p> <p>3. a- Avances hacia la performance.</p> <p>3. b- Hacia una definición de performance como comunicación estratégica.</p> <p>4.- Universo de análisis.</p> <p>5.- Producción y análisis de materiales.</p> <p>6.- Conclusión.</p>	
Capítulo II: el arte de gobernar. _____	46.
<p>1.- El poder pastoral y la razón de Estado.</p> <p>2.- La Compañía de Jesús.</p> <p>3.- “La Predicación del Evangelio en las Indias”: un antecedente teórico de intervención social.</p> <p>3. a- Marco conceptual.</p> <p>3. b- Marco metodológico.</p> <p>3. c- Matriz de análisis argumental.</p> <p>4.- Conclusión.</p>	

Capítulo III: el drama social en la intervención. _____ **91.**

- 1.- El drama social.
- 2.- La organización social guaraní.
- 3.- La ruptura: el problema social.
3. a- La Crisis.
- 4.- El reajuste. Necesidad de una intervención social.
- 5.- La reintegración: inicio de las reducciones jesuítico-guaraníes.
5. a- El espacio jesuítico-guaraní como modelo de intervención social: transformaciones, adaptaciones y resistencias.
- 6.- Conclusión.

Capítulo IV: del drama estético de la Contrarreforma a la performance como comunicación estratégica. _____ **140.**

- 1.- El arte religioso de la Contrarreforma: características políticas y compositivas del drama.
- 2.- El drama estético misional: la performance como comunicación estratégica.
- 3.- Las performances como instrumento de intervención social: imaginaria, sonidos/música/danza, teatro y celebraciones.
- 4.- Conclusión.

Capítulo V: la performance como comunicación estratégica. Las ceremonias. _____ **192.**

- 1.- La performance como comunicación estratégica.
- 2.- Las ceremonias en el espacio jesuítico-guaraní.
- 3.- Desarrollo y análisis de la performance como comunicación estratégica en las ceremonias civiles.
 3. a- Santo patrono.
 3. b- Elección del Cabildo.
 3. c- Onomástico del Rey.
- 4.- Desarrollo y análisis de la performance como comunicación estratégica en las ceremonias religiosas.
 4. a- Semana Santa.

- 4. b- Corpus Christi.
- 4. c- San Miguel.
- 5.- Transformaciones y adaptaciones.
- 6.- Conclusión.

Reflexiones finales _____ **268.**

Bibliografía _____ **283.**

Introducción

“En la noche del 2 de abril de 1767, a una misma hora de antemano señalada, con gran boato de tropa, capitaneada por alguaciles y ministriles del Rey, las 146 casas que en la Península poseían y ocupaban los jesuitas fueron tomadas como por asalto y unos 6000 sujetos, entre sacerdotes, estudiantes y legos fueron apresados. De inmediato, con sólo lo puesto encima y un pequeño hatillo de mano, fueron cargados en carretones y conducidos a diversos puestos españoles y embarcados en hacinamiento. Así fueron enviados a los estados pontificios”. (Furlong s. j. 1962: 675)

1.- Un primer interrogante: ¿por qué expulsaron a los jesuitas?

A partir del estudio de la evangelización cristiana en los territorios americanos, hemos advertido que la Compañía de Jesús ha sido objeto de críticas desde los inicios de su formación como congregación cristiana hasta la concreción de su expulsión de España y de todos los dominios americanos -1767-.

Durante el trascurso de su constitución como Orden y a medida que desarrollaban las labores apostólicas, los jesuitas fueron ganando la confianza de las máximas autoridades de la Institución pontificia y de ciertos soberanos españoles que los tomaron como sus propios confesores. Sin embargo, y con el transcurrir del tiempo, tanto las diversas congregaciones que formaban parte de la Iglesia católica como algunos monarcas de la Corona española miraban con recelo a la Compañía de Jesús, ya que consideraban que sus posturas ante las nociones de autoridad y Estado, tanto como los métodos de enseñanza en los noviciados y sus perspectivas de intervención en las comunidades a evangelizar -entre otras características-, podían poner en riesgo las ideas y principios sostenidos por estas instituciones.

Con la llegada al trono de Carlos III -1759-, se profundizó la pérdida de influencia de los jesuitas y el acontecimiento que marcó el inicio del fin de la Congregación fue una revuelta popular producida en Madrid hacia 1766, conocida como “el motín de Esquelache”. Este levantamiento se produjo como consecuencia de una serie de malas cosechas, que provocaron

un alza pronunciada del precio del pan y la promulgación de un decreto que liberaba el mercado de granos y eliminaba los precios máximos tasados.

Para apaciguar los disturbios, Carlos III prometió la anulación del decreto y el abaratamiento del precio del pan, pero estas medidas no causaron los efectos esperados y las manifestaciones populares se extendieron a otras ciudades. Frente a este estado de conflictividad social, el Rey pidió al fiscal del Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez de Campomanes, que iniciara una investigación para saber quién o quiénes eran los promotores de esas sublevaciones. Campomanes dirigió su atención hacia los jesuitas porque tenía la sospecha de que algunos sacerdotes habían participado y estimulado las revueltas. Bajo esta suposición fue reuniendo material de diversos pueblos y con la documentación acumulada -algunos investigadores consideran que estos informes eran falsos (Furlong s. j. 1962; Domínguez Ortiz 2005)-, el fiscal elaboró un dictamen denunciando a los jesuitas de ser los responsables de los motines.

El presidente del Consejo de Castilla -conde de Aranda-, aprobó la acusación y propuso la expulsión de los sacerdotes de España y de los territorios americanos -1767-. Ante esta promulgación, Carlos III convocó a un consejo especial para tener mayor certeza y seguridad antes de tomar una resolución. El duque de Alba, quien presidía este Consejo, ratificó la propuesta de expulsión y recomendó al Rey no dar explicaciones sobre los motivos de esta decisión. Con estos antecedentes, Carlos III redactó la “Pragmática Sanción”, fechada el 2 de abril de 1767. En ella se manifiesta que:

“Habiéndome conformado con el parecer de los de mi Consejo Real en el Extraordinario que se celebra con motivo de las ocurrencias pasadas, en consulta de 29 de enero próximo, y de que lo que sobre ella me han expuesto personas del más elevado carácter; estimulado de gravísimas causas, relativas a la obligación en que me hallo constituido de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia a mis pueblos, y otras urgentes, justas y necesarias que reservo en mi Real ánimo; usando de la suprema autoridad económica que el Todopoderoso ha depositado en mis manos para la protección de mis vasallos y respeto de mi Corona: he venido en mandar que se extrañen de todos mis dominios de España e Indias, Islas Filipinas y demás adyacentes, a los Religiosos de la Compañía, así Sacerdotes como Coadjutores o Legos que hayan hecho la primera profesión, y a los Novicios que quisieran seguirles; y que se ocupen todas las Temporalidades de la Compañía en mis Dominios; y para su ejecución uniforme en todos ellos, os doy plena y privativa autoridad; y para que forméis las

instrucciones órdenes necesarias, según lo tenéis entendido y estimaréis para el más efectivo, pronto y tranquilo cumplimiento. Y quiero que no sólo las Justicias y Tribunales Superiores de esos Reinos ejecuten puntualmente vuestros mandatos, sino que los mismos se entiendan con los que dirigiereis a los Virreyes, Presidentes, Audiencias, Gobernadores, Corregidores, Alcaldes Mayores y otras cualesquiera Justicias de aquellos Reinos y Provincias; y que en virtud de sus requerimientos cualesquiera tropa, milicia o paisanaje den el auxilio necesario sin retardo ni tergiversación alguna, so pena de caer el que fuere omiso en mi Real indignación; y en cargo a los Padres Provinciales, Propósitos, Rectores y demás Superiores de la "Compañía de Jesús" se conformen de su parte a lo que se les prevenga, puntualmente, y se les tratará en la ejecución con la mayor decencia, atención, humanidad y asistencia de modo que en todo se proceda a mis soberanas intenciones. Tendréis lo entendido para su exacto cumplimiento, como lo fío de vuestro celo, actividad y amor a mi Real servicio, y daréis para ello las órdenes e instrucciones necesarias, acompañando ejemplares de este mi Real Decreto, a los cuales estando firma de vos, se les dará la misma fe y crédito que al original”¹.

Habiendo sido notificado, el Papa Clemente XIII dio curso al decreto impartido por el soberano español con la publicación del Inter Acerbissima. Efectuado este pronunciamiento, el presidente del Consejo de Castilla dispuso todos los preparativos para la remoción de los jesuitas de España y de los dominios americanos y la pronta anulación de la Orden.

Es pertinente considerar al “motín de Esquelache” como el acontecimiento que provocó la abolición de la Orden -1773-, pero sería erróneo pensar que esta revuelta fue el único motivo que llevó a la Monarquía y a la Iglesia a tomar esta decisión, dado que los jesuitas fueron expulsados años antes de Portugal -1759- y de Francia -1762-. En función de ello valdría preguntarse qué otras causas produjeron la prohibición de la Compañía de Jesús. ¿Acaso esta congregación no cumplía con las normas estipuladas por la Corona española? ¿La Orden no impulsaba las propuestas elaboradas por el Concilio de Trento, el cual renovó la Iglesia Católica? ¿Quizá existían diferencias con otras congregaciones? ¿Cuáles? ¿Estas incompatibilidades, si las hubiese, pudieron haber causado competencias dentro de la Institución pontificia? ¿Las misiones jesuíticas en el territorio americano fueron motivo de recelo? ¿Por qué? ¿Cómo entendían los jesuitas la intervención a las comunidades indígenas?

¹ Ver www.bibliotecacervantes.es

¿Se pueden establecer diferencias entre las distintas congregaciones en los modos de evangelizar? ¿Qué acciones marcaron estas discrepancias? ¿Cómo consideraban la Monarquía y la jerarquía eclesiástica la intervención jesuítica en el espacio jesuítico-guaraní? ¿Hubo momentos de conflicto entre las partes? De haber existido, ¿repercutieron en la decisión de anulación de la Compañía de Jesús?

Para dar cuenta de estos interrogantes el proyecto de investigación iniciará el estudio de los sistemas de gobierno de la Corona española y la Corte pontificia para comprender cómo y en qué marco de acción, los jesuitas intervinieron a las comunidades guaraníes que hoy se circunscriben al actual territorio argentino y que constituyen nuestro campo de observación.

Si entendemos por gobernar la capacidad de dirigir o guiar con autoridad a un grupo, será necesario indagar sobre las tecnologías de poder (Foucault 2011) que ejercen el “reinar”, “evangelizar” o “hacer la ley” para determinar sus particularidades. En función de ello se recuperarán conocimientos y saberes que llevaron a la formación de estos estilos de gobierno, precisando en los roles de poder y los dispositivos (Agamben 2011) utilizados para que estos sistemas fueran ejercidos.

En este marco, abordaremos la creación y principios rectores de la Compañía de Jesús para observar cómo su constitución responde a los cambios de época y en qué medida la Orden priorizó y utilizó canales y prácticas comunicativas para la transmisión de información interna; para adquirir y articular datos con el objetivo de optimizar las relaciones entre los actores involucrados, en sus labores apostólicas; y para crear acciones estratégicas, en virtud de la circulación y apropiación de sentidos cristianos. A partir de ello veremos cómo los jesuitas pusieron en diálogo su ideología con las normas impartidas por el gobierno civil y eclesiástico para intervenir a las comunidades guaraníes. De esta manera, visualizaremos cómo los sacerdotes repararon en “el juego de observación-registro de un lugar determinado que puede entenderse como escenario local o microsocioal” (Carballeda 2008: 39), para crear acciones que permitieran la reintegración social de los guaraníes a los nuevos espacios de reducción que la Corona española imponía.

Emprender la intervención desde la dimensión social, les permitió a los jesuitas reconocer las matrices socioculturales y lógicas de funcionamiento de la comunidad guaraní “para encauzar la acción colectiva eligiendo y adoptando estrategias” (Mazzoni-Pérez 2009: 97), en virtud de

la evangelización cristiana. Debido a ello, la intervención es entendida como una dinámica social, la cual propone la necesidad de contar con elementos interpretativos (Acosta s. j. 1577; Carballeda 2008) para establecer acciones estratégicas que le den forma al proceso en cuestión y la posibilidad de diálogo e interacción permanente entre los actores comprometidos -Corona, Iglesia, comunidad guaraní-.

Este aspecto se ejemplificará con el análisis argumental de lo que podemos llamar un antecedente de intervención social: “La Predicación del Evangelio en las Indias” de José de Acosta s. j. (1577), para observar y analizar cómo los jesuitas conciliaron los sistemas de gobierno -civil, pastoral- con determinados elementos de la organización sociocultural guaraní, con el propósito de integrar a las comunidades indígenas a las reducciones y optimizar la trama social que, hasta el momento de su intervención, se basaba en el paradigma del conflicto (Handel 1998).

2.- Distintos escenarios para un mismo punto de partida: la performance como comunicación estratégica.

Mi escolarización primaria y secundaria se desarrolló en una institución católica que pertenece a una congregación de monjas francesas y que se encuentra en el centro de la ciudad de La Plata. No he visto, durante los 14 años que transcurrí a la escuela, a ninguna de las monjas usar hábito. En los '80 e inicios de los '90 no vestir hábito era considerado inapropiado por el colectivo social de la Ciudad. Recuerdo que cada vez que mi madre comentaba algo sobre el colegio donde estudiaba, sus interlocutores decían que esas monjas eran unas “locas” haciendo mención al incumplimiento de sus vestimentas. Dado que el Concilio Vaticano II -1959- había establecido la no obligatoriedad de su uso, ellas argumentaban que una religiosa que ama al prójimo no puede diferenciarse de él bajo ningún aspecto, y entonces comprendí, con mi escasa edad, que debido a eso también se teñían el pelo y usaban zapatos de taco alto como el resto de las mujeres que conocía.

Que no usaran hábito me agradaba porque las hacía distintas y a nosotras, como alumnas de esa institución, también. Pero esta opción en su vestir no eclipsaba la disciplina y la rigidez que ellas nos profesaban. Si bien eran las maestras laicas las que nos enseñaban las materias obligatorias del plan de estudio escolar, ellas nos instruían en cómo debíamos sentarnos, caminar, cuidar el uniforme, usar el cabello recogido, hablar con los adultos o entre nosotras.

Cómo comer cuando estamos en nuestras casas o cuando eran nuestros padres invitados a otras, cómo jugar...recordándonos siempre que si no hacíamos lo que ellas nos decían, Dios nos iba a castigar con lo que más nos doliera. Eso nos causaba miedo y con mis compañeras nunca supimos por qué Dios nos castigó y no quiso que tomáramos la comunión a los 8 años como todos los chicos que conocíamos; pero lo que más nos gustó fue que no nos causó ningún dolor como las monjas nos decían.

Como la mayor parte del tiempo la pasaba en el colegio, yo soñaba con dirigir las misas. Las misas del calendario escolar eran por demás atractivas porque en ellas teníamos roles protagónicos: dirección de misa, abanderadas y escoltas, guitarristas, coro, actrices -donde representábamos algún pasaje de la Biblia alusivo a la celebración-; es decir, eran el momento de dispersión en el marco de rigidez y disciplina que los estudios requerían. Para acceder a la dirección de la misa tuve que ganarme el rol porque éramos varias las que nos disputábamos el lugar. Al lograrlo fui cobrando confianza con la seguridad de que nada malo me harían las monjas ni Dios, porque siempre tenía en mis zapatos una plantita de ruda que mi abuela me colocaba para la suerte.

Es así que comencé a transgredir las reglas de la dirección de la celebración eucarística utilizando otras palabras del guión escrito, anunciando los cantos de distinta manera, liberando el nudo de la corbata del uniforme, soltándome el pelo, tomando los restos del vino del cura en plena celebración y reordenando los bancos de la iglesia de distinta manera. Eso hizo que el auditorio se divirtiera conmigo y me gané el rol. Durante los 5 años de mis estudios secundarios dirigí las misas, no sólo del calendario festivo escolar sino de algunas otras celebraciones que ofrecían las monjas. Estimo que también por esto comencé a estudiar teatro y más tarde dramaturgia.

Pero la preocupación por las puestas en escena en la vida social se hicieron presentes y conscientes a partir de comenzar a trabajar -al año de haber egresado en 1996- en la Secretaría de Medios de la Presidencia de la Nación. Durante el tiempo que ejercí labores de prensa y difusión para los presidentes en la Casa Rosada -1996/2003-, he podido observar la construcción de acontecimientos públicos donde se pensaba minuciosamente la forma de exposición y presentación de los presidentes, precisando en sus vestimentas, eligiendo determinando escenarios, horarios, mensajes/guiones, y estipulando las distintas ubicaciones del público para la escenificación de los acontecimientos.

Estas observaciones comenzaron a tomar forma con el desarrollo de una investigación realizada para un curso de dramaturgia, la cual he titulado “Realidad-Ficción en el teatro: otra mirada a la Poética de Aristóteles” y ha sido publicada por editorial Al Margen, en 2009. En dicho trabajo se aborda una de las problemáticas esenciales del teatro que es la realidad/ficción, con el fin de demostrar cómo este binomio, lejos de constituirse como opuestos, convive en el hecho teatral artístico. Y mientras me encontraba en la redacción del mismo, una tarde, mirando la televisión, descubrí un facsímil de un devocionario escrito en ideograma por un guaraní de las reducciones jesuíticas y donde en una de las oraciones representadas, la palabra enemigo era figurada con la imagen del español. Fue en ese instante que me pregunté cómo los curas habían podido transmitirle las ideas del evangelio a un grupo de indígenas que nada sabían del Dios cristiano.

Mentalmente realicé una precaria analogía con mi paso por la escuela e intuí que las artes y la teatralidad tuvieron que haber sido el soporte por donde esos sentidos habían circulado, ya que “el enemigo” de los indígenas era una representación figurativa que contenía determinadas características visuales -vestimenta, objetos-, que lo diferenciaban de otros. Pero ¿cómo pudieron imponer estas ideas cristianas? ¿Había sido una imposición? ¿Qué otras prácticas fueron utilizadas? ¿Cómo y cuáles fueron las acciones que permitieron transmitir la ideología cristiana?

Comencé a buscar información sobre los guaraníes y los jesuitas hasta contactarme con el Dr. Carlos Paz -especialista en identidad étnica, espacio urbano y territorialidad en las misiones de la Provincia del Paraguay- con quien compartí jornadas sobre “Indigenismo” (Jujuy 2009) y “Realidades misionales” (Rosario 2010). Pero a medida que avanzaba en las lecturas descubría que el interés no se encauzaba en la historia y entonces decidí aplicar al Doctorado en Comunicación para poder comprender qué mecanismos permitieron la circulación de sentidos y la construcción de interacciones sociales entre los grupos comprometidos.

Al empezar a cursar, mis preocupaciones giraban en torno a las relaciones entre los jesuitas y los guaraníes, haciendo foco en el “ajuste de las relaciones entre fuerzas de conservación y de movimiento, de poder y contestación, orden y desorden” (Balandier 1994: 80) para intentar articular estas vinculaciones con la teatralidad.

A medida que avanzaba en los estudios sobre ritos, imaginaria, lenguajes míticos y prácticas musicales desarrolladas en el espacio jesuítico-guaraní, nuevos interrogantes surgieron referidos a cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento, qué ocurre por encima de nuestro querer y hacer (Gadamer 1960) y cómo explicar estas formas de la experiencia en las que se intenta expresar una verdad, a la cual se le da forma mediante un saber constreñido por reglas de artificio (Gadamer 1960).

Entendí con estas preguntas que las representaciones simbólicas y las visiones de mundo se enlazaban entre el pasado a investigar y las prácticas de nuestro presente, y que la teatralidad - entendida como lo que en la representación o el texto dramático es especialmente teatral- se volvía insuficiente para abarcar la complejidad social de la experiencia misionera. Esta práctica sólo mostraría las emergencias, las características individuales de los actores, sus habilidades retóricas, la moral o estética comparada, sin reparar en el marco coyuntural de acción, en las dificultades que conllevó el proceso de convivencia, ni en las relaciones de poder que en ella y por la misma se negociaron.

Fue la lectura de *From Ritual to Theatre: the human seriousness of play* de Víctor Turner (1982) la que me acercó al concepto de drama social, el cual posibilita explicar determinados escenarios o acontecimientos sociales mediante situaciones de conflicto. A partir de su trabajo de campo entre los Ndembu -1967-, Turner advirtió la propensión de los hombres a las tensiones sociales y por ello, planteó que las experiencias humanas podían ser estudiadas desde la noción de drama, definida “como hacer, actuar/representar” (Turner 1982: 72). Entender el término mediante estos significados permite comprender su composición y función, ya que todo “hacer” contiene un conflicto que se pone en acción por motivos inaugurales y se desarrolla mediante intereses transitorios hasta encontrar un final.

Para el autor, este modo de presentación del hacer de un grupo toma valor cuando es exhibido ante un público, ya que pueden observarse “las relaciones entre la estructura, inscrita en el polo cognitivo y racional de la conducta, y la anti-estructura, caracterizada por la ausencia de jerarquías y ligada a las dimensiones afectivas de la conducta de los individuos” (Turner 1982: 44, 45). Desde esta perspectiva, podemos abordar y analizar las representaciones colectivas considerando los aspectos instituidos y los emocionales -voluntades, motivaciones o niveles de aspiración de los grupos-, para interpretar el por qué o el cómo del “actuar” o

“hacer” del conflicto que se manifiesta con determinadas prácticas y acciones frente al sistema estructurado de la sociedad (Turner 1982: 43).

Esta categoría de estudio amplió mi mirada sobre el proceso de encuentro entre jesuitas y guaraníes y comprendí que, tal vez, las relaciones entre ambos grupos pudieron haberse efectuado, a través de experiencias que enlazaban elementos estructurales -drama social- y anti-estructurales, manifestados a partir de expresiones o dramas estéticos (Turner 1982, 1987).

Esta articulación provocó una nueva indagación referida a las formas de representar y exponer acontecimientos sociales mediante representaciones estéticas, y acerca de cómo determinados hechos de la realidad se sirven del arte para presentar y exhibir sus experiencias. Así advertí que la cuestión estética posee una dimensión política y en este sentido, como comprueba Balandier (1994), las prácticas políticas también están dotadas de una dimensión simbólico expresiva que las hace eficaces.

En este marco reconocí que el término performance es una categoría de análisis que permite explicar fenómenos sociales que se manifiestan a través de puestas en escena que involucran al arte y pueden abordarse desde la articulación del drama social y los dramas estéticos (Turner 1987; Schechner 2000). Si bien podemos observar las escenificaciones públicas reparando en los elementos que las componen, lo interesante del concepto radica en el estudio de los efectos que este entrecruzamiento produce: eficacia -drama social-, entretenimiento -drama estético-. De esta manera, podremos estudiar cómo algunas puestas en escena se constituyen con elementos y prácticas que tienen el propósito de producir efectos de esparcimiento y eficacia para la transformación de determinados aspectos sistémicos de una sociedad. Por ello, la performance se establece como un tipo de conducta comunicativa que “privilegia la acción socio/simbólica de la comunicación” (Schechner 2000: 14), pero también su dimensión estratégica, en tanto práctica que crea y promueve canales de sensibilización y participación para el cambio cultural (Massoni-Pérez 2009).

En función de lo expuesto, esta investigación tiene como objetivo examinar las ceremonias anuales desarrolladas en el espacio jesuítico-guaraní -tomando como referencia aquellas que se circunscriben al actual territorio argentino y como lapso temporal abarcado, los períodos comprendidos entre 1610/1630, 1641 y 1750/1756-, en términos de performance como

comunicación estratégica para indagar y analizar cómo, a través de escenificaciones públicas, se puede visualizar un proceso de intervención social (Carballeda 2008) que produjo transformaciones en las concepciones de identidad, alteridad y roles, y en las estructuras de poder.

De este modo se abordará el análisis de las más destacadas celebraciones cívico-religiosas, entendidas como actos simbólicos de comunicación -un sistema de signos que operan en su carácter estético y político bajo una dimensión simbólica-, las cuales colaboraron en la institución de un orden sociopolítico durante el proceso de intervención social jesuítica, y donde lo estratégico de la comunicación operó -a través de una direccionalidad encauzada y organizada-, mediante acciones de sensibilización y participación (Massoni-Pérez 2009: 435) de la comunidad guaraní para producir y lograr los cambios en las nociones referidas.

Capítulo I

Cuestiones teórico-metodológicas del proceso de investigación.

Este capítulo se iniciará enunciando el núcleo problemático de la investigación, el cual motivó y derivó a la formulación de preguntas-problemas pertinentes al campo de la comunicación. Estos interrogantes llevaron al planteamiento de una hipótesis de trabajo que permitió determinar un objetivo general de estudio y delinear las principales cuestiones teórico-metodológicas para el desarrollo de este proyecto de estudio.

El capítulo estará dividido en:

- 1.- Núcleo problemático: preguntas-problemas de investigación.
- 2.- Objeto de estudio y unidades de análisis.
- 3.- Planteo teórico-metodológico.
 3. a- Avances hacia la performance.
 3. b- Hacia una definición de performance como comunicación estratégica.
- 4.- Universo de análisis.
- 5.- Producción y análisis de materiales.
- 6.- Conclusión.

1.- Núcleo problemático: preguntas-problemas de investigación.

El ceremonial ha sido una experiencia recurrente y cotidiana en las misiones jesuítico-guaraníes que se circunscriben al actual territorio argentino -Affani (1997); Avellaneda (2005); Bohn Martins (2006); Córdoba (2002); Meliá s. j. (1997); Wilde (2003, 2006, 2009 -a, b-)-. Las investigaciones actuales han abordado el estudio de estas prácticas desde la interrelación de los campos disciplinares de la historia y la antropología para poner en diálogo las dimensiones coyunturales con los aspectos rituales y simbólicos. Pero si consideramos que estas expresiones sociales son un medio de producción, circulación y apropiación de significados y sentidos, un análisis desde la perspectiva de la comunicación aportará dispositivos de inteligibilidad para plantear nuevas formas de entender estas prácticas.

Es apropiado destacar que en nuestro país, el estudio historiográfico de las comunidades indígenas se llevó a cabo bajo los cánones de los postulados del liberalismo y bajo la tradición nacionalista, iniciada en el S. XIX y vigente durante el S. XX. Las investigaciones sobre indigenismo fueron construidas para crear determinados efectos de verdad y eficaces para la racionalidad de los actores o las instituciones del Estado. Por ello, el campo del indigenismo histórico fue relegado al área del folklore o frecuentemente reducido al problema político y económico de las poblaciones en estudio, por sobre las representaciones simbólicas y las visiones de mundo que éstas sostenían. Desde esta perspectiva, se ha contribuido al sostenimiento de una mirada parcial de la sociedad colonial y en particular de las misiones jesuítico-guaraníes, ya que estos análisis omitían la participación de este sector social en su capacidad de incorporar y resignificar elementos y prácticas impuestos por la nueva realidad emergente.

En las últimas décadas, la llamada *The New Missions History* ha intentado superar este tipo de interpretaciones, recuperando la mirada de los pueblos originarios y las capacidades estratégicas de los indígenas (Langer 1995). Asimismo, en Argentina y desde 1995, el Centro de Estudios Indígenas y Coloniales de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Jujuy, lleva a cabo investigaciones y jornadas donde puede apreciarse una renovación del campo de este campo de estudio. Historiadores como Carlos Paz (2009) y Noelia Santos (2008), y antropólogos como Guillermo Wilde (2001, 2002, 2006, 2009 -a, b-) y Pablo Schamber (2006) entre otros, dan cuenta no sólo de la inagotable búsqueda de nuevos documentos sino del tratamiento interdisciplinario en el análisis de estas temáticas.

Los estudios coloniales encarados desde una perspectiva que involucra las manifestaciones estéticas dentro de procesos políticos, aún se encuentran en un estadio reciente. En nuestro país, las investigaciones sobre imaginería misionera revelan que lejos de responder a un canon europeo, estas producciones estéticas incorporaron elementos de las comunidades originarias constituyéndose como expresiones creativas, particulares y auténticas -lo que se denominó barroco americano (Bollini 2006) o barroco de las misiones jesuíticas (Sustersic 2005)-. Sin embargo, la mayoría de estos análisis abordan sus objetos de estudio desde una concepción técnica del arte, reduciendo el diálogo con otros campos disciplinares, lo que impide complejizar y profundizar el examen de estos exponentes y prácticas estéticas.

Entender las experiencias artísticas en el marco de la complejidad sociocultural demuestra que la cuestión estética posee una dimensión política. Como afirma Balandier (1994),

“ningún poder puede mantenerse exclusivamente por la dominación brutal o la sola justificación racional, dispositivos que más bien amenazan su existencia. (...) Todo poder se conserva por medio de la transposición dramática de los acontecimientos históricos, la producción de imágenes, la manipulación de símbolos o el ordenamiento ceremonial; en otras palabras: la puesta en espectáculo de la ideología”. (Balandier 1994: 18)

Desde los años 80 se viene desarrollando una constante producción e importante renovación en los estudios referidos al ritual y el simbolismo. Bajo estas nuevas miradas podemos encontrar autores que conciben al ritual como un conjunto de actos destinados a instituir diferencias sociales, a transferir analógicamente cualidades a objetos y personas, o como prácticas que facilitan la apropiación simbólica de espacios (Bourdieu 1997; Tambiah 1968; Geertz 1994). Estos aspectos pueden ser observados no sólo mediante la oficialidad de sus escenificaciones, sino a través de las producciones y prácticas que conllevan el armado de sus puestas en escena (Bajtín 1998; Da Mata 1982). Las investigaciones más recientes han tendido a vincular el ritual con la manipulación política y la construcción de la memoria, demostrando que los símbolos permiten representar grupos de poder, viabilizan el fortalecimiento de las legitimidades, establecen solidaridades en momentos de transición o posibilitan modelar percepciones de la realidad (Kertzer 1989).

También la noción de ritual ha sido interpretada desde la categoría de drama (Turner 1982, 1987) para explicar fenómenos sociales. En este sentido, se pueden analizar situaciones o acontecimientos a partir de un espacio/temporal de representación que se encuentra regido por reglas y modos de presentación de un conflicto. Como sostuviéramos arriba (ver p. 8), Turner utiliza la categoría de drama, en virtud de visualizar y comprender las formas en la que los individuos se manifiestan en público. Esta perspectiva de estudio, le permitió concebir al drama social como “unidades de procesos inarmónicos o armónicos que surgen en situaciones de conflicto componiéndose por cuatro etapas de acción pública accesibles a la observación” (Turner 1987: 74), que comprenden las fases de: ruptura, crisis, reajuste y reintegración.

Según el autor, la ruptura ocurre al interior de un mismo sistema de relaciones sociales cuando los vínculos regulares, gobernados por normas -entre personas o grupos-, se quebrantan por motivos internos o provocados por factores externos. Siguiendo a esta fase sobreviene la crisis, durante la cual existe una tendencia a que la ruptura se extienda “hasta que llegue a ser co-extensiva con alguna hendidura dominante” (Turner 1974: 10). La etapa del reajuste pondrá en acción mecanismos de reparación que dependerán de la profundidad y la significación social compartida en la ruptura. En esta instancia se aplicará “un arbitraje informal o hasta la implicación de la maquinaria jurídica formal para resolver la crisis o legitimar otras vías para llegar a un acuerdo” (Turner 1987: 75). La etapa final consiste en la reintegración del grupo social perturbado, que se realiza “a través de principios sistémicos transformados, o bien, de otros principios” (Turner 1987: 74).

Este enfoque que asume el estudio de sucesos sociales desde la categoría de drama, ofreció las bases para entender determinadas manifestaciones -que incluyen representaciones estéticas-, a partir del concepto de performance. Esta categoría interpreta los fenómenos que aborda como escenificaciones públicas que “podremos llamar teatro o ritual según dónde se realice, quién lo ejecute, y en qué circunstancias” (Schechner 2000: 36). Pero esta apreciación no implica una oposición de miradas; más bien forman “polos de un continuum” (Schechner 2000: 36) donde las distinciones de sentido se revelan a través del examen de los efectos producidos durante el proceso de representación de las puestas en escena. Es decir, “por el análisis de los resultados obtenidos, a partir de la articulación entre la eficacia ritual -drama social- y el entretenimiento -drama estético-” (Schechner 2000: 21).

Entender las performances desde este entrecruzamiento de estudio, nos permite manifestar que las escenificaciones públicas se constituyen y se expresan para causar efectos sobre un colectivo social. Bajo esta premisa pretendemos explorar las ceremonias anuales realizadas en el espacio jesuítico-guaraní para observar cómo estas prácticas, estructuradoras del calendario del espacio de representación, fueron un instrumento de intervención social para la transformación de las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder.

Advirtiendo que las puestas en escena son acciones socio/simbólicas de circulación y transmisión de sentidos (Schechner 2000), consideramos que la comunicación fue un factor prioritario en el desarrollo de estas experiencias, ya que actuó como espacio de encuentro y momento relacionante de la diversidad cultural y como instrumento estratégico para elegir entre operaciones que facilitaran y optimizaran el cambio social (Massoni-Pérez 2009).

En este marco nos interesa indagar en qué medida la comunicación operó como medio de articulación social entre todos los actores comprometidos en la intervención, qué instrumentos y prácticas fueron utilizados para la circulación y apropiación de sentidos y comportamientos, cómo se pusieron en juego las relaciones de poder, qué adaptaciones se efectuaron, y cómo, con el transcurrir del tiempo, las ceremonias se constituyeron como medios que renovaban y legitimaban el orden sociocultural impuesto.

Introducir un enfoque comunicacional de las celebraciones producidas en el espacio jesuítico-guaraní, permitirá examinar un prolongado proceso de transformación social en el que los jesuitas valoraron los aspectos constituyentes de la comunicación para obtener datos de las comunidades guaraníes, construir informaciones y diagnósticos situacionales, y para poner en diálogo e interacción las normas establecidas por las instituciones componentes -Corona, Iglesia-, con el propósito de reducir los conflictos existentes y reintegrar socialmente a las comunidades en los espacios de reducción.

Las ceremonias fueron un punto vincular de la diversidad sociocultural donde se entretajeron prácticas, hábitos rituales, roles y elementos cristianos y guaraníes, a través de las estrategias comunicacionales de sensibilización y participación (Massoni-Pérez 2009: 435), las cuales actuaron para la adaptación, re-significación e internalización de creencias, saberes, valores, conductas, roles, jerarquías de poder, y para integrar a los grupos poblaciones reducidos,

configurando con ello una identidad cristiana y una nueva noción de alteridad frente a aquellos que no compartían estas ideas y normas.

2.- Objetivo de la investigación y unidades de análisis.

A partir de lo expuesto, planteamos como objetivo general identificar y analizar las ceremonias anuales en términos de performance como comunicación estratégica. Desde esta perspectiva de estudio, las celebraciones serán consideradas en tanto instrumento de intervención social jesuítica, ya que las mismas colaboraron en el proceso de transformación de las concepciones de identidad, alteridad, roles y estructuras de poder del nuevo espacio misional.

En términos más específicos, nos hemos propuesto registrar y estudiar determinadas ceremonias anuales “como un contrato metodológico, es decir, como un conjunto de reglas acordadas explícita o implícitamente que regirán ese proceso” (Carballeda 2008: 42) de cambio social. El propósito es el de observar sus estructuras compositivas, a partir de la articulación entre la eficacia ritual del drama social y el entretenimiento -dramas estéticos- (Turner 1987; Schechner 2000), y del estudio de las estrategias de participación y sensibilización, en tanto operaciones utilizadas para “dirigir el tránsito espacio/temporal desde una situación dada a otra deseada” (Massoni-Pérez 2009: 266).

Abordaremos las más destacadas ceremonias anuales civiles -Onomástico del Rey, Elección del Cabildo, Santo patrono- y religiosas -Semana Santa, Corpus Christi, San Miguel- para inquirir en cuestiones, tales como: ¿dónde y cuándo se llevan a cabo?, ¿quiénes están presentes?, ¿quiénes son los protagonistas?, ¿cómo se despliega la actuación?, ¿cuál es el propósito?; extrayendo componentes básicos tales como el empleo del espacio cual escenario público, y del tiempo como instrumento de orden del calendario cristiano y civil; personajes que participan -roles/actuaciones activos y pasivos-, símbolos que se encuentran presentes -guaraníes y cristianos-.

Comprendiendo que la performance como comunicación estratégica fue un instrumento de intervención social (Carballeda 2008), repararemos en dos momentos de la convivencia entre los grupos para examinar cómo las circunstancias coyunturales operaron en el establecimiento, desarrollo y continuidad de estas prácticas y en qué medida las mismas

fueron el espacio/temporal para la transformación de determinados principios sistémicos de las comunidades guaraníes.

Debido a esto, la primera etapa comprende el período de formación de los distintos poblados -1610/1630- en el cual se examinará cuáles de las ceremonias mencionadas comenzaron a realizarse; cómo el método que propone el proceso de intervención social -observación y registro, análisis (Carballeda 2008, 2010)-, les permitió a los jesuitas conocer los hábitos rituales guaraníes para la eliminación, adaptación y/o re-significación de algunas prácticas o elementos, en función de la composición de las ceremonias cívico-religiosas; y cómo las estrategias de participación y sensibilización de estas performances actuaron para la reintegración de los guaraníes a las reducciones y para obtener los cambios sociales referidos.

El segundo período abarca los años 1750/1756 y es considerado por ser una fase de estabilidad político/económica y de afirmación de la cohesión interna (Wilde 2009 -a-). En virtud de ello, las celebraciones fueron escenificaciones públicas que representaban la adhesión, pertenencia y permanencia social mediante las cuales se consolidaba y legitimaba la nueva organización sociocultural del espacio misional.

Debemos aclarar que esta definición temporal modifica la que había sido propuesta en la tesis de calificación. En ella se proponía el estudio de un período intermedio relevante, el cual habíamos estipulado hacia 1641 por haberse desarrollado la batalla de Mbororé que marcó los límites entre la Corona española y portuguesa. A partir del trabajo de búsqueda y registro de las ceremonias en los diarios de viaje como en las Cartas Annuas, advertimos una abundante descripción de las condiciones poblacionales, del desarrollo de los conflictos mantenidos con los lusitanos/portugueses, y una ausencia de enunciados de las celebraciones -este aspecto será ampliado en el capítulo V, apartado 2, dado que esta priorización de informaciones nos ha permitido plantear nuevos interrogantes-. De todas formas, este “vacío temporal de relatos” no nos imposibilita el análisis de nuestro objeto de estudio, ya que mediante los datos obtenidos de las celebraciones desarrolladas durante la conformación de las reducciones -1610/1630-, junto a descripción exhaustiva y detallada de la última etapa -1750/1756-, inferimos que la estructura compositiva de las mismas fue similar a lo largo de la convivencia entre los grupos.

3.- Planteo teórico-metodológico.

Para el análisis del objeto de estudio partimos del concepto de intervención social, entendiéndolo como una acción programada y justificada desde un marco legal y teórico que se realiza sobre un colectivo, con el fin de generar cambios para optimizar la configuración social y la trama relacional (Carballeda 2008).

La intervención social jesuítica propuso la necesidad de contar con elementos interpretativos (Acosta s. j. 1577) que no sólo le dieran forma al proceso social sino la posibilidad de diálogo e interacción entre los actores comprometidos. En este sentido, la comunicación fue un elemento prioritario de las actuaciones evangélicas de los jesuitas, ya que a través de prácticas de observación y registro de las organizaciones sociales guaraníes y del diagnóstico del estado de situación de las comunidades, los sacerdotes pudieron obtener y construir datos para elegir entre acciones que les permitiera lograr los objetivos de la evangelización.

En este sentido, se concibe a la intervención social como dispositivo (Foucault 1973) de constitución y movilidad; como una red conformada por discursos, disposiciones, reglamentos, leyes, enunciados y proposiciones filosóficas y morales, donde las tecnologías de poder (Foucault 1990, 2011) del gobierno civil y religioso, nos facilitaran la observación de los procedimientos y mecanismos, a partir de los cuales las relaciones de poder se articulan mediante la producción de regimenes de verdad. Este aspecto es destacable para los fines de la investigación porque la intervención social jesuítica configuró -articulando tecnologías de poder de la pastoral cristiana y la razón de Estado- un orden temporal y espacial donde los ritos y actos simbólicos de institución tuvieron un papel preponderante.

Asumiendo este posicionamiento, en el capítulo II se expondrán las formas de ejercer el gobierno de la Iglesia y de la Corona española durante el tiempo estipulado en esta investigación -S. XVI-. Se analizarán las tecnologías de poder desplegadas por la Pastoral cristiana y la razón de Estado (Foucault 2011), considerando también las discusiones producidas entre juristas y teólogos, en torno a estas maneras de gobernar. Luego visualizaremos los principios rectores de la Compañía de Jesús para examinar los métodos de intervención y observar cómo la Orden comprendía la importancia de la comunicación, ya que se sirvió de canales y prácticas para viabilizar la comunicación interna; para adquirir y

articular datos, con el objetivo de optimizar las relaciones entre los actores involucrados durante sus labores misioneras y para crear acciones estratégicas, en virtud de la circulación y apropiación de sentidos cristianos por parte de la comunidad guaraní.

Para dar cuenta de lo propuesto, hemos identificado y estudiado: el Concilio de Trento, los Concilios limenses (I, II, III), debates en torno al poder pastoral y la razón de Estado, los Ejercicios Espirituales, el Institutum Societatis Iesu -códigos cuyos elementos principales son las constituciones y las regulae, indicaciones prácticas para llevar a cabo las constituciones, escritos por el fundador de la Orden (Mörner 1968: 17)-; cartas elaboradas por jesuitas que han tenido preponderancia para el desarrollo de las primeras intervenciones -Diego de Torres Bollo, José de Acosta, el Pretérito general de la Orden, Acquaviva, Pierre Fabro-, y funcionarios civiles -gobernador de la provincia del Paraguay H. de Saavedra, Alfaro-; como también hemos recurrido a investigaciones actuales que recuperan escritos comprometidos con estos temas.

Junto a ello y en función de exponer la actuación jesuítica desde la perspectiva de intervención social, efectuamos el análisis argumental de la “Predicación del Evangelio en las Indias”, redactada por el padre José de Acosta (1577), por considerarlo como referente político y promotor de las normas impartidas, en el III Concilio limense -1582/1583-. Este estudio nos permitió conocer que los integrantes de la Compañía de Jesús efectuaban las intervenciones en las comunidades indígenas a partir de un diagnóstico situacional de las poblaciones, reparando principalmente en sus aspectos identitarios.

La “Predicación del Evangelio en las Indias”, interpretada desde el concepto de intervención social, posibilita afirmar que la construcción del espacio jesuítico-guaraní no se realizó de forma autónoma sino que se circunscribió alrededor de una demanda social, producto de “las relaciones y el devenir histórico-político” (Carballeda 2008: 33) donde “las prácticas y procesos contuvieron un alto nivel de inestabilidad y conflictividad con actores (...) que buscaron incidir, en bien de sus propios objetivos” (Uranga 2008: 1).

Debido a ello, es necesario exponer determinadas características del proceso de Conquista española para evidenciar el estado situacional de las poblaciones al momento de la participación jesuítica. Con el fin de identificar las acciones, mecanismos y procesos que construyen al “otro” intervenido, recurrimos a la categoría de drama social (Turner 1982) para

analizar los momentos de ruptura, crisis, reajuste producidos por la intervención militar -definida como el direccionamiento del conflicto que tenía como propósito la relación fin/medio y coste/beneficio (Handel 1998)-, y la etapa de reintegración realizada por la intervención social jesuítica.

Para apreciar esta fase y visualizar las transformaciones, adaptaciones y resistencias producidas en torno a las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder, hemos desarrollado, en el capítulo III, los objetivos específicos planteados en el plan de tesis -1, 1.a, 2, 3, 3.a, 3.b, 4-, atendiendo a la organización social guaraní e identificando:

- tipos de poblados (tevy, teko' a, guara): dado que en ellos se manifiesta la unidad económica y política básica de esta sociedad y el modo de ser guaraní entendido como la forma en que vivían su espacio geográfico;
- los roles familiares: por condensar en los pai el poder civil y militar, y en los karai el orden religioso;
- la función del cacicazgo: por establecer el poder de los mismos según la coyuntura de oréva -nosotros exclusivo sin el otro externo- y ñandeva -nosotros inclusivo con el otro exterior-;
- las relaciones de parentesco: ya que la guerra y la mujer eran los elementos básicos del poder;
- la palabra: como paradigma ritual de la religión guaraní;
- la danza ritual y las “borracheras”: como formas de ritual.

Las cartas Annuas de la provincia del Paraguay (-1636/1639- 1984) y los relatos de los jesuitas, Fernández (1896); Ruiz de Montoya (-1639 -1996, -1640 -1989); Peramás (-1741-1946); así como las investigaciones realizadas por Clastres (2007); Cadogan (1947, 1949, 1952); Chamorro (2004, 2009); Furlong s. j. (1962, 1965, 1968); Meliá s. j.-Gunberg (1976); Meliá s. j. (1989, 1997); entre otros, nos han posibilitado observar estos aspectos de la organización social guaraní -antes y durante la época de la colonia-, detectando además cómo los jesuitas operaron para modificar estos principios sistémicos guaraníes, a través de la imposición de un orden sociopolítico y de una identidad cristiana, haciendo cumplir con ello las disposiciones emanadas de las Leyes de Indias y las Concilios eclesiásticos pertinentes.

Esta nueva configuración social facilitó la implementación y desarrollo de los dispositivos de la razón de Estado -organización del trabajo particular y colectivo, racionalidad en el consumo de alimentos, prevención de enfermedades, cuidado de niños y ancianos, defensa militar, circulación de información entre reducciones-, con los del Pastorado cristiano -relación pastor/rebaño, enseñanza de la doctrina, artes, oficios-, para generar una organización social y modelo de gobierno cívico-religioso que se mantuvo a lo largo de 150 años.

Este modelo de convivencia fue acompañado por una sucesión de ritos civiles y religiosos, y por una producción de elementos simbólicos -materializados en dramas estéticos-, que también estuvieron destinados a transformar el ámbito de la “selva” en un espacio de civilidad cristiana. En el capítulo IV, estudiamos cómo un sistema de signos que operan bajo una dimensión simbólica -como las insignias, imágenes de santos, lenguajes míticos, música, danza, teatro- y expuestos en términos de drama (Turner 1987, 1988; Schechner 2000, 2007), actuaron como instrumentos para la apropiación de creencias, valores, comportamientos, roles y jerarquías de poder cristianos, produciendo adaptaciones, resignificaciones y resistencias.

Dado que a partir del desarrollo del Concilio de Trento -1545/1563-, se incorporó al arte como dispositivo de poder para la evangelización, abordaremos el estudio del arte de la Contrarreforma desde la categoría de drama estético para observar cómo determinados elementos simbólicos fueron organizados bajo la estructura de un drama y de reglas estilísticas de composición para su exhibición. Desde esta perspectiva de análisis, daremos cuenta del marco compositivo, de los temas y de las características de estilo -barroco-, y de las producciones elaboradas en Europa luego del pronunciamiento del Cónclave.

Luego, analizamos de qué manera los jesuitas se sirvieron de las representaciones estéticas para el proceso de intervención y reintegración social. Planteamos el desarrollo del estudio observando cómo estas expresiones se fueron transformando en performance como comunicación estratégica, a medida que se consolidaban los espacios de reducción. Pero en función de que esta categoría es abordada desde la perspectiva de los efectos en la articulación del drama estético -entretenimiento- y el drama social -eficacia- y cómo estos incorporan acciones de participación y sensibilización; en este capítulo tan sólo nos dedicamos al estudio del entrecruzamiento de los dramas estéticos con el drama social (Turner 1987; Schechner 2000), para observar cómo actuó la sensibilización y en qué medida se generaron distintos tipos de participación (Massoni-Pérez 2009).

A partir de la exposición y examen de los dramas estéticos, en el capítulo V describiremos las ceremonias en términos de performance como comunicación estratégica, entendida como una acción socio/simbólica que apela a la eficacia ritual y al entretenimiento para la adaptación, re-significación y circulación de sentidos, donde su dominio estratégico se pone en juego mediante los canales de sensibilización y participación, con el fin de lograr la transformación de las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder.

Para el análisis de las ceremonias -objetivos 5, 6, 7, 8-, se tomarán como base teórico-metodológica los estudios sobre performance. Recurriremos a la antropología norteamericana, dentro de la cual surge una línea de pensamiento que entiende a la vida social como constituida comunicativamente; es decir, producida y reproducida por una práctica comunicativa (Schechner 1973). Se abre así un campo de investigación a un tipo de conducta comunicativa que forma parte de ceremonias rituales, reuniones públicas y otros varios medios de intercambiar información, mercancías y costumbres (Schechner 2000). La performance se constituirá en una herramienta teórico-metodológica que nos permitirá indagar la dimensión estética y política de nuestro objeto de estudio. De esta manera, entendemos a la comunicación como momento y a la vez como espacio relacionante de la diversidad sociocultural donde su dimensión estratégica aplica acciones para hacer emerger nuevas realidades (Massoni 2009).

3. a- Avances hacia la performance.

En las últimas décadas, los estudios antropológicos referidos a la composición de la estructura social han mostrado un cambio de perspectiva sobre sus configuraciones, pasando de ser entendida desde las lógicas culturales y/o los sistemas sociales a una concepción dialéctica de estos procesos (Eduardo Menéndez 1991: 6). Esto ha posibilitado comprender el concepto de “estructura” como una dinámica social que incorpora los sistemas simbólicos -por ejemplo el mito y el ritual-, en tanto elementos constituyentes e interdependientes de este proceso, y no como disposiciones estáticas del orden social.

A partir de este cambio teórico -en relación al término de estructura-, se han producido variables en los estudios de los sistemas simbólicos. En “Ritual Drama as Hub”, Kenneth Burke (1941) introdujo la noción de acción simbólica que, Clifford Geertz retomó y

desarrolló en “La interpretación de las culturas” (1973). Estos intelectuales pusieron especial énfasis en el carácter cultural de la acción humana observando cómo estas operaciones son más expresivas que instrumentales. Siguiendo con esta línea, Erving Goffman escribió “La presentación de la persona en la vida cotidiana” (1959), incorporando una mirada dramaturgica a los estudios de la vida social, especialmente al tipo de acción organizada dentro de límites físicos y horarios. Este autor también repara en la actuación del individuo, planteando que el mismo emplea estrategias o tácticas de expresión, en función del contexto donde se presenta y del cuidado de sus proyecciones o intereses. Esta mirada hacia el “interior” del sujeto lleva a interpretar los fenómenos sociales como “lo que se muestra” ante un público examinando, a partir de ello, qué tipo de comportamientos humanos se despliegan hacia dentro de la actuación cultural (Goffman 2011).

En paralelo con los estudios de Goffman, John Austin (1957) desarrolló en el campo de la filosofía del lenguaje ordinario -que había sido iniciada por Wittgenstein (1929)-, la idea de que éste podría tener una función performativa y no sólo una constatativa. Austin fue el primero en utilizar la palabra “performativo” al plantear que el discurso no implica solamente las descripciones objetivas de un hecho, sino que éste conlleva una construcción estética y suplementaria que pretende lograr el éxito o fracaso de los actos de habla.

Pero fue el etnólogo Milton Singer quien, a finales de los años '50, delineó el concepto de “cultural performance”. Según este autor, la cultura performática abarcaba no sólo las representaciones teatrales sino también las fiestas religiosas, bodas, iniciaciones rituales, funerales, recitales, etc.; siendo definidas como las unidades más concretas y observables de una estructura cultural (Singer 1972). Para su estudio, Singer planteó seis principios analíticos:

- 1- un período de tiempo claramente limitado con un principio y un fin,
- 2- un programa organizado de actividades,
- 3- un grupo de intérpretes,
- 4- un público,
- 5- un lugar determinado,
- 6- un motivo para la performance.

Estos indicadores fueron considerados en el abordaje de las ceremonias, ya que los mismos nos permiten indagar cómo a través de una imposición temporal se desplegó un programa organizado de acciones -celebraciones del calendario civil y litúrgico- donde un grupo de intérpretes, en un lugar determinado -plazas y calles de la reducción-, expusieron su situación social ante los miembros de la comunidad -en este caso, jesuitas y guaraníes- como hacia extraños -representantes españoles de la Corona-, para demostrar el nuevo orden sociocultural establecido.

Para Singer, el interés en las performances culturales no se centraba únicamente en sus funciones de actuación frente a un colectivo (Leach 2008: 6) sino que, además, sus preocupaciones giraron en torno a los aspectos referenciales y simbólicos de estas prácticas. Estos aportes permitieron concebir a dicha categoría como un proceso social mediante el cual los actores -individualmente o en conjunto-, exhiben para otros el significado de su situación social. Este significado puede o no ser al que ellos adhieran subjetivamente; pero sí es el que como actores sociales -consciente o inconscientemente- desean hacerle creer a otros. Para que esto se produzca, los sujetos deben ofrecer una actuación plausible que brinde credibilidad a sus acciones y gestos.

Siguiendo la línea de Singer, Jeffrey Alexander (2005), nos propone los elementos que componen la actuación cultural, a saber:

- “1. Un sistema de representaciones colectivas: los actores se presentan a sí mismos como si estuvieran motivados por y hacia asuntos morales, emocionales y existenciales, cuyos significados son definidos por patrones de significantes donde los referentes son los mundos sociales, físicos, naturales y cosmológicos en los que viven los actores y sus audiencias.*
- 2. Actores: estas representaciones decorativas son puestas en práctica, o codificadas, por personas de carne y hueso.*
- 3. Observadores/ audiencia: los textos culturales son actuados o representados de manera tal que los significados puedan ser mostrados a los otros.*
- 4. Producción simbólica: para poder actuar un texto cultural ante una audiencia, los actores necesitan acceso a las cosas materiales sobre las cuales se pueden hacer proyecciones. Ellos*

necesitan objetos que sirvan como representaciones iconográficas, para que los ayuden a dramatizar y hacer vívidos los símbolos invisibles que están tratando de representar.

5. Escena perdida²: compuesta por textos, medios, una audiencia delante de ellos, actores sociales comprometidos en una acción social dramática, entrando en y proyectando el conjunto de gestos físicos y verbales que constituye la actuación.

6. Poder social: la distribución del poder en la sociedad, la naturaleza de sus jerarquías políticas, económicas, de estatus y las relaciones entre sus élites, afectan profundamente el proceso de performance, a pesar de que constituyen más un contexto para la pragmática cultural que un elemento de la performance en sí. No todos los textos son legitimados igualmente ante los ojos de los poderes, de hecho, sin importar si poseen poder material o interpretativo”. (Jeffrey Alexander. 2005: 12)

Con este esquema, Alexander nos facilita la visualización de los elementos que se exponen en la dialéctica de los procesos socioculturales, revelando las variables de los grupos o comunidades hacia dentro y fuera de sus comportamientos y prácticas.

Estas nuevas perspectivas de análisis fueron acompañadas por las innovaciones en los estudios de la ciencia teatral. A finales de los años '60 el director y teórico de teatro Richard Schechner produjo importantes modificaciones en las maneras de comprender las prácticas teatrales estadounidenses. Sus estudios fueron complejizados por los aportes y la participación del antropólogo Víctor Turner, los cuales centraron la atención en la relación entre teatro y ritual, entendiéndolos como prácticas similares de expresión y de comportamiento social.

Schechner redefinió a la ciencia teatral como “Performance Studies”. Como tal es ejercida hoy en día en la Universidad de Nueva York centrando sus estudios en el teatro y la antropología. También la Universidad de Northwestern desarrolla esta mirada, especializándose en el análisis sobre discurso y etnografía. En Inglaterra, The Center for Performance Research, con el auspicio de la Universidad de Wisconsin, creó en 1999 The Performance Studies International.

El Instituto Hemisférico de Performance y Política -con sede en la Universidad de New York- es la representación latinoamericana de estos estudios y nuclea a veinte universidades de todo

² Según el autor, la escena perdida refiere al proceso de ensayo donde se ponen y activan los elementos que constituirán la puesta.

el continente, a través de sus Facultades de Artes o Ciencias Humanas. Desde el año 2000, el Instituto lleva a cabo -en asociación con algunas de esas universidades- encuentros que incluyen conferencias y performances. El primero fue en Río de Janeiro, luego en Monterrey, Lima, Nueva York, Belo Horizonte, Buenos Aires y Bogotá.

Esta institución reúne a académicos, artistas, investigadores y activistas dedicados a explorar la relación entre el comportamiento expresivo, la vida social y la política Latinoamericana. En su página web ellos definen a la performance como “las distintas prácticas y eventos, tales como danza, teatro, ritual, protestas políticas y funerales, que incluyen comportamientos teatrales, predeterminados y/o convencionales”³. Allí también puede saberse que, “además de utilizar archivos textuales, el Instituto recurre a prácticas “en vivo” y a medios audiovisuales para explorar las maneras en que los comportamientos expresivos participan en la transmisión del saber cultural y la memoria social”.

A medida que el concepto iba siendo aplicado en distintos campos disciplinares, las discusiones en torno al mismo comenzaron a surgir. Si bien es cierto que aún se sigue debatiendo sobre la traducción del término -algunos enuncian *la* performance (España-Argentina); *el* performance (México)-, un significativo debate fue iniciado a partir de la publicación del artículo "Performance Studies, The Broad-Spectrum Approach" (Schechner 1988)⁴, en las escuelas de estudios teatrales y estudios de performance en Estados Unidos. En dicha publicación, Schechner establece que los análisis sobre la performance debían formar parte de los estudios de las ciencias sociales. Los críticos entendieron que lo que proponía este autor era ubicar a la performance “frente a” o “en” los estudios de teatro y de la teatralidad, manifestando que éstos se verían afectados y perderían su especificidad si se veían involucrados con los estudios en ciencias sociales⁵.

Esta línea de discusión se continuó dentro del Instituto Hemisférico de Performance y Política, y el enfrentamiento se ha producido entre Diana Taylor y Juan Villegas. Una síntesis de ese debate se puede apreciar en el libro “Negotiating Performance, Gender Sexuality and Theatricality in Latin/o America,” editado en 1994. En la introducción de dicha publicación,

³ www.hemi.nyu.edu/esp/about/index.shtml

⁴ www.jstor.org

Taylor explica que ella y sus colegas decidieron emplear el término performance para referirse a la gran diversidad de situaciones representacionales. Dice Taylor: "hemos tenido que sustituir la palabra teatro por performance, un término que nos ha permitido incluir todo tipo de espectáculos que el teatro deja afuera" (Taylor-Villegas 1994: 11). Sin embargo, para Villegas resulta más adecuado el uso de los términos teatralidad o discurso teatral para estudiar cualquier género expresivo latinoamericano, sea éste un carnaval o una marcha de protesta. Villegas manifiesta:

“creo que es menos autoritario o quizá menos impuesto si tuviéramos que encontrar o definir un término en español que puede ser capaz de describir los modos teatrales de América Latina. Esto creo que es una mejor alternativa en lugar de utilizar el término performance”. Y continúa: *“Yo sugeriría a los términos ‘teatralidad’ o ‘discursos teatrales’ en lugar de ‘teatro’. Propongo que un discurso teatral o ‘teatralidad’ deba entenderse como un medio para comunicar un mensaje mediante la integración verbal, visual, auditiva, el cuerpo, los signos gestuales que se realizarán frente a una audiencia”.* (Taylor-Villegas 1994: 307)

Villegas no da cabida a la performance haciendo caso omiso de la tradición de los Performance Studies y reduciendo el término a una discusión de traducción. Por su parte, Taylor ofrece una justificación más convincente para el uso de la categoría, sosteniendo: "el hecho de que no tiene equivalente exacto la palabra y no exista en español no nos disuade de utilizar el término, sobre todo porque hay una larga y rica tradición de la actuación en América Latina (Taylor-Villegas 1994: 14). La autora refiere, como ejemplo, una tradición que viene desde tiempos prehispánicos.

“Mientras que estoy de acuerdo que no conviene asociar al término ‘teatro’ con el análisis de, por ejemplo, un rito maya, y que en inglés la palabra performance resulta más adecuada, nos enfrentamos nuevamente al problema de su traducción al español, ya que en nuestro idioma resulta igualmente arbitrario clasificar a un rito maya como ‘teatro’ o como ‘performance’”. (Taylor-Villegas 1994: 16)

⁵ Este comentario fue efectuado en una entrevista realizada para “The Performance Studies” en diciembre de 2010.

Estos debates -iniciados en los '80- se mantienen en la actualidad alrededor del concepto. Pero cabe aclarar que hasta el momento de la redacción de esta investigación, en los artículos publicados por el Instituto Hemisférico de Performance y Política, no aparece ninguna mención a lo que Richard Schechner plantea como lo específico de la performance: el modelo trenzado por el drama social -eficacia- y el drama estético -entretenimiento-, ya que este autor considera que “estos movimientos son parte de los cambios que, en su totalidad, experimenta la estructura social de una cultura” (Schechner 1994). De todas formas, tanto para Schechner como para el Instituto Hemisférico de Performance y Política, las performances no son un espejo pasivo de los cambios sociales sino una parte del complicado proceso de regeneración que produce el cambio.

En Argentina, el enfoque en términos de performance distingue dos líneas de aplicación⁶: por un lado, aquellas que ponen su atención en el arte de performance y por otro, las que intentan indagar sobre la capacidad del concepto para intervenir en la producción de “modos de sociabilidad, sentidos y valoraciones entre los participantes” produciendo “procesos de cambio socioculturales” (Citro 2003: 84). Desde este posicionamiento, encontramos estudios sobre rituales de origen indígena, propios de los pueblos originarios de las distintas regiones, tales como los trabajos de Silvia Citro (2003), Guillermo Wilde y Pablo Schamber (2006). Estas investigaciones muestran cómo la categoría es entendida desde la dialéctica del drama social y el drama estético, y no sólo desde el arte de performance, aunque en la actualidad los estudios más frondosos giran en torno a ello.

En coherencia con los trabajos mencionados, investigaciones como “Performance y vida cotidiana” realizada por Marita Soto y Oscar Steimberg (2008) intentan mostrar las experiencias estéticas en el ámbito de lo cotidiano y el tratamiento de esos fenómenos en el teatro, cine, TV y la Web. A su vez, los estudios de Guzmán (2006, 2007) en torno a la utilización del concepto de performance como recurso metodológico para la indagación de las identidades y su relación con la actuación, demuestran que el mismo está siendo incorporado paulatinamente al análisis de los procesos sociales contemporáneos desde la perspectiva de la comunicación.

⁶ Primera Jornada de Estudios de la Performance (2012). Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Córdoba, Argentina.

Con estos antecedentes, la tesis intenta aplicar el concepto de performance a las ceremonias anuales del espacio jesuítico-guaraní para explicar esta práctica social desde la composición de las puestas en escena mediante la articulación de la eficacia ritual del drama social -en su etapa de reintegración- con el entretenimiento producido por algunos dramas estéticos. Asumiendo que esta categoría es una práctica comunicativa (Schechner 2000), el propósito es el de indagar cómo la comunicación operó como medio de transmisión y circulación de sentido y como canal estratégico para la transformación en las concepciones de identidad, alteridad y nuevos roles, y jerarquías de poder.

Consideramos que esta perspectiva de estudio es un aporte significativo al campo de la comunicación, dado que la performance como comunicación estratégica es un término novedoso para el análisis de determinados fenómenos sociales y porque entendemos que, a partir de la misma, se pueden privilegiar las dimensiones que constituyen los procesos comunicativos en articulación y diálogo con otros ámbitos disciplinares.

3. b- Hacia una definición de la performance como comunicación estratégica.

Según Schechner (2000; 2007), una performance es la escenificación pública de un fenómeno social que “podremos llamar teatro o ritual según dónde se realice, quién la ejecute, y en qué circunstancias” (Schechner 2000: 36). Esta distinción no implica la elección de alguna de estas prácticas para el análisis de las puestas en escena; más bien, se las debe entender como “polos de un continuum” (Schechner 2000. 36), en el que las diferencias se manifiestan por el examen de los resultados que estas experiencias producen. Debido a ello, Schechner plantea que la performance se produce mediante la organización y exposición de un despliegue escénico y por un movimiento de efectos que oscila desde el entretenimiento promovido por el teatro hacia la eficacia ritual y viceversa, los cuales se priorizarán dependiendo del motivo propuesto en cada representación.

Para dar cuenta de este proceso, Schechner realizó estudios sobre las prácticas rituales del poblado Makehuku que se encuentra al este de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea (Schechner 1972). Este autor particularizó su investigación en el rito de “los hombres de barro”, debido a que éste era representado no solo para los grupos de la comunidad sino

también a los turistas que visitaban el pueblo. Durante su estadía, pudo registrar la estructura del ritual y comprender las significaciones y sentidos que los integrantes le otorgaban a esta práctica. La permanencia en el pueblo le permitió develar que durante las ocasiones en que los turistas se hacían presentes en el poblado, los indígenas realizaban este rito transformándolo en un espectáculo para los viajeros, ya que los actos eran exhibidos para ser vistos por un público pasivo y des-comprometido con la significancia de la experiencia. En este marco, Schechner entiende que las características compositivas del ritual eran expuestas y reproducidas, en cada visita, como un guión teatral -aprendido y repetido- trasladando su eficacia hacia un momento de entretenimiento turístico “atractivo y redituable” (Schechner 2000: 44).

Desde la perspectiva opuesta, podemos observar el tránsito del entretenimiento a la eficacia ritual con las obras teatrales que comenzaron a producirse, a partir de los años 60'. El surgimiento de las performances experimentales -como los happenings- o el teatro político (Schechner 2007) demostraron las nuevas formas de configurar las escenas y de proponer distintos tipos de interacciones entre los actores y espectadores. Las renovadas maneras de organizar las piezas teatrales tenían como propósito orientar los mensajes emitidos desde la dispersión, suscitada por la participación del público como simples observadores, hacia la eficacia de la representación. Esta era motivada por la intervención activa de los espectadores durante el desarrollo de los actos, con el fin de “lograr que los integrantes del público se comprometieran activamente frente a las temáticas o problemáticas” (Schechner 2000: 39) exhibidas. A diferencia del teatro comercial, que sólo propondría la apreciación del espectáculo conformándose como un esparcimiento recreativo; las performances experimentales o el teatro político, si bien pretenden el entretenimiento, tienen como principal objetivo la creación de momentos, prácticas o discursos que sean eficaces para provocar resultados en los participantes (Schechner 2007).

Abordar las performances desde la articulación de la eficacia y el entretenimiento, permite reconstruir las escenificaciones públicas para visualizar y analizar cómo operan los componentes que conforman las prácticas rituales y teatrales, dentro de las cuales podemos incluir a otros dramas estéticos -música, danza, coloquios, etc.-. Este método de estudio expone las dimensiones de los acontecimientos sociales marcados estéticamente, facilitando el estudio de la constitución comunicativa de las puestas en escena, de allí la importancia de su registro empírico. La indagación del espacio/temporal -como marco de representación-, de

la estructura dramática, de las actuaciones, objetos, vestimentas y de los dramas estéticos -canto, música, danza, coloquios- que se utilizan para la producción y desarrollo de las puestas en escena, posibilitan ver cómo en el contexto de un despliegue escénico, estos elementos se entrelazan para la emisión y circulación de sentidos mediante acciones que producen eficacia -prácticas rituales- y entretenimiento -dramas estéticos-.

Estos efectos conllevan mecanismos de sensibilización y de participación, que definiremos como canales estratégicos de comunicación, ya que a través de la exposición de representaciones que promueven estados emocionales -provocados por los dramas estéticos- y de la asistencia de los grupos -de manera pasiva, en tanto público espectador y activa como actores y productores de instrumentos o elementos necesarios para la exhibición-, se puede optimizar la transmisión y apropiación de significados que las performances manifiestan con sus representaciones.

Es por ello que estudiaremos las ceremonias anuales realizadas en el espacio jesuítico-guaraní, en términos de performance como comunicación estratégica para examinar cómo las escenificaciones públicas actuaron, mediante el entrecruzamiento entre la eficacia y el entretenimiento, como actos socio/simbólicos de circulación de sentidos cívico/cristianos donde el carácter estratégico de la comunicación viabilizó -a través de los canales de sensibilización y participación de los guaraníes- el proceso de adaptación y resignificación de las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder para su internalización por parte de estos últimos.

Particularizar el análisis de estas celebraciones desde la dimensión comunicacional, nos posibilita observar y examinar cómo la intervención social jesuítica aplicó el método de observación, registro y análisis (Carballeda 2008) de la organización social guaraní para eliminar roles y hábitos rituales -considerados como inapropiados o perturbadores- y negociar comportamientos y objetos utilizados por la comunidad en sus fiestas, en función de producir momentos de esparcimiento y de maximizar la eficacia ritual de estas celebraciones que tenían como objetivo la emisión del mensaje cristiano y la apropiación de nuevos roles, valores, saberes, comportamientos, prácticas y estructuras de poder.

A través de esta articulación podremos examinar cómo las puestas en escena combinaron elementos de las culturas guaraní y cristiana para exhibir la nueva organización social de las

reducciones y conmemorar hechos de la tradición cristiana, que eran expresados mediante hábitos rituales -procesiones, misas, rezos, cambios de autoridades- y dramas estéticos -cantos, danzas, teatro-. Estas instancias requerían acciones de sensibilización y participación -pasiva, en tanto grupo de espectadores y activa, en función de las actuaciones protagónicas y de la producción de imagería, instrumentos musicales, vestimentas, organización del espacio-, las cuales funcionaron como medios estratégicos de comunicación para la transformación social y reintegración de los guaraníes en los espacios de reducción.

Asumiendo que la performance es una práctica comunicativa (Schechner 2000), consideramos que reparar en la dimensión estratégica, nos ayuda a revelar cómo la sensibilización y participación fueron acciones sustanciales que operaron, en los primeros tiempos de convivencia entre los grupos, como medios de acomodamiento y resignificación cristiana de sensibilidades, conductas, objetos, roles, jerarquías de poder y de la noción de alteridad -hacia los infieles y enemigos de la Corona española-, y luego de consolidadas las reducciones para reproducir, en cada puesta en escena, la nueva estructura social del espacio jesuítico-guaraní.

Dado que el término estrategia será utilizado como categoría de estudio, debemos manifestar que este concepto es entendido como una operación que intenta “remediar” u “optimizar” la configuración social donde el papel de los operadores es enfatizado, ya que son los intérpretes que deben conocer, entender y respetar las percepciones ajenas, con el propósito de mediar y reparar las relaciones disruptivas. En este sentido, la estrategia “debe abandonar su actual enfoque de ciencia del conflicto para orientarse a una ciencia de la oportunidad y de articulación entre las distintas percepciones y racionalidades de los seres humanos” (Massoni-Pérez 2009: 93).

Es así, que la nueva teoría estratégica (Massoni-Pérez 2009) se aleja del ámbito castrense -el cual propone la confrontación de intereses, creencias, deseos y donde la información tan sólo suministra datos a los interesados-, para asumirse como una ciencia de relación y de articulación social. Desde este enfoque, se interpreta a las situaciones inarmónicas como “el resultado de lecturas diferentes de una misma situación” (Massoni-Pérez 2009: 86) donde, a partir de la aplicación de “reglas hermenéuticas” y “reglas de elección” se pueden reducir las variables de conflicto que generan las diversas interpretaciones. Para ello, las primeras normas trabajan en la contextualización de los grupos y sus entornos para comprender y extraer datos y sentidos de la realidad a intervenir, mientras que la segunda categoría de reglas

ayuda al operador “a gestionar su discurso y a guiar sus conductas de forma más articulada, intentando mejorar la trama relacional y coordinando sus intereses con los demás” (Massoni-Pérez 2009: 86). Una vez que estas pautas han sido advertidas y tomadas en cuenta por los gestores, éstos se encuentran en condiciones de promover prácticas habilitadoras o “proactivas” para lograr la transformación de los problemas expuestos. Estas iniciativas implican considerar y reparar en acciones de:

- sensibilización: es una forma de representación que apela a estados emocionales logrando atención;
- información: son los datos que se han organizado y comunicado;
- participación: entendida como apropiación, apoderamiento, una forma de acción ciudadana (Massoni-Pérez 2009: 435, 436).

Bajo la atención de estas operaciones, se puede intervenir a los grupos observando cómo las mismas “repercuten y regulan la calidad de la convivencia ciudadana” (Massoni-Pérez 2009: 435) para “mejorar” y “maximizar” la configuración social. En el contexto particular de nuestra investigación, hacemos una apropiación situada de esta teoría de la estrategia y sus acciones, incorporándola al análisis de los procesos de comunicación implicados, por considerar a la performance como una conducta proactiva que intenta advertir la “conveniencia de reposicionar los canales de comunicación, de utilizarlos para hacer circular productos y hacer emerger espacios que aporten procesos de conocimiento y de transformación específicos” (Massoni-Pérez 2009: 435).

En este sentido, se intenta indagar y estudiar cómo la Compañía de Jesús aplicó estrategias de este estilo para producir cambios en determinados aspectos de la cultura guaraní. Para ello, expondremos en qué medida los jesuitas utilizaron la información de la organización social de las comunidades guaraníes -obtenida en el proceso de intervención social (Acosta s. j. 1577; Carballada 2008)- para la construcción y producción de efectos, en el marco de las puestas en escena del ceremonial civil y religioso, donde la sensibilización y participación funcionaron como canales de comunicación para provocar cambios culturales en la comunidad guaraní.

Es necesario subrayar que la comunicación estratégica es un concepto que está siendo aplicado al ámbito de los negocios, la publicidad, el marketing, las ventas y propaganda. Dado que las empresas u organismos intentan transmitir sus mensajes para optimizar sus productos

o servicios, creemos conveniente preguntarnos si el término conlleva operaciones que tan sólo benefician a quienes la requieran. Si interpretamos que los operadores recurren a las reglas hermenéuticas y de elección para aplicar conductas proactivas, con el fin de mejorar las relaciones entre los emisores y sus públicos, esto llevaría a pensar que existe un sujeto o grupo de sujetos que observan, evalúan, investigan, analizan y deciden qué acciones realizar o qué informaciones producir y emitir para buscar y obtener algo de los demás. Desde esta mirada, valdría preguntarse si esta categoría también actúa como factor de persuasión en tanto influye en las decisiones y creencias de grupos determinados, mediante el desarrollo de planes y procesos que comprometen nuevas circulaciones de sentidos.

De ser así, este concepto se presenta bajo dos dimensiones: por un lado, como persuasión de públicos, en la forma de difusión de mensajes; por otro, como articulador social a través de mecanismos de interacción. Podemos decir entonces que, en función de los objetivos planteados por los grupos que aplican la comunicación estratégica, ésta puede presentarse como una acción de reparación social o como una operación de persuasión/difusión, dado que pretende establecer nuevos sentidos, conductas o mensajes.

Si bien el objetivo de esta tesis no compromete estas discusiones, debemos señalar que este planteamiento quedará expuesto durante el desarrollo del examen de las ceremonias, ya que observaremos a estos mecanismos como medios de interacción para hacer “confluir y converger distintas realidades” (Massoni-Pérez 2009: 313) con el fin de unir “dimensiones hasta entonces desconectadas” (Massoni-Pérez 2009: 313). Pero en virtud de que la intervención jesuítica implicó la imposición de un orden sociocultural y la difusión del mensaje cristiano, asumimos que también la persuasión operó para lograr modificaciones sociales.

Como comunicadora social pretendo aportar a la disciplina la perspectiva teórico-metodológica de análisis que proporciona la categoría de performance como comunicación estratégica, la que se constituirá en una importante herramienta que nos ayudará a reparar en las prácticas sociales que plantea nuestro objeto de estudio. Dado que este término ubica a los acontecimientos que estudia “como categorías culturales que se producen y circulan en procesos de comunicación” (Schechner 2000: 14), debemos señalar que entendemos a la comunicación como momento y espacio relacionante de la diversidad cultural (Massoni 2011), en el que su dominio estratégico es entendido en tanto acciones que permiten “dirigir

el tránsito desde una situación dada a otra más deseada” (Massoni-Pérez 2009: 266) mediante dispositivos de interacción y persuasión.

En términos empíricos, esto significa indagar en la constitución de las escenificaciones ceremoniales para el estudio de la eficacia y el entretenimiento, a través de un conjunto de signos como el espacio de representación, objetos simbólicos, hábitos rituales, dramas estéticos y actuaciones aprendidas bajo un guión. Estas prácticas y elementos fueron los medios que viabilizaron la sensibilidad cristiana -a través de dramas estéticos y hábitos guaraníes re-significados-, permitiendo, además, generar acciones para la participación de los guaraníes mediante: roles protagónicos, conformación de grupos musicales, orquestales y de bailarines, productores de instrumentos a utilizar como imágenes, vestimenta, objetos de música. El examen de estas estrategias nos proporciona el análisis de los guiones y comportamientos culturales (Schechner 2000) transmitidos y desarrollados en las ceremonias para analizar cómo la sensibilización y participación fueron canales de comunicación que optimizaron la transmisión del mensaje cristiano y la internalización de sentidos, conductas, roles y jerarquías de poder colaborando en la transformación de las nociones de identidad y alteridad cristiana.

4.- Universo de análisis

El campo de análisis de este proyecto involucra a las comunidades guaraní y jesuítica, y la relación que ambos grupos mantuvieron en el espacio misional conformado entre la mitad del 1600 y las primeras décadas del 1700.

El espacio jesuítico-guaraní se constituyó en cuatro áreas geográficas contiguas y limitadas por las cuencas de los ríos Alto Paraná y Uruguay sobre un área en forma de rectángulo irregular y una extensión de cerca de 100 mil km². Las poblaciones, llamadas reducciones, no superaron las 150 mil personas, descendiendo a cerca de 80 mil en el período de decadencia, entre 1750 y 1767.

La llegada de los jesuitas al territorio del Río de La Plata, del cual geográficamente formaba parte el Paraguay, no sólo significó una tarea de adoctrinamiento cristiano sino que implicó un proceso más amplio y complejo de desplazamientos sociopolíticos y culturales.

Es así que los jesuitas comenzaron un largo proceso de transformación social en las reducciones, donde además de sintetizarse prácticas de las comunidades originarias dentro del contexto de la doctrina cristiana, se establecieron nuevas relaciones de poder y cambios en las concepciones de identidad y alteridad.

El orden social del espacio guaraní-misionero estaba fundado en la voluntad divina que transponía en la tierra jerarquías cristianas con virtudes, derechos y valores para cada posición, configurando un cuerpo cuya cabeza era la del rey. La formación de una organización sociopolítica de carácter centralizado y jerárquico desplazó a la estructura horizontal guaraní, la cual ostentaba en tiempos prehispánicos tres niveles básicos de organización: en primer lugar, el teyy' o familia extensa, que residía en la maloca o gran casa, y que constituía la unidad económica y política básica. En un nivel superior de la organización política se encontraba el teko'a, que era la aldea o un conjunto de aldeas, y en un tercer lugar la guara, que representaba la unión de los teko'a. Cada uno de estos niveles poseía su propio líder, que mantenía relaciones con los demás. Dado que los niveles básicos conllevaban una fuerte tendencia a la autonomía, las agrupaciones de mayor tamaño se conformaban en circunstancias específicas como la guerra y las fiestas.

En 1709 el jesuita Antonio Sepp escribía: “cuando se quiere convertir a un pueblo, lo más importante es comenzar por la cabeza, la cual una vez conquistada, los demás miembros seguirán de por sí” (Sepp s. j. -1709- 1973: 45). Siguiendo esta premisa, los jesuitas desplegaron insistentes fórmulas de convencimiento a los jefes guaraníes con el fin de reducirlos y crear alianza entre ellos para el mantenimiento de los grupos en los espacios de reducción. Los líderes guaraníes negociaron con los sacerdotes una posición subordinada pero ventajosa en ese contexto. Sin relegar algunos aspectos tradicionales, su prestigio fue adaptado a la visión europea para establecer nuevos cargos civiles -cabildo, militares-intendencias en los talleres de arte y oficios y, en menor medida, ocupaciones religiosas como las de sacristán, copistas, músicos.

Sin embargo, los jesuitas tuvieron que enfrentarse a líderes guaraníes que no aceptaban sus imposiciones. En su obra “Continuación de las labores Apostólicas” (-1709- 1973) Sepp relata de qué manera trató de seducir al cacique Moreyra sin resultados, hasta que finalmente “optó por engañarlo, capturarlo y humillarlo públicamente encadenándolo frente a sus seguidores” (Sepp s. j. -1709- 1973: 117). De manera opuesta, también podemos encontrar en

los diarios de viaje de los jesuitas, relatos donde los líderes religiosos guaraníes interpelaban a sus grupos utilizando elementos del ritual cristiano:

“vistiéndose con los hábitos litúrgicos de los sacerdotes asesinados y colgando en su cuello los pedazos de un cáliz cristiano, Ybapiri manifestaba su deseo de atraer sobre sí las virtudes chamánicas de los misioneros asesinados y así recuperar el prestigio que sentía amenazado a causa de los jesuitas”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 96)

Los nuevos roles y jerarquías estructurales de poder fueron acompañados por cambios en la concepción de identidad y alteridad guaraní. El “modo de ser” o teko -descrito por Ruiz de Montoya s. j. en su obra “El Tesoro de la lengua guaraní” (1640)⁷- fue desplazado por el “ser cristiano no español” (Meliá s. j. 1997: 56). La intervención jesuítica desplegó una serie de dispositivos de poder (Agamben 2011) del gobierno civil y religioso para la creación de sujetos cristianos -fieles- y anticristianos -enemigos de la Corona/infieles-. La organización del trabajo particular y colectivo, las prácticas de enseñanza de los dogmas, y la sucesión de rituales buscaron configurar una identidad colectiva enmarcada en un orden espacio/temporal que delineaba las fronteras culturales con otras comunidades.

Entre estos instrumentos de intervención social, las ceremonias -cívicas y religiosas- actuaron, en los primeros tiempos de convivencia, para la eliminación, adaptación y re-significación de elementos y hábitos culturales guaraníes.

“Los paganos recién convertidos se interesaron tan vivamente en estos espectáculos que algunos abandonaron sus bosques sombríos y sus cavernas precisamente para participar en aquellas fiestas. Unos cuantos fueron atraídos por estos ritos extrínsecos de nuestra fe y nuestra manera de vivir. Especialmente cuando vieron cómo sus pobres chicos que antes andaban desnudos o solamente vestidos de una piel de tigre o ciervo, bailaban ahora como cristianos en hermosos vestidos y con mucho primor delante de los misioneros y del Santísimo Sacramento. Estos bailes causaban una impresión particularmente profunda en mujeres sensibles que presenciaban cómo sus hijos de poca apariencia o feos se convertían de un momento al otro en pajes encantadores o en verdaderos ángeles”. (Sepp s. j. - 1691/1733- 1971: 263)

Con el transcurrir del tiempo, las celebraciones se constituyeron como prácticas que instituían

“la geografía sociopolítica del pueblo mediante una pautada sucesión de actos simbólicos que establecían, legitimaban y renovaban el orden todos los años. La ceremonia era en este sentido una celebración del orden sociopolítico y de la jerarquía estructural (...) constituyéndose en un objeto manipulable de gran eficacia para sacralizar y controlar el orden y presentarlo como un espectáculo ante la población”” (Wilde 2009 -a-: 80)

El estudio de las ceremonias en términos de performance como comunicación estratégica permitirá mostrar, cómo una sucesión de actos escenificados sirvieron de vehículo para construir una nueva realidad sociocultural y política en la comunidad guaraní. En términos empíricos, esto significa reparar en la constitución de las escenificaciones ceremoniales, a través de la articulación de la eficacia ritual y el entretenimiento, visualizando: la conformación del espacio/temporal, objetos simbólicos, hábitos rituales y actuaciones aprendidas bajo un guión. A partir de la configuración de estas puestas en escena, indagaremos cómo la estrategia de sensibilización operó para la adaptación y re-significación de conductas rituales guaraníes mediante la incorporación de dramas estéticos y, en qué medida la participación estratégica posibilitó la creación de grupos corales, orquestales, de bailarines y de productores de instrumentos a utilizar en estas representaciones como imágenes, vestimenta, objetos de música, en función de optimizar la nueva trama relacional (Massoni-Pérez 2009).

Interpretar las fiestas mayores o ceremonias anuales desarrolladas en el espacio jesuítico-guaraní, en los términos descriptos, permite observar cómo estas escenificaciones apelaron a la seducción de los sentidos (Bohn Martins 2006: 38) y a la participación colectiva como dominios estratégicos de la comunicación (Massoni-Pérez 2009), para la internalización y exhibición de un orden sociocultural y jerarquías estructurales de poder.

⁷ Ver Ruiz de Montoya, Antonio s. j. “*El Tesoro de las Lenguas*”. Versión digital en: <http://books.google.com.ar>

5. - Producción y análisis de los materiales

Hemos dividido la documentación bibliográfica del campo de investigación en:

1. Principios rectores de la Compañía de Jesús y métodos de acción para la intervención de las comunidades originarias, donde se realizará un análisis argumental del discurso de la Predicación del Evangelio de José de Acosta (1577).

1. a- Nociones y representaciones que los jesuitas construyeron, a partir de los relatos de viaje y cartas Annuas, para indagar en las descripciones de los espacios de reducción y el calendario ceremonial.

1. b- Investigaciones historiográficas y antropológicas de campo y unidades de estudio a analizar.

2. Investigaciones referidas a los conceptos de intervención social, performance, comunicación estratégica para la articulación y análisis de las ceremonias cívico-religiosas.

1. Para comprender los principios rectores de la Compañía de Jesús y sus modos de intervención en las comunidades indígenas del área del Virreinato peruano, hemos realizado un análisis del discurso de la “Predicación del Evangelio de Indias” (Acosta s. j. 1577). Este documento manifiesta de manera consistente la ideología jesuítica y los fundamentos de sus procesos de intervención de las comunidades originarias.

La Predicación cuenta con 6 libros que incluyen 11 capítulos cada uno. Para los objetivos de esta investigación se ha estudiado el libro I, por contener el discurso más ostensible en relación a la interpretación de las creencias cristianas, las prácticas y metodologías de acción.

El abordaje de este estudio especificará el concepto de predicación como temática, entendida en términos de “la parte de un asunto de interés general, una doctrina o un episodio de la historia de la Iglesia” (Eddie 2012: 2), la cual tiene como propósito “buscar que la congregación aprenda más sobre el tema, tome conciencia de la importancia del mismo y actúe a base del conocimiento adquirido” (Eddie 2012: 2).

Dentro de los dos tipos de predicación temática -sermón doctrinal y sermón sobre problemas sociales-, se utilizará el sermón sobre los problemas sociales, definido como una “reflexión bíblica y teológica sobre un tema de actualidad del cual se forma parte” (Eddie 2012: 2) y que

afecta a la comunidad. Las propiedades teológicas serán interpretadas como las características propias de un grupo religioso para la construcción de un saber que posee un objeto, fuentes y lugar. Debido a ello, recurriremos a la categoría de ideología para analizar cómo un sistema de ideas -en este caso, el de la Compañía de Jesús- posibilitó la fundamentación de las prácticas sociales de sus miembros (Van Dijk 2003).

La predicación será concebida como discurso, ya que es “un concepto de habla que se encontrará institucionalmente consolidado en la medida que determine y consolide la acción y, de este modo, sirva para ejercer el poder” (Wodak-Meyer 2003: 63). El poder de los discursos se ejerce al estar vinculados a la acción, a través de la regulación e institucionalización de los mismos que “crea condiciones para la formación de sujetos y la estructuración y configuración de la sociedad” (Wodak-Meyer 2003: 67).

El estudio de “La Predicación del Evangelio de Indias” se realizará mediante un tratamiento cualitativo de su contenido, a través de la matriz de análisis argumental. Este método nos servirá para ilustrar las propiedades de la estructura del discurso (Van Dijk 2003: 96), tales como:

a. Cuadro ideológico:

- Hablar de nuestros aspectos positivos.
- Hablar de sus aspectos negativos.
- Poner énfasis en nuestros aspectos positivos.
- Poner énfasis en sus aspectos negativos (Van Dijk 2003: 56).

b. Interacción.

c. Legalidad.

d. Presentación positiva de uno mismo.

e. Repetición.

6. Contraste.

A esto se le sumarán los antecedentes del corpus y se observará en el relato la superficie textual -estructuras de sentido y temas que aborda en cada capítulo-, y el tipo de argumentación (Jager, en Wodak-Meyer 2003: 92).

1. a- En función de indagar las etapas del proceso de intervención jesuítica y detectar los cambios efectuados en la organización social de las comunidades guaraníes -particularmente las fiestas-, se acudió a la documentación etnográfica de los jesuitas respecto a los guaraníes. Este tipo de información se halla -sobre todo-, en aquellas cartas o libros en los que se narra la fundación de las reducciones y la vida cotidiana en estos espacios. Los relatos, escritos por misioneros particulares, presentan la característica de contar acontecimientos diversos que acaecían en los primeros contactos entre jesuitas y guaraníes y donde también, se reconstruyen prácticas, acciones y sucesos producidos durante el extenso período de convivencia entre los grupos.

Estos documentos son considerados como fuente primaria, y entre ellos se encuentran las publicaciones escritas por los jesuitas:

- Acosta, José (1577): *“La Predicación del Evangelio en las Indias”*. Ed. De Luis Pereña y otros. Madrid, CSIC.
- Documentos Históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense (1941). Talleres Casa Jacobo. Peuser, 4v, Bs. As.
- Fernández, Juan Patricio (-1726- 1896): *“Relación historial de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen padres de la Compañía de Jesús”*. Ed. A. de Uribe. Asunción, Paraguay.
- Furlong, Guillermo (1962): *“Las misiones y sus pueblos guaraníes”*. Ed. Biblioteca del Colegio El Salvador. Bs. As.
- Lozano, Pedro (1754): *“Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay”*. Versión digital, en Google académico.
- Permás, José (-1741- 1946): *“La República de Platón y los guaraníes”*. Ed. Biblioteca del Colegio El Salvador. Bs. As.
- Peramás, José (-1768- 2008): *“Diario del destierro”*. Versión digital, en Google académico.
- Ruiz de Montoya, Antonio (-1640- 1996): *“Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní”*. Ed. Biblioteca del Salvador. Bs. As.
- Ruiz de Montoya, Antonio (-1640- 1989): *“La Conquista espiritual”*. Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

- Sepp, Antonio (-1691/1733- 1971): “*Relación de viaje a las misiones jesuíticas*”. Ed. Biblioteca del Colegio El Salvador. Bs. As.

Junto a estos libros fueron examinadas las cartas Annuas, elaboradas por los superiores provinciales. Éstas incluyen con frecuencia largos fragmentos de cartas remitidas por los misioneros de las distintas reducciones, mediante las que podemos conocer las particularidades del accionar jesuítico en cada espacio y revelar las ceremonias realizadas.

Las cartas Annuas presentan una elaboración secundaria de la actividad misionera entre los guaraníes, pudiendo detectar acentuadas intenciones apologéticas, ya que las mismas debían ser construidas pensando en un lector europeo que debía quedar impresionado por el heroísmo de los jesuitas.

Las cartas que fueron estudiadas comprenden los períodos:

- Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay -1637/1639- (1984). FECIC, Bs. As.
- Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay -1732/1734- (1990). Ed. Mapfre, Madrid.
- Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay -1643- (Archivo General de la Nación).
- Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay -1750/1756- (Archivo General de la Nación).

Cabe aclarar que lo importante de esta documentación es el conjunto de datos donde “el modo de ser guaraní” aparece mencionado como práctica cultural que es -al mismo tiempo- política, frente a otro sistema que se intenta implementar. Por eso, y como plantea Malinowski⁸, los documentos tienen que ser leídos a modo de diario de campo, en el que se recogen impresiones inmediatas, casos particulares, anécdotas y contrastes. Tal vez, la clave para abordar la lectura de estos registros jesuíticos es la que tiene en cuenta el propósito de la intervención. Los sacerdotes actuando existencial e ideológicamente en un proceso de reducción política y cultural de las comunidades guaraníes para lograr la transformación social. Por ello, es destacado subrayar que estos informes representan una realidad traducida

bajo las categorías propias del observador, que en ningún momento se desprende de su condición de reductor.

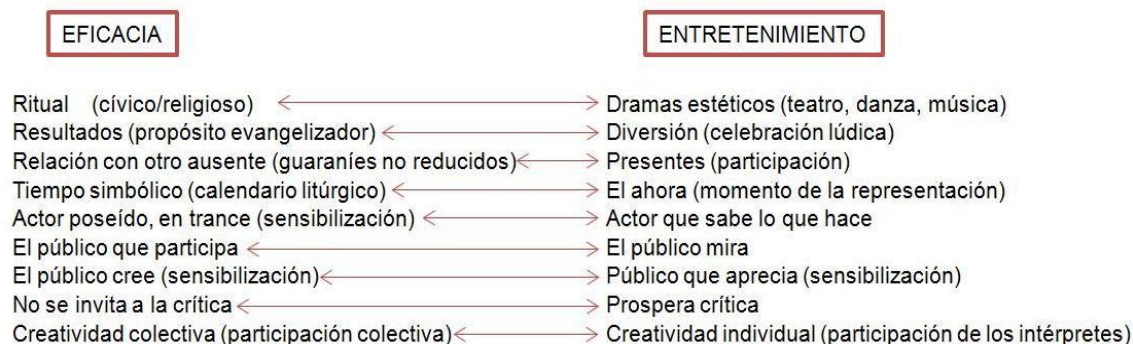
Dado que la intervención social jesuítica se enmarcó dentro de normas civiles y eclesiásticas efectuadas para la Conquista española, hemos explorado:

- Las disposiciones jurídicas relevadas por la Corona: Cartas de Indias (1887) y Leyes de Indias (1973), por contener datos pertinentes para esta investigación.
- El Concilio de Trento y los Concilios limenses (I, III).
- Relatos de los viajeros como Schmidl (-1567- 2011), por contener información de las comunidades guaraníes.

1. b- Accedimos a investigaciones académicas que nos permitieron reconstruir y articular, con los documentos jesuíticos, la organización sociocultural guaraní. Los trabajos de Meliá s. j. (1989, 1997); Meliá s. j.-Gunberg (1976); Chamorro (2004, 2009); Clastres (2007); Cadogan (1947, 1949, 1952); Susnik (1965); Arbó (1966); Brochado (1982); Sustersic (2005); entre otros, nos brindaron informaciones específicas para reconfigurar los patrones culturales de esta comunidad, específicamente sus ritos religiosos. Con ellos, los estudios sobre prácticas rituales de Wilde (2003, 2005, 2007, 2009 -a, b-); Córdoba (2002); Affani (1997); Avellaneda (2005); posibilitaron la profundización del análisis del ceremonial misional.

2. Para el estudio de las ceremonias se apela a un tratamiento cualitativo del contenido de dichas representaciones, a través de la performance (Turner 1982, 1987; Schechner 2000) como comunicación estratégica (Massoni-Pérez 2009). Para efectuar el análisis de estas puestas en escena, recurriremos a la observación de los elementos que producen la articulación del entretenimiento -dramas estéticos- y la eficacia ritual -drama social, en su etapa de reintegración- para examinar las estrategias de sensibilización y participación, las cuales colaboraron en la transformación de las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder.

⁸ Ver Malinowski, Bronislaw (-1922- 1973): *“Los Argonautas del Pacífico Occidental”*. Planeta Agostini, Bs. As.



Esta metodología, nos permitirá analizar las escenificaciones públicas de las más destacadas ceremonias anuales civiles -Onomástico del Rey, Elección del Cabildo, Santo patrono- y religiosas -Semana Santa, Corpus Christi, San Miguel- para indagar en cuestiones tales como: ¿dónde ocurre?, ¿quién está presente?, ¿cómo se despliega la actuación?, ¿cuál es el propósito?; extrayendo los componentes básicos: el empleo del espacio como escenario público y del tiempo como instrumento de orden del calendario cristiano; personajes que participan: roles/actuaciones activos y pasivos; símbolos que se encuentran presentes -guaraníes y cristianos- y desarrollo de la representación.

Estos aspectos revelarán cómo la estrategia de sensibilización operó desde los estímulos sensoriales para la adaptación y apropiación de creencias, valores, actitudes y para la incorporación de pautas morales. También visualizaremos cómo la participación actuó para la reintegración social mediante la construcción de espacios laborales de producción de objetos estéticos -imaginería, insignias, vestimenta, instrumentos musicales-, y para la creación de jerarquías sociales -hacedores de imágenes- y roles protagónicos de las fiestas -orquestas, coros, bailarines, actores-.

Para el proceso integral de análisis se considerarán -en términos de referencia teórica y empírica-, los antecedentes de investigaciones académicas y la bibliografía específica de las categorías de performance (Schechner 1973, 1988, 2000; Turner 1982, 1987; Taylor-Fuentes 2011); y comunicación estratégica (Massoni-Pérez 2009, 2011; Uranga 2008, 2009, 2010; Matus 2007; Etkin-Schvarstein 2011; Schvarstein 2007).

6.- Conclusión

Las celebraciones anuales del espacio jesuítico-guaraní manifiestan su potencial de performance como comunicación estratégica porque desempeñaron funciones cívico/religiosas, lúdicas y también políticas. Estas últimas, suscitaron sentimientos de pertenencia e identidad grupal -historia, valores, símbolos, mitos-, enfatizando diferencias con las comunidades no reducidas para la reafirmación y legitimación de los intereses de la Iglesia y la Corona española.

Explorar las ceremonias en los términos propuestos nos permitirá observar y analizar un centro activo del orden social que sirvió de base para la transformación de determinados principios sistémicos de la comunidad guaraní mediante el establecimiento de un conjunto de expresiones culturales y de representaciones de poder.

Capítulo II

El arte de gobernar.

Este capítulo abordará el estudio del Pastorado cristiano y la razón de Estado como tecnologías de poder (Foucault 2011) de la Iglesia y la Corona española para observar cómo la Compañía de Jesús construyó, en el espacio jesuítico-guaraní, un modelo de gobierno cívico-religioso a partir de un proceso de intervención de las comunidades desde la perspectiva social (Carballeda 2008).

Si entendemos por gobernar la capacidad de dirigir o guiar con autoridad a un grupo será necesario indagar sobre las tecnologías y dispositivos de poder que ejerce el “evangelizar” o “hacer la ley” para determinar sus particularidades. Para ello, se recuperarán conocimientos y debates teóricos precisando en los roles y los modos en que estos estilos de gobierno fueron ejercidos durante el S. XVI, por ser la etapa de conformación y desarrollo del espacio misional.

Luego se estudiará la constitución de la Compañía de Jesús visualizando cómo su acción evangelizadora se basó en un tipo de intervención que priorizó el aspecto relacionante y estratégico de la comunicación (Carballeda 2008; Massoni-Pérez 2009), con el fin de poner en diálogo estas formas de gobierno sosteniendo y valorando determinados aspectos de la organización sociocultural de los guaraníes.

A partir de las resoluciones emanadas por las Leyes de Indias y los Concilios americanos, y mediante la metodología de “observación-análisis-registro del escenario local” (Carballeda 2008: 39) guaraní, los jesuitas intervinieron a estas comunidades centrando su acción en un modelo comunicativo, que privilegió la construcción del entramado cultural (Carballeda 2008). De este modo, los sacerdotes iniciaron un proceso de diagnóstico de los sistemas sociales de los pueblos originarios que les permitió detectar puntos de encuentros entre las diferentes culturas para adoptar estrategias (Massoni-Pérez 2009) que les permitieran encauzar la labor misional y optimizar los propósitos de la Conquista española.

Este aspecto se ejemplificará con el análisis argumental de lo que podemos llamar un antecedente de intervención social: “La Predicación del Evangelio en las Indias” de José de Acosta s. j. (1577). A través de su estudio podremos visualizar cómo la ideología jesuítica

priorizó el conocimiento cultural de las poblaciones indígenas para mejorar la configuración de la trama social que, hasta el momento de su intervención, se basaba en el paradigma del conflicto (Handel 1998). Entendiendo los principios y modos de este tipo de labor misional, en el capítulo III analizaremos en qué medida los sacerdotes conciliaron determinados aspectos culturales guaraníes con los dispositivos de poder pastoral y la razón de Estado para instaurar un sistema geopolítico y social que se sustentó a lo largo de 150 años.

El capítulo se encuentra dividido:

- 1.- El poder pastoral y la razón de Estado.
- 2.- La Compañía de Jesús.
- 3.- “La Predicación del Evangelio en las Indias”: un antecedente teórico de intervención social.
 3. a- Marco conceptual.
 3. b- Marco metodológico.
 3. c- Matriz de análisis argumental.
- 4.- Conclusión.

1.- El poder pastoral y la razón de Estado.

En el mundo oriental antiguo, la categoría pastor-rebaño permitió la explicación del vínculo entre los hombres y las divinidades (Vázquez García 2007: 53). A modo de ejemplo, en el Éxodo se enuncia la relación del dios Jehová con su pueblo: “Has conducido con misericordia a ese pueblo que redimiste, por tu poder lo llevaste a las pasturas de tu santa morada” (Biblia: cap.15, v.13: 1992). Como un pastor, Jehová condujo a sus seguidores -que estaban siendo perseguidos por los egipcios-, a la tierra prometida con el propósito de garantizarles la subsistencia. A partir de una actitud moral -“has conducido con misericordia”-, su acción pretendía calar en los comportamientos de cada miembro del grupo para lograr una mejor convivencia entre los mismos. De esta manera podemos observar cómo el poder pastoral de Jehová se despliega mediante una forma de mostrar su labor -gobierno de sí-, la cual procura la conducción de los hombres/rebaño mediante una adhesión colectiva -hacia él-, que facilita el sostenimiento del grupo (Foucault 2011).

Platón -uno de los primeros pensadores occidentales en pronunciar interés y desarrollar manifiestos sobre las formas de gobernar-, utilizó el binomio pastor-rebaño para repensar las relaciones entre los hombres/divinidades y, particularmente, entre los súbditos/reyes en el marco de un gobierno de Estado/ciudad. Para Platón, este modelo de gobierno no debía depender del vínculo de los hombres con las divinidades o con el gobierno de sí de un rey -pastoreo-, sino con el accionar político que el mismo actor debe desenvolver con las estructuras del Estado/ciudad.

En “La República”, Platón despliega esta idea determinando que la categoría pastor-rebaño no es útil para explicar la gestión o labor de un magistrado político, en tanto que éste debe entretejer los elementos -comunes u opuestos- que componen un Estado/ciudad, más que pastorear a un grupo de individuos (Platón. Libro I, III, IV: 2000).

Si comparamos la figura del pastor con la del político -propuesto por Platón-, podemos inferir que el poder de este último es hacia y de los hombres -independiente de la relación con las divinidades-, y ejercido sobre un territorio institucionalizado, en el que “el político” debe articular intereses para lograr beneficios en común. Esta práctica se opone al poder pastoral que acciona sobre un grupo en movimiento teniendo como único fin la salvación del “rebaño”; salvación entendida como subsistencia, como provisión de alimentos. En

consecuencia, el pastor manifiesta un poder individualista y benévolo, teniendo como propósito el sustento del grupo y la capacidad de operar sobre cada uno de los integrantes del rebaño, en la medida que sus acciones son efectuadas por una moral.

Con el cristianismo, la metáfora del pastor-rebaño se convirtió en un tipo singular de gobierno para los hombres. “La verdadera historia del Pastorado como núcleo de un tipo específico de poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo, como matriz de procedimiento de gobierno de los hombres, recién comienza con el cristianismo” (Foucault 2011: 176).

Desde la formación de la religión cristiana, el poder pastoral estuvo ligado al establecimiento de los vínculos entre Dios y los fieles mediante “un conjunto de creencias y dogmas que tienen como fin la conducción de los hombres a la salvación” (Foucault 2011: 175). Bajo esta premisa, el binomio pastor-rebaño fue utilizado en un doble sentido: por un lado, para reafirmar la unión de los sujetos con la divinidad y, en concordancia, con aquellos que representaban su poder; por otro, para construir un determinado tipo de conductas y relaciones entre los individuos (Foucault 2011).

En virtud de ello, entendemos al Pastorado como una tecnología; es decir, como un procedimiento o práctica que bajo un régimen de verdad instituye relaciones de poder que, en este caso, son establecidas por Dios y puestas en práctica por los pastores cristianos (Foucault 1991). Para poner en marcha esta tecnología de poder, los sacerdotes aplicaron una serie de dispositivos para el establecimiento de las relaciones entre los hombres (Agamben 2011), interviniendo en “los principios de salvación, ley y verdad como pautas morales para la acción” (Foucault 2011: 196).

El Pastorado cristiano organizó su modelo de gobierno en función de estos dispositivos que actuaron bajo la voluntad de un único Dios -que pretende salvar a los hombres-, a partir de una verdad y obediencia a la ley formulada por él. Estas últimas categorías son destacables porque los primeros pastores no eran considerados como hombres de leyes, sus acciones dependían de una circunstancia coyuntural e individual y no respondían a una verdad impuesta o revelada. La incorporación de la ley y verdad junto al concepto de salvación, permitió al pastor cristiano ejercer el poder hacia la subsistencia de los hombres -en cada uno en particular y del conjunto-, a través del cumplimiento de un orden establecido, un orden

representado por los mandamientos que propone Dios, los cuales enseñan y manifiestan la verdad. De este modo, la salvación, ley y verdad tenían como propósito la dependencia de los vínculos Dios/sacerdotes-pastores/rebaño y la implementación de la obediencia y el control de los seguidores/fieles, por parte del pastor/sacerdote.

La salvación impuesta por el cristianismo no sólo garantizaba la subsistencia de los hombres por la voluntad de Dios sino que además, debía intervenir en los pastores para su accionar evangelizador. Así, la responsabilidad analítica, el principio de transferencia exhaustiva e instantánea, la inversión del sacrificio y el principio de correspondencia alternada, se constituyeron como conectores entre “los propósitos de Dios” y el compromiso del pastor en su labor hacia el grupo de seguidores/rebaño.

La responsabilidad analítica implicaba la evaluación del pastor en su accionar para determinar si sus cometidos eran óptimos o debían ser modificados. “Si nosotros, los pastores, hemos actuado con negligencia, se nos dirá que hemos ido en busca de las ovejas perdidas (...) pero también que hemos devuelto al camino recto a las extraviadas” (San Cipriano -Carta 8: 19-, en Foucault 2011: 200). Con esta frase, podemos entender que la responsabilidad -entendida como la labor del pastor- abarcaba el conocimiento del guía sobre el grupo, posibilitando que su acción fuera más precisa y cuidada para optimizar y lograr la salvación de sus seguidores.

La segunda característica que este dispositivo refiere es la transferencia de los méritos o desméritos que cada integrante del rebaño deposita en la imagen del pastor. En virtud de la responsabilidad analítica, el pastor debía obrar para que “la salvación de los otros, *lucrum animae suae*, sea el beneficio de su propia alma” (San Jerónimo -Epístola 58: 582-, en Foucault 2011: 169); siendo consciente de que de disiparse el rebaño se perdería él mismo.

Tanto la inversión del sacrificio como la correspondencia alternada, se corresponden a la característica anterior, en la medida que la primera establece la abnegación de la acción: “yo soy el buen pastor, el buen pastor da la vida por sus ovejas” (San Juan: v. 10, 11 y 12: 1992) mientras que la segunda invoca a que el pastor sea el ejemplo de su rebaño “La mano que se propone limpiar la suciedad en los otros, ¿no debe ser limpia y pura?” (San Gregorio -Regla Pastoral II, 2-, en Foucault 2011: 171).

Podemos decir que las características que componen a la salvación cristiana se constituyen mediante la responsabilidad y la subordinación del pastor, en tanto actitudes de su labor; las que también implican un vínculo de poder entre éste y el rebaño y una referencia conductual hacia el mismo, ya que en la imagen del pastor se depositaban las virtudes y la garantía para la salvación de los fieles.

En relación a la ley, el Pastorado la instituyó como un precepto emanado de la suprema autoridad. En función de las normas representadas en los mandamientos, el pastor debía mantener una relación de sumisión bajo la obediencia absoluta de la ley renunciando o cediendo su propia voluntad a la de Dios. En consecuencia de ello, quien se dispusiera a la guía de un pastor tendría que acatar estas pautas y sostener el mismo vínculo que éste conservaba con Dios.

La sujeción entre el Pastorado y la verdad se inscribió en la tarea de enseñar saberes y conductas bajo principios generales y prácticas concretas. Junto a esto, se sumó el examen de conciencia -expresado en la confesión-, para construir una relación de poder entre el pastor y los integrantes del rebaño. De esta manera, la implementación del examen de conciencia -confesión- propiciaba el terreno para el conocimiento de sí de cada individuo y posibilitaba la dependencia hacia el guía. La obediencia se establecía de un individuo sobre otro permitiendo la observación y vigilancia -por parte del pastor- de las pasiones o comportamientos -expresados en la confesión- para ser corregidos, en caso de que no correspondieran con la ley establecida por Dios.

Estos dispositivos permitieron la institucionalización del Pastorado, quedando establecidos los roles y jerarquías de la Institución pontificia y viabilizando, con estas prácticas y concepciones, la formación de una nueva identidad colectiva sujeta a estos principios de salvación, ley y verdad, y a un conjunto de dogmas, comportamientos y relaciones de poder (Melucci 2001).

“El Pastorado (...) es un preludio a la gubernamentalidad. Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone”. (Foucault 2011: 219)

A comienzos del S. XVI, estos dispositivos se vieron afectados por las luchas internas entre quienes propiciaban cambios en los modos de ejercer el Pastorado -Reforma protestante-, con aquellos que se oponían -Contrarreforma-. Si bien la salvación, la ley y la verdad siguieron siendo los instrumentos para el ejercicio del poder de la pastoral protestante y católica, esta tensión se efectuó -además- por el uso del capital simbólico en estos dispositivos. La reforma protestante estableció que, en cuestiones de verdad, la Biblia era la única autoridad y no el Papa, el cual a través de las resoluciones de los Concilios, obligaba a incorporar saberes y conductas bajo principios generales y prácticas concretas. En relación a la salvación, consideraban que se lograba mediante la devoción a Dios y no en virtud de los sacramentos impuestos por Roma; y que la ley era establecida por Cristo y no en nombre de él como lo referían las disposiciones de la Corte pontificia.

La Contrarreforma católica, pronunciada en el Concilio de Trento -1545/1563-, planteó una serie de normas concernientes a consolidar los nuevos usos simbólicos, a través de objetivos generales y decretos dogmáticos. Pero además, impuso dos nuevos dispositivos que consistieron en la educación -como medio para la transmisión y apropiación del discurso católico-, y el uso del arte religioso que tenía como fin la exhibición de los símbolos cristianos para lograr la legitimación del poder mediante la provocación de efectos emocionales en los fieles -las discusiones por el uso del capital simbólico cristiano y las resoluciones impartidas por la reforma protestante y la contrarreforma serán estudiadas en el capítulo IV. 1. El arte religioso de la Contrarreforma: características políticas y compositivas del drama-.

Pero la Iglesia cristiana no sólo mantuvo estos enfrentamientos internos, la forma de ejercer su gobierno discrepaba con aquellas monarquías europeas que solamente pretendían acrecentar su poder a través de las conquistas territoriales y de las relaciones socio/económica de los señores feudales con sus vasallos. A lo largo del Medioevo y principios de la Modernidad, la Institución pontificia procuró vincularse con las monarquías para mejorar las relaciones existentes y establecer un tipo de gobierno que incluyera al poder pastoral con el de los Estados.

Un antecedente destacable comenzó a tener vigor durante el S. VIII, cuando la Iglesia estableció relaciones con las Cortes germánicas -que poseían estados territoriales consolidados y buscaban nuevas ocupaciones- para la unificación de los territorios que, hasta

ese momento, pertenecían a estas Coronas o la Institución eclesiástica. Tanto los reyes germánicos como el Papado sostenían la idea de reconstruir el Antiguo Imperio romano a través de invasiones territoriales y la implementación de las creencias cristianas, las cuales justificaban la existencia de los hombres y, por ende, de su accionar.

Carlomagno fue quien llevó adelante este proyecto combatiendo contra rebeliones internas y adversarios exteriores hasta que logró dominar la totalidad de los territorios de las actuales Francia, Suiza, Austria, Bélgica, Holanda, Alemania, Italia, Hungría, República Checa, Eslovaquia y Croacia (Rivera Quintana Juan Carlos 2008: 56).

Para dejar establecidos los objetivos de la Corte pontificia y del nuevo Emperador del Imperio germánico, “La Dieta de Paderbon” -777- estipuló que tanto Carlomagno como el Papa fueran los soberanos absolutos de “la Europa unificada” debiendo actuar como una misma figura frente a las poblaciones de la nueva organización geopolítica. De este modo, los Señores temporales de las Coronas y los Vicarios espirituales de Cristo⁹ fundaron un nuevo sistema de gobierno donde el poder espiritual obtuvo la capacidad de ampliar sus dominios mediante el poder temporal, y éste, el control y la obediencia de los fieles a través de la imagen del Sumo pontífice -este punto será ampliado en el capítulo V. 2. Las ceremonias en el espacio jesuítico-guaraní en términos de performance como comunicación estratégica-.

Pero a la muerte de Carlomagno -814-, la unificación de Europa comenzó a quebrarse de manera paulatina, “dadas las luchas entre los descendientes¹⁰ del Emperador y las nuevas invasiones de pueblos no cristianos: musulmanes, vikingos y magiares” (Rivera Quintana 2008: 213). Ante esta situación, la vinculación de la Iglesia con los nuevos monarcas se vio afectada, dado que algunos no aceptaban al cristianismo como religión para sus pueblos mientras que otros no estaban dispuestos a discutir ni compartir con el Papa cuestiones tendientes a la organización política y social de sus reinos (Rivera Quintana 2008).

Si bien la Iglesia se rebeló frente al desvanecimiento de su función universalista de las creencias -logrando acuerdos o profundizando tensiones-, esta investigación no pretende

⁹ Ver “*La Europa Medieval y el Cristianismo*” (2011). Material N° 37. Modulo de Aprendizaje N° 16. Versión digital, en: www.slideshare.net

desarrollar cómo y en qué medida se llevaron a cabo las acciones y reacciones de los conflictos, a lo largo del tiempo; más bien nos interesa mostrar cómo estas disputas revelaron la mutación del pensamiento y del ejercicio del poder en el acto de gobernar. Es decir, cómo el dominio por la legitimación de un modelo de acción -gobierno temporal/espiritual- es “el punto donde se sitúa realmente la relación de la religión y la política” (Foucault 2011: 222).

Es así que desde la publicación de “El Príncipe” de Maquiavelo -1513-, se generaron una serie de debates en función de los lazos que debía mantener el Príncipe con el Estado y la Iglesia. Este tratado le sirvió a Giovanni Botero -un jesuita piamontés- para formular una teoría del gobierno, la cual planteaba que se podía gobernar -bajo las contingencias que proponían las luchas por el poder temporal y el espiritual- manteniendo los principios de acción de las monarquías y la Iglesia, en virtud de instituir una razón de Estado como tecnología inclusiva y superadora de ambas instituciones de poder.

En su libro “Della ragion di Stato” -1589-, Botero explica la función del Príncipe diciendo:

“que no permita a sus ministros, por grandes que sean el arbitrio y la facultad absoluta de hacer razón, sino que los someta lo máximo posible a la prescripción de las leyes, reservándose el arbitrio para sí mismo”. (Botero -1589- 1997: 33)

Esta frase demuestra que para encarnar el poder supremo del Estado, el Príncipe debía tener un ámbito de decisión propia -razón- que le permitiera utilizar “los medios aptos para fundar, conservar y ampliar su dominio” (Botero -1589- 1997: 7), en beneficio del bien público. En un pasaje de su obra, el jesuita enuncia cuáles son los bienes públicos:

“los hay de dos clases: espiritual y temporal. El temporal es la paz civil y política, el espiritual es la religión y la unión de la Iglesia de Dios. Ambos son atacados y turbados por dos tipos de enemigos: los herejes y los infieles. Aquellos son internos, estos externos y por eso aquellos más perniciosos que éstos, porque el infiel ofende en primera intención el orden temporal y por consecuencia el espiritual, después del cual arruina consecuentemente el temporal”. (Botero -1589- 1997: 276)

¹⁰ Ver “Tratado de Verdún” (843). Versión digital, en: www.encyclopedia.us.es/index.php/Tratado-de-Verdun

Podemos decir que para Botero, el poder del Estado se basaba en la razón del Príncipe, la cual le posibilitaba la elección de “los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio” (Botero -1589- 1997: 7), sirviéndose del poder espiritual y el temporal que, en definitiva, constituían los bienes públicos de una comunidad (Botero -1589- 1997: 7). Si bien Botero fue el primer intelectual en utilizar el término razón de Estado (Foucault 2011), su compatriota Giovanni Antonio Palazzo, en el “Discorso del governo e della ragion vera di stato” (1606) profundizó el análisis, a partir de indagar sobre qué se entiende por razón y qué por Estado.

Palazzo definió a la razón como la facultad del alma que permite conocer la verdad y posibilita la unión de las partes que se pretende vincular. En relación al Estado, planteó que puede entenderse desde cuatro perspectivas: un dominio, una jurisdicción, un cierto modo de vida y como la cualidad de una cosa. Entonces para Palazzo, la razón de Estado consistía en la unión de elementos -efectuados por la verdad de la razón- para que un dominio territorial conserve su identidad, a partir de una jurisdicción que garantice la integridad y tranquilidad del Estado. En contraposición a Botero, Palazzo no manifiesta ninguna referencia al mundo espiritual o divino porque para él la razón da existencia -por sí misma- al Estado, debiendo procurar la conformidad y la paz del mismo.

Desde fines del S. XVI, la racionalidad de las monarquías se configuraba por medio de la política, es decir por “los modos de intervenir, pensar o calcular las riquezas de los Estados -mercantilismo-” (Foucault 2011: 273). En este sentido, el Estado actuaba como instrumento de la razón, como una tecnología que permitía gobernar a través de la política construyendo y articulando poder para lograr o satisfacer sus necesidades. “La razón de Estado definió sin duda un arte de gobernar en el cual la referencia a la población estaba implícita”, estableciendo “que la única razón del Estado era el Estado mismo” (Foucault 2011: 270).

A partir del S. XVI, los debates teóricos en torno a la razón de Estado se multiplicaron debido a que las coronas europeas estaban ampliando y transformando sus Estados en espacios de dominación comercial, circulación monetaria, conquista colonial y control de los mares. Las nuevas prácticas y relaciones de los Estados, ya no requerían de las rivalidades entre los príncipes sino del dominio de sus fuerzas (Foucault 2011) para mantener las soberanías y plantear alternativas de competencia.

Por ello, si los Estados mantenían vínculos de competitividad era necesario mejorar y crear dispositivos de poder (Agamben 2011) para controlar y limitar sus ambiciones y fortalezas, a fin de no perjudicar el crecimiento y los objetivos de cada uno de éstos; pero, al mismo tiempo, debían garantizar la autoafirmación y la independencia de sus propias políticas. Este equilibrio, denominado “balanza de fuerzas” impedía que el Estado más fuerte dicte su ley a cualquier otro, posibilitando la coalición de varias potencias pequeñas para contrarrestar la fuerza del superior. Para llevar a cabo estas disposiciones, la técnica de diplomacia operó “para mantener el equilibrio entre los Estados estableciendo misiones diplomáticas” (Foucault 2011: 289), las que generaron un sistema de información permanente -entre las partes- para actuar o intervenir cuando fuera necesario.

“Estamos entonces ante la idea de un dispositivo permanente de relaciones entre los Estados, dispositivos de relaciones que no son ni la unidad imperial ni la universalidad eclesiástica. Es la idea de una verdadera sociedad de naciones”. (Foucault 2011: 290)

Pero la diplomacia por sí misma no aseguraba el poder de los Estados. Para mantener y fortalecer sus competencias, el tercer dispositivo implementado fue la policía, que desempeñó funciones al interior de los mismos.

Se entiende por policía “al conjunto de medios a través de los cuales se pudo incrementar las fuerzas del Estado, a la vez que se mantenía su buen orden” (Foucault 2011: 297); es decir que este dispositivo tenía la tarea de garantizar la ley o reforzarla, por medio de la vigilancia de las personas y de los bienes que se producían. En relación a los individuos, la policía instruyó a niños y jóvenes a la educación para luego determinar sus cargos o profesiones.

“Cuando el joven llegue a los 25 años, deberá presentarse ante esta repartición. Y en ella tendrá que decir qué tipo de ocupación quiere desempeñar en la vida. (...) Se lo inscribirá entonces en un registro con la profesión y el modo de vida elegidos, y la inscripción se hará de una vez para siempre”. (Turquet de Mayerne 1611: 14, en Foucault 2011: 305)

También se encargó de las personas sin trabajo, de los enfermos o quienes se habían expuesto a accidentes, otorgándoles la posibilidad de reparar sus situaciones mediante la generación de nuevos empleos o los sistemas de salud y prevención. La policía tuvo además la función de

proponer qué producir, de qué forma; y controlar los mercados y el comercio, como también de estipular la reglamentación urbana del territorio.

Observamos que este dispositivo extendió sus funciones a casi todas las actividades de los sujetos, siempre y cuando tuvieran relación con el Estado: control en la educación, costumbres, salud, caminos, control en la producción de bienes, comercio, mercados y vigilancia de las fronteras. A diferencia de las leyes, que se ocupaban de reglamentar -en forma permanente- la organización del Estado, la policía estableció el equilibrio cotidiano de los elementos constitutivos de los mismos, asegurándoles el esplendor “en cuanto orden visible y fuerza resplandeciente” (Foucault 2011: 298).

Sin embargo, el esplendor tuvo que ser acompañado por otro dispositivo que permitiera la representación del Estado, siendo el soberano el principal protagonista de estas prácticas. Como en el arte religioso (Hauser 1957), la magnificencia del Estado fue exhibida a la población con el fin de causar “la sensación de omnipotencia real” (Báez Rodríguez 2011: 2), siendo “el teatro (...) el modo de manifestación del mismo y del soberano como depositario del poder estatal” (Foucault 2011: 308).

A diferencia de la Iglesia, que elaboró sus representaciones estéticas en base a un pasado colectivo -mito de creación-, y “en el marco de una tradición o de una costumbre que se convierte en fuente de legitimidad” (Balandier 1994: 19); la teatralización del poder soberano traspuso el orden divino -rutinario y sin sobresaltos-, a las contingencias del ejercicio de la razón de Estado.

“El soberano constituye entonces una reserva de imágenes, símbolos, de modelos de acción; permite emplear una historia idealizada, construida y reconstruida según las necesidades del momento y al servicio del poder actual”. (Balandier 1994: 19)

La presencia de la población en esos acontecimientos públicos fue un factor determinante. A través de su participación como espectadores, el soberano podía exponerse en los palacios o plazas, decorados para la ocasión, actuando en función de pautas que apelaban a la sensibilización de los asistentes, las cuales articulaban discursos y expresiones musicales y visuales -imagería, desfiles- (Foucault 2011), para mostrar no sólo el esplendor del Estado sino adquirir el reconocimiento y legitimación de las políticas adoptadas.

Si ampliamos el foco de observación de la representación del soberano hacia los comportamientos de los espectadores, percibimos que esta práctica estuvo constituida también por dramas estéticos (Schechner 2000), expuestos por los asistentes; es decir por representaciones musicales, coreográficas -incluyendo bailes o procesiones-, exhibición de imágenes, y/o actuaciones de obras teatrales (Affani 1993; Timón 2011). Podemos manifestar que estos acontecimientos públicos consideraban a los asistentes no solo como simples espectadores sino como participantes activos, en tanto actores de los dramas y realizadores de instrumentos, vestimentas e imágenes efectuados para la ocasión de estas escenificaciones. De esta manera, la exhibición pública del soberano permitía generar una cohesión social y la sensación de pertenencia y permanencia hacia un colectivo, en virtud de los tiempos establecidos para la preparación de los actos, de las relaciones originadas para la realización de sus puestas en escena y del desarrollo de las representaciones estéticas (Schechner 2000).

En función de ello, creemos que hablar de teatralización reduce el análisis a la simple exposición de la figura del soberano como depositario del poder, excluyendo de estas exhibiciones públicas los diversos tipos de participación y las emociones o actitudes de la población (Massoni-Pérez 2009), las que también colaboraron en la reafirmación de la grandeza del Estado y la unión social.

Consideramos que la categoría de performance (Turner 1987, 1988; Schechner 2000) como comunicación estratégica (Massoni-Pérez 2009), posibilita ampliar el análisis de este dispositivo de poder de la razón de Estado, en la medida en que podremos visualizar cómo a partir de la composición de las puestas en escena se articuló el entretenimiento, entendido como práctica donde los distintos niveles de públicos sólo aprecian la exhibición (Schechner 2000), con la eficacia ritual constituida por la imposición de un espacio/temporal de representación, la creencia compartida y la asistencia de la población. Estas disposiciones y prácticas pretendían lograr una participación activa que no solo se redujera a la instancia de exposición sino que incluyera la preparación y organización de dicha puesta en escena y un tipo de sensibilización que permitiera generar estados de permanencia y pertenencia social - analizaremos este aspecto en el capítulo V. 1. La performance como comunicación estratégica-.

Quisiéramos concluir diciendo que el objeto de este apartado fue el de exponer las tecnologías del Pastorado cristiano y de la razón de Estado para poder observar cómo la Compañía de Jesús desplegó sus labores apostólicas articulando los dispositivos de poder religiosos y civiles para la conformación del espacio jesuítico-guaraní.

Si bien el curso del capítulo plantea la formación de la Orden religiosa y el análisis de “La Predicación del Evangelio de Indias” (1577) como antecedentes del proceso de intervención social, consideramos recalcar que en el capítulo III, “El drama social en la intervención”, pondremos en relación los dispositivos de las técnicas de poder de la pastoral cristiana con la razón de Estado, visualizando cómo el accionar jesuítico reparó en el entramado cultural guaraní para, desde allí, adoptar estrategias que le permitieran eliminar, adaptar y re-significar determinados aspectos en función de la transformación social requerida -intervención social-.

2.- La Compañía de Jesús

Ignacio de Loyola nació en 1491 en la provincia vasca de Guipúzcoa -España- donde, a temprana edad, se alistó al servicio militar siguiendo una tradición familiar. Mientras defendía como soldado la invasión de los franceses en la batalla de Pamplona -1521-, Loyola fue gravemente herido con una bala de cañón que le rompió una pierna y le hirió la otra¹¹-, provocándole un reposo absoluto. En ese tiempo, las lecturas sobre caballería y, particularmente, la biografía de los santos lo indujeron a abandonar sus funciones militares para dedicarse a la vida religiosa.

Es así que después de su recuperación ingresó al monasterio de Montserrat, para luego dirigirse a Manresa -ambos en España- donde se dedicó a la cura de enfermos y a comenzar a esbozar sus primeras notas de los Ejercicios Espirituales, que consistían en un sistema de oración y examen de conciencia para entrar en unión con Dios.

En 1523 emprendió un viaje a Tierra Santa y fue a partir de esa experiencia que decidió consagrarse al apostolado cristiano. Al retornar a España se anotó en el convento de los dominicos, en Salamanca, para iniciar los estudios teológicos. Pero dado que Loyola practicaba sus Ejercicios Espirituales junto con algunos compañeros seminaristas, éstos

¹¹ Ver “*Compañía de Jesús*”. Versión digital, en: www.norprov.org

fueron expulsados y encarcelados, acusándolos de adherir a un movimiento de renovación espiritual conocido como alumbramiento¹².

Luego de cumplir la pena, en 1528 se dirigió a la Universidad de París para tomar cursos de literatura, filosofía y teología. Allí conoció a Pierre Fabro, Francisco Javier, Simao Rodrigues, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Nicolás Bobadilla, con quienes compartió sus Ejercicios Espirituales y los intereses en organizar una congregación religiosa.

Para 1534, tanto Ignacio como sus compañeros estaban ordenados sacerdotes y comenzaron a ejercer sus labores evangélicas en hospitales y cárceles mientras le daban forma a su asociación. Hacia 1537 pronunciaron los votos de pobreza, castidad y obediencia y decidieron viajar a Roma para ponerse a disposición del Papa. En 1540, Paulo III les dio la aprobación oficial y denominó a la nueva orden como “Compañía de Jesús”. Para ese entonces, ya estaban redactados algunos artículos de las “Constituciones”, que constaban de reglas y normas para la acción de los integrantes de la Compañía.

Estas disposiciones marcaron una sustancial diferencia con otras congregaciones, principalmente, la referida al cuarto voto que, como “principal fundamento de la Compañía” (Constituciones, en Aldama 1983: 527), imponía la obediencia absoluta al Papa. Esta norma es destacable y singular porque hasta ese momento, lo que convertía a un hombre en sacerdote era el voto de estabilidad, el cual consistía en el cumplimiento de pasar toda su vida en un monasterio para la búsqueda de la salvación. En forma opuesta, el cuarto voto jesuita proponía la movilidad, el compromiso de viajar a cualquier parte del mundo para guiar a los sujetos a la salvación, subordinándose de forma absoluta y exclusiva al Sumo Pontífice.

“La intención del cuarto voto al Papa no era para un lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen, los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar in vía Domini hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de los a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo, y donde no hallasen el fruto espiritual deseado en una parte, para pasar en

¹² El alumbramiento era un movimiento difundido en la España de aquel tiempo, “que insistía en la importancia de la oración mental sobre la base de una enraizada tradición de espiritualidad mística” (Pavone 2007: 16).

otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor y ayuda de las ánimas”.

(Constituciones, en Aldama 1983: 605)

Además del cuatro voto, las Constituciones también estipularon que la formación para el sacerdocio se realizara en sus propias escuelas, ya que Loyola consideraba que la instrucción que propiciaban otras órdenes religiosas era insuficiente. Si bien la educación de los jesuitas ha ido modificándose a lo largo de los años -a través de las normas complementarias de la Constituciones-, las bases del proceso se siguen manteniendo. Es así que los aspirantes empiezan con un noviciado que dura dos años y tiene como fin brindar los fundamentos de la vida religiosa del jesuita a partir de los Ejercicios Espirituales.

“Por este nombre, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otros espirituales (...) porque así como el pasear, caminar, correr son ejercicios corporales; por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitarlas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del alma”.

(Loyola 1977: 1ra anotación Ejercicios Espirituales)

Los modos para “examinar la conciencia” -y que se realizan en la actualidad-, se diferenciaban de las otras congregaciones, que los realizaban por medio de la confesión. Loyola proponía hacerlo a través de la reviviscencia sensorial, siendo inducidos por la lectura de textos sagrados y la palabra. De esta manera, los seminaristas se reunían en un espacio destinado a este tipo de prácticas para iniciar sus reflexiones mediante la creación de una composición imaginaria, que les permitía vivenciar o rememorar estados de ánimo y así, evaluar sus actos para poder modificar los comportamientos. Así lo deja establecido Loyola:

“primera semana, primer ejercicio, 1 preámbulo: el primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o un monte, donde se halla Jesús Cristo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En lo visible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo

corruptible y todo el componente en este valle, como desterrado entre brutos animales; digo todo el componente de ánima”. (Loyola 1977: 221, 222)

Este método, que Barthes (2011) ha denominado como una “psicoterapia destinada a despertar o hacer resonar mediante la producción de un lenguaje de la fantasía, el carácter anodino de un cuerpo que no tiene nada que decir” (Barthes 2011: 140), les permitía a los aspirantes el conocimiento de sí para ser revelado y compartido en una conversación, con aquel que efectuaba de pastor/guía de los Ejercicios.

Según O’Malley, la apelación a lo sensorial junto a la conversación “han sido un distintivo de Loyola y sus compañeros” (O’ Malley 1995: 143). En relación a esto, el padre Fabro comentaba sobre el creador de la Orden:

“bendita sea por siempre la Providencia divina que todo lo ordena para mi bien y salvación. El quiso que yo enseñase a este santo hombre, y que mantuviese conversación con él sobre cosas exteriores, y, más tarde sobre interiores. (...) Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina y de mi propia voluntad. (...) Poco a poco y por medio de la conversación, por fin llegamos a tener los mismos deseos y el mismo querer. Y el propósito de elegir esta vida que ahora tenemos”.

(Alburquerque 2000: 8, en Moreno Ortiz 2011: 7)

A diferencia del sistema de confesión establecido por la Pastoral cristiana, a través del cual los seminaristas solamente monologaban con el pastor/guía sobre sus actos o pensamientos; el examen de conciencia propuesto por Loyola permitía la indagación y la reflexión de actitudes o conductas de los aspirantes para luego ser expuestas en un acto conversacional que permitía no sólo advertir y reparar acciones, sino crear vínculos afectivos entre los participantes de dichas prácticas.

Junto a la práctica de los Ejercicios Espirituales, el candidato a jesuita debía dedicarse al estudio de las Constituciones para continuar con un proceso de instrucción intelectual que incluía estudios de humanidades, filosofía, teología y lenguas; además de la realización de prácticas apostólicas, en colegios o en otros ámbitos de la vida social.

“Durante toda la formación, principalmente durante los estudios filosóficos y teológicos, debe fomentarse una enculturación profunda y auténtica, según las diversidades regionales, participando en la vida y la experiencia de los pueblos en que se realiza el propio trabajo y procurando comprender desde dentro su cultura; pero al mismo tiempo hay que cuidar la unión de mentes y ánimos en la Compañía, basada en la genuina espiritualidad ignaciana, fomentando el espíritu auténticamente universal propio de nuestra vocación con experiencia diversa”. (Normas complementarias 110)

En un primer momento, la intención de Loyola fue limitarse a la formación de los futuros jesuitas, pero a medida que los colegios se consolidaban y multiplicaban y, con ellos, las solicitudes para el ingreso por parte de nobles o príncipes (Pavone 2007), la fundación de escuelas para laicos se convirtió en uno de los instrumentos más relevantes de la Compañía. El padre Polanco lo manifiesta en un escrito a sus superiores, en 1560:

“generalmente hablando hay dos modos de ayudar a nuestro prójimo: uno en los colegios, mediante la educación de jóvenes en las letras, en la doctrina y en la vida cristiana, y el otro en todo lugar, ayudando a todo tipo de personas con sermones, con colegios y otros medios que concuerden con nuestro usual modo de proceder”. (Pavone 2007: 66)

Haciendo cumplir las disposiciones del Concilio de Trento -1545/1563- y los Concilios regionales, los cuales establecían la educación de los dogmas y las artes, los jesuitas también fundaron colegios y talleres de arte y oficio en sus misiones para la apropiación de las creencias, comportamientos y nuevos modos de vinculación entre los integrantes de los pueblos (Pavone 2007). En virtud de que los curas eran los conductores de estas prácticas, podemos interpretar que ellos operaban como policías (Foucault 2011), ya que mediante la enseñanza de la catequesis y de las labores en los talleres, los sacerdotes podían transmitir el discurso cristiano (Van Dijk 2003) y pautas de conducta, a través del control y la vigilancia de estas acciones -extenderemos este aspecto en el capítulo IV. 2. El drama estético misional: la performance-.

El trabajo en las misiones debía mantener el “espíritu de cuerpo” que había sido establecido, a partir de la obediencia y el carácter vitalicio del Preósito General, que era elegido por una congregación especial considerada como un órgano legislativo. Para ello, se implementó un

circuito de correspondencias que permitió el sostenimiento de la relación vertical entre los misioneros y la máxima autoridad de la Congregación.

En cada misión, los jesuitas redactaban informes que eran enviados al Provincial¹³ correspondiente -quien además tenía la función de organizar, dirigir y controlar el desempeño de los miembros en las respectivas provincias- para que éste, a su vez, los unificara en una sola carta que sería remitida a Roma. Estos informes epistolares regulares son conocidos como cartas Annuas, que le proporcionaban al Prepósito General el conocimiento de las situaciones en las que se encontraban los sacerdotes. Pero además estas cartas tenían otras dos justificaciones: por un lado, consistía en la redacción de acontecimientos que evidenciaran los progresos y dificultades en las tareas evangelizadoras con el fin de ser leídas frente a los noviciados para estimularlos a la acción pastoral; y por el otro, las Annuas eran enviadas a los nobles o príncipes para que éstos mantuvieran su ayuda económica en dicha tarea (Svriz Wucherer 2013). Estas dos funciones respondían a la necesidad de promoción de las tareas realizadas no sólo para dar cuenta de las labores producidas hacia los mecenas sino a los futuros jesuitas para que conozcan y actúen siguiendo las pautas mencionadas en dichos relatos.

En virtud de considerar la intervención jesuítica desde el aspecto social -como desarrollaremos a continuación-, advertimos una tercera justificación para la elaboración de las cartas Annuas, la cual incorpora a la comunicación como elemento de producción de conocimiento e instrumento estratégico para la acción evangelizadora.

A partir de la lectura y estudio de los informes realizados -principalmente- durante los primeros tiempos de convivencia entre los grupos, notamos que los mismos revelan la labor metodológica del proceso de intervención social. Mediante la observación de los aspectos culturales de las comunidades y de los problemas sociales que la intervención militar produjo -esta cuestión será ampliada y desarrollada en el capítulo III-, ésta práctica conllevó el registro sistemático de nociones, comportamientos y experiencias vividas, mediante las cuales los jesuitas pudieron interpretar y reconstruir -desde sus perspectivas- sentidos, conductas y organizaciones de las comunidades para elegir estrategias de acción que priorizaran el aspecto

¹³ En las misiones jesuíticas, el Provincial cumplía la función de organizar y dirigir las tareas misiones y controlar el desempeño de los miembros de la Orden. (Pavone 2007)

relacionante más que el lógico, en función de construir un nuevo entramado social desde la interrelación cultural de los grupos (Carballeda 2008).

“El registro puede revelarse como un instrumento que integra la intervención en tanto documento constituido y atravesado por una mediación teórica que habilita el análisis y la comprensión de los problemas sociales. (...) Es una estructura argumentativa que recupera la vida, que supone los fenómenos sociales y culturales como textos coherentes en si mismos que expresan personajes, tramas, estilos de comportamiento y contextos de acción””. (Castro 2011: 29)

Las cartas Annuas permitieron la elaboración subjetiva de la trama sociocultural de los indígenas intervenidos, constituyéndose como medios de conocimiento y como “un elemento central de racionalidad instrumental y operativa” (Castro 2011: 27) que facilitó con ello la transformación de determinados principios sistémicos de las comunidades a intervenir (Massoni-Pérez 2009).

En relación a los documentos producidos en el espacio jesuítico-guaraní, hay que caracterizarlos como anuales entre los años 1607 y 1617, ya que posteriormente fueron bianuales y trianuales produciéndose -a partir de 1654- entre períodos más extensos. (Svriz Wucherer 2013). Sin embargo, la práctica de observación, registro y análisis de los sacerdotes no se limitó a la realización de las cartas Annuas; además, ellos redactaron diarios de viaje, correspondencias que circulaban entre las reducciones cercanas, vocabularios y gramática de las lenguas de los pueblos originarios, textos de alquimia, agricultura, astronomía, biología, matemática, farmacia, arquitectura, como así también obras de teatro, poesía, comentarios escolásticos, entre otros¹⁴.

A través de algunos de estos informes -en articulación con investigaciones históricas y antropológicas actuales-, podemos reconstruir y analizar cada aspecto de la organización social del espacio jesuítico-guaraní como el modelo de acción que los sacerdotes llevaron a cabo para la intervención de las comunidades guaraníes.

¹⁴ Ver “Colección de la Antigua librería jesuítica de la Compañía de Jesús de Córdoba”, que en la actualidad se encuentra en la Biblioteca Nacional de la República Argentina.

Este proceso no tuvo como propósito reducir a las comunidades guaraníes para que trabajaran en las encomiendas españolas mientras eran cristianizados con la imposición del bautismo en masa y la transmisión de las doctrinas (Pavone 2007). El objetivo de los jesuitas consistió en lograr la articulación de lo macrosocial -disposiciones y reglamentos jurídico/teológicos- con lo microsociales; es decir, con la organización sociocultural de los pueblos y las circunstancias coyunturales provocadas por el proceso de Conquista española.

“La intervención implica temporalidad, en el sentido de que se da en un contexto que posee una historicidad que le aporta significaciones propias (...) que hacen actuar a ambas partes contractuales de manera determinada. (...) De ahí que la intervención, según este enfoque contractual, se expresa como contrato metodológico, es decir, como un conjunto de reglas acordadas explícita o implícitamente que regirán ese proceso”. (Carballeda 2008: 42)

Pero valdría preguntarse: ¿cómo se estableció este contrato metodológico para la conformación de las reducciones y la consolidación del espacio jesuítico-guaraní? ¿Qué aspectos fueron tenidos en cuenta para la intervención de los pueblos? ¿Cuál fue el método utilizado? ¿Existen diferencias con otras congregaciones? ¿Consideraron la comunicación como elemento relacionante y estratégico? ¿Fue la ideología jesuítica la que propuso un modelo de intervención desde lo social? ¿Posibilitó la intervención social el conocimiento a los jesuitas de la cultura guaraní para efectuar transformaciones sociales que permitieron la sostenibilidad del espacio misional?

El análisis argumental de “La Predicación del Evangelio en las Indias” del padre Acosta, intentará dar respuestas a estos interrogantes.

3.- “La Predicación del Evangelio en las Indias”: un antecedente teórico de intervención social.

Mientras que en Europa se consolidaba el proceso contrarreformista mediante las disposiciones emanadas por el Concilio de Trento -1545/1563-; las normas eclesíásticas relativas a la evangelización de los pueblos originarios se establecieron a partir de los artículos publicados en los concilios americanos.

La Catequesis cristiana fue motivo de preocupación para las congregaciones que se encontraban en los territorios del Virreinato del Perú, dada que ésta se veía obstaculizada por las luchas de conquista, los conflictos civiles internos, la dispersión de los indígenas, la poca preparación de los sacerdotes encargados de las doctrinas y, especialmente, por la escasez de misioneros que conocieran bien las lenguas originarias para enseñarles la doctrina y confesarlos.

El Primer Concilio peruano fue realizado entre los años 1551/1552 antes de que llegaran las cédulas y decretos que promovía el Concilio de Trento -1545/1563-, el cual produjo un cambio radical en la Iglesia Católica romana, producto de las acusaciones de corrupción y la naciente reforma protestante. El Segundo Concilio limense -1567/1568-, se efectuó en el marco de la publicación del Concilio tridentino -1565- donde se puede observar la influencia del cónclave europeo en relación a la importancia de la educación, las artes y en la necesidad de que la predicación cristiana fuera en una lengua no extraña para los indígenas. Pero fue el Tercer Concilio limense -1582/1583-, el que puso en práctica el accionar del Segundo, ya que propuso la reparación de las deficiencias existentes considerando el aprendizaje de las lenguas originarias como instrumento sustancial para la transmisión de las doctrinas de la catequesis; además de fijar los contenidos, las formas y los métodos para la evangelización¹⁵.

Este encuentro eclesíástico tuvo como antecedente “La Predicación del Evangelio en las Indias” (1577), documento elaborado por el jesuita José de Acosta, quien tuvo un rol

¹⁵ “El Tercer Concilio elaboró y difundió un Catecismo, Doctrina Cristiana y Confesionario para indios en lenguas castellana, quechua y aymara; ordenó su adopción como obligatoria por parte de los misioneros encargados de esta tarea con el fin de uniformar criterios en esta materia e instauró la traducción de estos textos a las demás lenguas indígenas habladas en la extensa provincia eclesíástica de Lima”. Lisi, Francesco (1990: 53): “*El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos.*” Ed. Universidad de Salamanca.

importante en dicho cónclave por haber sido un destacado promotor de su teoría evangélica y el encargado de redactar los catecismos en lengua quechua.

Esta relevancia adquirida fue producto de una intensa labor desarrollada durante su permanencia en el Virreinato del Perú. Si bien este sacerdote fue enviado para que cumpla funciones como profesor del colegio de la Compañía en Lima, sus preocupaciones en torno a las formas de transmitir el evangelio lo motivó a realizar viajes por el interior del Virreinato - 1573/1574; 1576/1577 y 1578/1579-. Este hecho le brindó la oportunidad de conocer elementos de las culturas de las comunidades originarias y, sobre todo, el desarrollo de las actividades de los españoles, además de otorgarle la posibilidad de observar las condiciones en que se encontraban los indígenas que trabajaban en las minas de mercurio en Huancavélica y de plata en Potosí. Estas experiencias le posibilitaron adquirir conocimientos sobre la realidad existente y entender la importancia y necesidad de aprender la lengua quechua para una mejor evangelización en las misiones.

A medida que ocupaba cargos de responsabilidad en la Compañía: profesor de teología y luego rector del colegio de Lima y provincial de la Orden -bajo cuyo mandato se convocó a una congregación provincial hacia 1576, donde se discutieron los métodos de evangelización-, Acosta redactaba su obra teórica de evangelización, “La Predicación del Evangelio en las Indias”, en la cual propuso repensar las prácticas de cristianización incorporando el análisis situacional de cada pueblo, en tanto “espacio de producción social donde los actores juegan roles y donde todo lo que allí ocurre depende de nosotros y ellos en interacción con el entorno que los envuelve” (Matus 2007: 178).

Como manifestamos al principio del apartado, el Tercer Concilio -1582/1583- puso en acción la incorporación de la educación y el arte religioso, planteados en el Segundo Concilio -1567/1568-, pero la figura de Acosta fue fundamental en dicho encuentro ecuménico, ya que por medio de la exposición de “La Predicación del Evangelio”, los clérigos pudieron reconocer que se debía reflexionar sobre las prácticas en las misiones comprendiendo que los problemas que surgían con los indígenas eran producto del tipo de relaciones que los sacerdotes estaban proponiendo.

En la Predicación, Acosta manifiesta que para intervenir a las comunidades era indispensable la realización de un diagnóstico que incluyera la descripción del estado de situación de los pueblos y la objetivación del proceso evangelizador de los misioneros, a través de las experiencias vividas y de esquemas clasificatorios contemporáneos del universo material.

“Es asunto arduo establecer en materia de normas fijas y durables. Y esta es la razón de que los escritores que antes de ahora han escrito de cosas de Indias con piedad y sabiduría, en nuestra edad, apenas son leídos porque se les juzga poco acomodados al tiempo presente”.

(Acosta s. j. 1577: par. 1)

Acosta s. j. entendía que si los sacerdotes seguían leyendo y pensando en términos alejados a sus tiempos, el diagnóstico de la situación resultaría erróneo y, en consecuencia, inexactas las disposiciones para llevar adelante la evangelización. Este relato se construyó en diálogo con el accionar de otras congregaciones para marcar diferencias y evidenciar los conflictos existentes entre las congregaciones. En este sentido, el análisis crítico de “La Predicación del Evangelio en las Indias” permitirá visualizar la ideología jesuítica (Van Dijk 2003) para comprender sus modos de actuación durante el proceso evangelizador americano.

Este documento cuenta con 6 libros que incluyen 11 capítulos cada uno de ellos. En el primero se describe el estado de los pueblos y los predicadores puntualizando en las ventajas y desventajas del trabajo evangelizador. El segundo libro analiza las intervenciones a las comunidades, mientras que el tercero refiere a la administración civil; y los tres capítulos restantes plantean la administración de los sacramentos.

Para los objetivos de esta investigación, se estudiará el primer libro, por contener el discurso más frondoso en relación a la ideología jesuítica. El interés del análisis crítico de la Predicación radica en comprobar que Acosta s. j. utiliza el concepto predicación como un concepto totalizante que le permite la explicación teológica y el cálculo político y técnico del diagnóstico y metas de la evangelización. El estudio de la Predicación se realizará mediante un tratamiento cualitativo del contenido, a partir de la matriz de análisis argumental por considerar al argumento como una herramienta de examen discursivo que nos permitirá observar cómo el lenguaje -dispositivo de expresión verbal y escrita- constituye un vehículo de ideologemas. Para ello, se apeló a las tres tareas teóricas del argumento (Oyarzo 2007):

- producción, poniendo de relieve a la figura de Acosta s. j. y reconociendo sus trayectorias, que nos permitirá observar las modalidades de relación con la problemática de la evangelización;
- entendimiento, a través de la visualización de la producción para intentar esclarecer el lugar específico de la Predicación, en el discurso religioso anterior al III Concilio limense;
- precisión, que nos permitirá reparar en la funcionalidad del argumento, o sea, en responder al qué se argumenta y para quién.

3. a- Marco conceptual.

Para abordar el análisis crítico del discurso de “La Predicación del Evangelio en las Indias”, se particulariza la predicación como temática, entendida como “la parte de un asunto de interés general, una doctrina o un episodio de la historia de la Iglesia” (Eddie 2012: 2). Ésta tiene como propósito “buscar que la congregación aprenda más sobre el tema y actúe en base del conocimiento adquirido” (Eddie 2012: 2).

Dentro de los dos tipos de predicación temática -sermón doctrinal y sermón sobre problemas sociales-, se utilizará el sermón sobre los problemas sociales, interpretado como una “reflexión bíblica y teológica sobre un tema de actualidad del cual se forma parte” (Eddie 2012: 2) y que afecta a la comunidad.

Se definirá a las propiedades teológicas como las características propias de la construcción de un saber que posee un objeto, fuentes y lugar. En “La Predicación del Evangelio en las Indias”, la teología jesuítica se hará presente, diferenciándose del resto de las congregaciones, ya que Acosta s. j. propone la aplicación de la doctrina recuperando las dimensiones y realidades de un espacio local.

Para el análisis del discurso, se utilizará el término ideología como categoría de estudio, en tanto “sistema de ideas que fundamenta las prácticas sociales de los miembros de un grupo” (Van Dijk 2003: 56), en este caso de la Compañía de Jesús. Debido a esto, la Predicación será categorizada como discurso, ya que es

“un concepto de habla que se encuentra institucionalmente consolidado en la medida que determina y consolida la acción para, de este modo, ejercer el poder a través de su regulación e institucionalización que crea condiciones para la formación de sujetos y la estructuración y configuración de la sociedad”. (Wodak-Meyer 2003: 89)

3. b- Marco metodológico.

Para el examen de la Predicación se observarán los elementos del discurso, tales como:

1. Cuadro ideológico:
 1. a- hablar de nuestros aspectos positivos,
 1. b -hablar de sus aspectos negativos,
 1. c- poner énfasis en nuestros aspectos positivos,
 1. d- poner énfasis en sus aspectos negativos.
2. Interacción.
3. Legalidad.
4. Presentación positiva de uno mismo.
5. Repetición.
6. Contraste.

A esto se le sumará la superficie textual (Wodak-Meyer 2003), compuesta por: estructuras de sentido, temas que aborda Acosta en cada capítulo, y el tipo de argumentación.

3. c- Matriz de análisis argumental.

“Predicación del Evangelio en las Indias”.

Libro I.

Dedicatoria.

Núcleo Temático.

Motivación: actuar sobre la realidad.

Subtemas.

Posibilidad de distinción de los caminos a trazar para una efectiva predicación.

Conocer el medio situacional.

Sujeto y predicado.

El padre Acosta como actor social protagonista del juego social comprometido con un proyecto -brindar la doctrina cristiana a los pueblos originarios- y los indígenas como sujetos de amparo.

Párrafo 3.

“El -se persuade que estas gentes -indígenas- no fueron llamados en vano al evangelio”.

Párrafo 3.

“El/nosotros – la misión”.

Objeto de Estudio.

Investigar la situación de los actores participantes, a través de la explicación situacional.

Varias explicaciones sobre una misma realidad -evangelización-.

Párrafo 2.

“Investigar lo que hubiese de verdad”.

Cuadro ideológico.

a) Nuestro aspecto positivo.

Párrafo 2.

“Investigar ardientemente lo que hubiese de verdad”.

Párrafo 3.

“Hubiesen sido enviados en esta empresa otros muchos siervos de Dios y ahora los de la Compañía”.

b) Sus aspectos negativos.

Párrafo 2.

(...) *“varias y opuestas opiniones sobre los indios”.*

c) Poner énfasis en nuestros aspectos positivos.

Párrafo 3.

“Nosotros y nuestra parte debíamos con todo esfuerzo procurar la salvación de los indios y que Dios no faltaría por la ayuda en llevar adelante y cumplir la obra comenzada”.

Argumento.

Estructura del relato: 6 libros divididos en 11 capítulos cada uno. En ellos, Acosta utiliza la experiencia personal avalada por validez y aplicabilidad de los escritos teológicos.

Capítulo I.

Núcleos temáticos.

Selección en la totalidad de la situación de aquellos aspectos que en cada predicador son relevantes para la acción.

Subtemas.

La desesperanza de los predicadores.

Sujeto y predicado.

Ellos -los que están en el Nuevo Mundo y los que están lejos- y sus dificultades.

Párrafo 1.

“Los que por experiencia ven y tratan las cosas de cerca encuentran tantas y tales dificultades que la mayor parte, por la rudeza del trabajo llegan a punto de desesperación y sostienen que el fruto es ninguno o corto”.

Párrafo 1.

“Los que están lejos, piensan en las espigas y los graneros en vez de preocuparse por el arado y la siembra”.

Párrafo 2.

“Ellos juzgan las cosas a medida de su deseo”.

Objeto de estudio.

Visibilizar posturas ante la evangelización.

Tópicos.

Comparación.

Argumento.

Párrafo 3: analogías con la evangelización en Etiopía, Asia, África.

Cuadro ideológico.

b) Sus aspectos negativos.

Párrafo 1.

“Llegan a punto de desesperación”.

Párrafo 2.

“Ellos juzgan las cosas a medida de su deseo”.

Capítulo II.

Núcleos temáticos.

Planos de la realidad que condicionan y determinan las restricciones.

Subtemas.

De la necesidad de enseñar la doctrina cristiana en forma clara.

De la necesidad de aprender las lenguas.

Sujetos y Predicados.

Ellos/nosotros y la prédica.

Párrafo 1.

(cita las escrituras) *“El a los suyos dijo: Yo os he puesto para que vayáis y hagáis mucho fruto. Más cuando se viene a la obra, parece a la humana flaqueza la realidad tan contraria a las promesas, se ven tan cerrados a los hombres miserables los caminos de salvación que se enfría el primer ardor y viene sin sentir a la mente el pensamiento de la ira divina que no se complace en la muchedumbre de sus hijos infieles e incapaces de salvación”.*

Párrafo 4.

“Los indios-bárbaros viven en perpetua corrupción. ¿Para qué, pues, cansarse en echar las margaritas a los puercos o dar lo santo a los perros que fácilmente vuelven al vómito o hallan su delicia en revolcarse en el fango?”.

Objeto de estudio.

Estado de participación de los predicadores.

Tópicos.

Comparación.

Consenso -estrategia política en relación al aprendizaje de las lenguas-.

Argumento.

Salmos, citas del apóstol San Pablo, Aristóteles, Crisóstomo. Libro de la sabiduría.

Cuadro Ideológico.

a) Nuestros aspectos positivos.

Párrafo 3.

“Volviendo a nuestro propósito”.

Párrafo 4.

“De tal manera se hunde a veces la mente humana en el abismo de la maldad; que será cosa de milagro si alguno puede sacarla de ella. Y para que no se atreva el barro vil a acusar a su criador; previene al punto la divina palabra diciendo ¿quién podrá decir porque lo hiciste así? O ¿quién podrá estar en pie de tu juicio?”.

Párrafo 4.

“Creemos que los que viven como niños sin usar de la razón, los que tienen alma privada de sentimientos, los que en su barbarie llegan a devorar las entrañas humanas, han de ser regidos por la ley y la razón”.

Párrafo 5.

“Vengamos a la lengua que es necesaria para evangelizar”.

b) Sus aspectos negativos.

Párrafo 3.

“No faltan los que creen que estos pueblos no tienen necesaria inteligencia para recibir la doctrina”.

Párrafo 4.

“Creemos que los que viven como niños sin usar de la razón, los que tienen alma privada de sentimientos, los que en su barbarie llegan a devorar las entrañas humanas, han de ser regidos por la ley y la razón y no más bien sujetados con cuerdas y cadenas”.

Párrafo 5.

“Los que toman sobre sí la carga de instruir a los bárbaros padecen tales dificultades que querrían más herir las piedras o quebrantar los mármoles, que haber de declarar misterios difíciles y elevados, sin tener lengua y hablando a otros”.

Párrafo 5.

“Para expresar los misterios más altos de la fe faltan palabras en estas lenguas bárbaras y declarar cosas tan profundas por intérpretes, confiando los misterios de la salvación a la fidelidad y al lenguaje tosco de cualquier hombre bajo (...) cualquiera ve y la experiencia enseña (a) cuán inconveniente es y aún pernicioso y ocasionado a mala interpretación (...) Que hará pues el que no tiene don de lenguas ni de palabras al verse necesitado de hablar bárbaro con los bárbaros””.

Capítulo III.

Núcleos temáticos.

Precisión del sentido de la predicación.

Subtemas.

De la necesidad de enseñar la doctrina cristiana con humildad.

Sujetos y Predicados.

Ellos/nosotros y lo que se espera de la predicación.

Párrafo 1.

“Los líderes del Sr. de los ejércitos quieren varones fuertes y valerosos, no soldados bisonos, audaces y temerarios que a imitación de los de Efraín templan y disparan sus arcos en el ocio de los suyos y en el día de la batalla vuelven sus espaldas”.

Objeto de estudio.

Cómo se debe enseñar la doctrina cristiana.

Tópicos.

Comparación entre predicadores.

Consenso -estrategia política en el cómo accionar: humildad-.

Argumento.

Citas del apóstol Jeremías, Saúl, Juan Bautista. Ejemplo del accionar de Moisés. Salmos. Experiencia personal y de sus compañeros de la Compañía de Jesús.

Cuadro Ideológico.**a) Nuestros aspectos positivos.**

Párrafo 1.

“Gran verdad es lo que aún a un varón insigne de la Compañía, ejercitando por muchos años en el misterio de los indios, y creo haberlo por mi mismo comprobado que entre todas las virtudes necesarias para ese oficio lo espiritual es la humildad”.

Párrafo 2.

“Ella -la humildad- no aspira a lo grande, ni se promete cosas ilustres, ni se quebranta por el trabajo, ni desprecia el fruto aunque sea corto; ante lo que Dios quiere obrar, tiene por grande, con ánimo agradecido. Da Dios, en verdad gracias a los humildes”.

b) Párrafo 1.

“La falta de humildad es la causa principal del poco fruto que vemos y que después de sembrar mucho cojamos poco”.

Capítulo IV.**Núcleos temáticos.**

Reconocer el sentido de la predicación.

Sujetos y predicados.

Nosotros/ellos/ bárbaros y el accionar en la predicación.

Párrafo 1.

“A nosotros no nos da temor los magistrados de los bárbaros, pues tienen la vara del poder los cristianos. Pero éstos si nos ocasionan molestias y daños no escasos, cuando por el mal ejemplo y la avaricia de algunos se echa por tierra lo que otros edifican para la fe”.

Párrafo 6.

“¿Qué mayor argumento y prueba de constancia y paciencia que afrontar lo que a tantos aterra, es a saber, que con el corazón lleno de tedio por la gloria de Cristo, después de trabajar mucho parezca que se consigue poco fruto? Me atrevo a decir que con sola la alabanza e esta paciencia, podemos emular la gloria de los apóstoles”.

Objeto de estudio.

De la necesidad de enseñar la doctrina cristiana.

Tópicos.

Comparación.

Argumento.

Segunda carta de Corintios, cita del apóstol Jeremías, Pablo, Crisóstomo, Ezequiel y de los profetas Amasías y Amos.

Cuadro Ideológico.

d) Poner énfasis en sus aspectos negativos.

Párrafo 6.

“Tengo por cierto que el fruto, en atención a trabajo y mérito, es mucho mayor y que gravemente se engañaron los que llevados de su desidia o ambición se quejan de que emplean su trabajo con poco provecho en esta vía del Señor”.

Capítulo V.

Núcleos temáticos.

Las naciones de los indios.

Subtemas.

Descripción situacional.

Descripción de los pueblos originarios.

Sujetos y predicados.

Indígenas.

Párrafo 1.

“Hombres ocultos en los juicios de Dios que están abandonados en las tinieblas”.

Objeto de estudio.

De la necesidad de enseñar la doctrina cristiana.

Tópicos.

Enseñanza.

Argumento.

Citas del apóstol San Pablo, San Agustín, Bernabe, Isaías, Teodoreto, Ambrosio.

Capítulo VI.**Núcleos temáticos.**

Las naciones de los indígenas.

Sujetos y predicados.

Los indígenas y la necesidad de enseñarles la doctrina.

Párrafo 1.

“Hay hombres y naciones que han sido dejados largo tiempo en su infidelidad, sin embargo no hay linaje de gente tan incapaz y duro y tan bestial que no sea idóneo para recibir la doctrina del evangelio”.

Objeto de estudio.

De la necesidad de enseñar la doctrina.

Tópicos.

Enseñanza.

Argumento.

Experiencia de sus compañeros jesuitas.

Cuadro ideológico.**a) Nuestros aspectos positivos.**

Párrafo 2.

“A nosotros nos toca, puesto que se nos manda ir a todos, no pasar por alto a nadie, llamarlos a todos, acudir a todos los indios”.

Párrafo 4.

“Hubo también entre nosotros un hombre que aún es vivo maravilloso por las enseñanzas fue interrogado por alguno de la Compañía y dio bien a entender por la claridad y orden de las respuestas que todas aquellas cosas que el padre le dio a conocer no las había podido conocer él, sino por la revelación divina”.

b) Sus aspectos negativos.

Párrafo 1.

“Los que creen ineptos para el evangelio a estos pobres y miserables, los que los excluyen del beneficio de la patria celeste, los que los menosprecian y los dejan perecer oigan al Señor suyo y de ellos que les amonesta severamente”.

Capítulo VII.**Núcleos temáticos.**

De cómo hay que tratar a los indígenas.

Subtemas.

Costumbres.

Dificultades de la predicación.

Sujetos y predicados.

Indígenas - su trato.

Párrafo 1.

“La condición de los indios y sus costumbres bestiales que ponen a prueba la paciencia de los ministros del evangelio”.

Párrafo 2.

“No pueden ser temidos por extraños a la salvación los que en realidad son hombres, aunque parezcan irracionales”.

Párrafo 4.

“No se han de buscar sus cosas, sino a ellos”.

Objeto de estudio.

De cómo tratar a los indígenas.

Tópicos.

Enseñanza.

Argumento.

La vida de Cristo. Citas de Jeremías, Ambrosio, del padre Jerónimo y Gregorio. Citas de San Agustín.

Cuadro ideológico.**a) Nuestros aspectos positivos.**

Párrafo 4.

“Es indudable y lo confirma mi experiencia”.

Párrafo 6.

“Pronto gana la caridad a los que aportó la disciplina”.

Capítulo VIII.

Núcleos temáticos.

Educación y costumbres.

Subtemas.

De la necesidad de aprender las lenguas.

Sujetos y predicados.

Indígenas y sus costumbres.

Párrafo 1.

“La incapacidad de ingenio y fiereza de costumbres de los indios no proviene tanto del influjo del nacimiento o la estirpe, o del aire nativo, cuanto de la prolongada educación”.

Objeto de estudio.

De la necesidad de enseñar la doctrina cristiana en lenguas originarias.

Tópicos.

Enseñanza.

Argumento.

Citas de Crisóstomo, Epiménides, el Papa Gregorio, concilios nacionales, San Agustín, padre Francisco Javier y su experiencia con las lenguas originarias.

Párrafo 3.

“Por lo que hace a las lenguas, la dificultad esta en gran parte aligerada en todo este espacioso reino del Perú por ser la lengua del INGA que llaman quichua, de uso universal en

todas partes y no ser ella tan difícil de aprender principalmente estando reducida a arte por diligencia y estudio de un varón a quien debe mucho la nación de los indios”.

Cuadro ideológico.

a) Nuestros aspectos positivos.

Párrafo 2.

“Ya de antiguo estaba yo persuadido de esta opinión y asegurando ahora con la experiencia, me he confirmado más en ella”.

b) Sus aspectos negativos.

Párrafo 2.

“¿Por lo que alegáis que esos hombres criados como bestias no son idóneos para recibir la doctrina de la fe? Si vosotros hubierais criado como ellos ¿en qué os diferenciaríais?”.

Capítulo IX.

Núcleos temáticos.

La lengua originaria no debe retraer la propagación del evangelio.

Subtemas.

De la necesidad del aprendizaje de los predicadores.

Sujetos y predicados.

Las lenguas originarias - su aprendizaje.

Objeto de estudio.

Incorporación de las lenguas originarias.

Tópicos.

Incorporación de las lenguas.

Argumento.

San Pablo.

Párrafo 1.

“Si los apóstoles sabemos fue dado el don de lenguas porque siendo muy pocos los predicadores de Cristo había de llegar en breve tiempo la nueva salvación a todo el mundo. Por lo cual, San Pablo da gracias a Dios e que hablaba la lengua de todos”.

Cuadro ideológico.**a) Nuestros aspectos positivos.**

Párrafo 3.

“Ciertamente la caridad de Cristo lo puede todo y cuando faltan las lenguas, queda la caridad para todos”.

b) Sus aspectos negativos.

Párrafo 2.

“Un argumento debe mover nuestro celo y es ver que los hombres de este siglo penetran a las gentes de habla recóndita y lengua desconocida por la esperanza del lucro”.

Capítulo X.**Núcleos temáticos.**

Convivencia con los indígenas.

Sujetos y predicados.

Indígenas/predicadores-convivencia.

Párrafo 1.

“De si conviene establecerse de asiento entre los indios, tomando lo que llaman doctrinas o si es mejor discurrir entre ellos sembrando la palabra de Dios a modo de misiones”.

Objeto de estudio.

Establecer virtudes y contras, y cómo asumir las dificultades.

Tópicos.

Enseñanza de la doctrina cristiana.

Argumento.

Citas del apóstol San Pablo.

Capítulo XI.**Núcleos temáticos.**

Obligaciones de los predicadores.

Subtemas.

Autorreflexión.

Sujetos y predicados.

Predicadores-sus obligaciones.

Párrafo 1.

“Los que toman el oficio de anunciar el evangelio deben cuidar sobremanera de no serle ellos impedimento”.

Objeto de estudio.

Visualizar las obligaciones de la prédica.

Tópicos.

Enseñanza de la doctrina.

Argumento.

Citas de San Pablo y San Agustín.

Cuadro ideológico.

b) Poner énfasis en sus aspectos negativos.

Párrafo 1.

“Sucedee muchas veces que los que más acusan de desidia y la perversidad de los indios son los que no cumplen bien con su ministerio y si se examinasen con diligencia, hallarían que ellos y no los indios son los culpables de que la cristiandad no prospere”.

Frente al análisis argumental, podemos observar que la perspectiva de Acosta incorpora a la comunicación como elemento de integración cultural, reconociendo a “los otros”, en función de sus identidades. Este aspecto permite pensar la Predicación en un doble sentido:

1.- En relación a las comunidades originarias: Acosta exhibe la identidad cultural de las poblaciones no sólo para cumplir con la finalidad de “la conversión”, sino para hacerles entender a los españoles “que comprender este factor tiene implicaciones políticas y micropolíticas que pueden beneficiar el desarrollo de una intervención” (Guatari-Rolnik 2006: 91).

2.- En relación a sus correligionarios y las prácticas del evangelio: durante el desarrollo de la Predicación, el autor se cuestiona si los misioneros se encuentran en el “Nuevo Mundo” movidos por la fe o por una doctrina que justifica la dominación. “Preguntémonos a nosotros mismos cuán santa, cuán integra, cuán inocentemente vivimos los que predicamos la ley de Cristo a los bárbaros” (Acosta s. j. 1577: cap. IX, par 3), y agrega:

“no nos damos cuenta de las dificultades de la naciente iglesia por ser nacidos de padres cristianos y educados en colegios cristianos. Es pues necesario medir el fruto de la semilla evangélica solo por el estado presente. Recién estamos entrando en la tierra y todavía no cogemos de los árboles plantados frutos maduros que se puedan comer. Solo en el trabajo y la paciencia todo se vence”. (Acosta s. j. 1577: cap. IX, par 4)

Esta visión que revisa las intenciones y comportamientos cristianos valorando las identidades culturales de los pueblos originarios, incorpora la comunicación como “dispositivo fundamental para la participación, configuración y dinámica de los sistemas sociales”

(Massoni-Pérez 2009: 268), sustentada en la ética cristiana. Este revisionismo de las prácticas evangelizadoras permitió incorporar la dimensión cultural de las comunidades, a través del conocimiento de sus lenguas, como condición necesaria para conseguir “determinados dominios de saber, en función de la transformación social” (Foucault 1973: 13).

Considerar la comunicación como espacio vinculante pero también estratégico, en tanto elecciones para la acción (Massoni-Pérez 2009), posibilitó construir conocimiento a partir de la observación, registro y análisis (Carballeda 2008) del sistema cultural de las comunidades indígenas para vislumbrar puntos de encuentro que se negociaron y entramaron durante el espacio/tiempo de convivencia. Compartiendo con Masoni y Pérez que una cultura es una realidad formada por redes de conversaciones recurrentes y que la misma se transforma cuando cambian las conversaciones que la constituyen (Massoni-Pérez 2009: 181), entendemos también que es debido a la comprensión de esta cuestión que Acosta manifiesta su preocupación por el aprendizaje de las lenguas para no caer en una evangelización que tan sólo bautice en masa y transmita las doctrinas sin la internalización de las mismas.

Esta diferencia evidencia que el conocimiento es una “relación de lucha, dominación, subordinación y compensación” (Foucault 1973: 9), y es por ello que el sacerdote comprende cuáles son las relaciones de lucha y poder que tendrán que enfrentar sus compañeros para adquirir dominios de saber y lograr una transformación social. Este es el motivo de la crítica hacia los párrocos de otras congregaciones, los cuales ejercen estrictas disciplinas generando penitencias y falsas confesiones, mientras que Acosta entiende que al ser la relación directa entre el sacerdote y “el penitente”, éste puede actuar de manera pedagógica y sugestiva para construir una trama social, no desde una mirada lógica sino relacional.

4.- Conclusión.

Si bien el Pastorado ha sido la tecnología que utilizó el cristianismo para constituirse como Iglesia, sus dispositivos han sido discutidos y transformados junto a sus vinculaciones con los estados monárquicos -que también evidenciaron modificaciones- a lo largo del tiempo.

Estos cambios en los modos de gobernar han posibilitado que intelectuales como Botero o Palazzo hayan debatido sobre las implicancias del Pastorado y la razón de Estado, y sobre las maneras de ejercer el poder. Estas reflexiones, junto a los cambios sociopolíticos que se

desarrollaron a lo largo de los S. XV y XVI, y los conflictos producidos por la reforma protestante y la contrarreforma católica, permitieron que los integrantes de la Compañía de Jesús entendieran que la formación de los pastores y las prácticas evangelizadoras debían desarrollar nuevas formas de acción para establecer relaciones sustentables a través del tiempo.

Bajo las premisas de las Constituciones de la Compañía de Jesús y las disposiciones jurídicas y teológicas establecidas por la Corona española y los Concilios americanos, los jesuitas se dedicaron a la misión pastoral considerando a la comunicación como espacio y momento relacionante de la acción. Esto queda evidenciado en el análisis de “La Predicación del Evangelio en las Indias”, que nos permite entender que

“la modalidad de registro, de escritura de las prácticas, da cuenta de cómo se producen diferentes encuentros con la singularidad o si ésta es ocultada detrás de casilleros que solo intentan construir tablas, formularios que sirven para mensurar y cuantificar poblaciones que cimientan artificialmente”. (Carballeda 2008: 21)

En un principio, la imposición de las doctrinas y la administración del bautismo fueron los pilares del proyecto evangelizador. Los sacerdotes cristianizaban a los integrantes de las comunidades originarias de forma sistemática y, por tanto, conflictiva. De diversas maneras, se castigaba a los indígenas que rehusaban escuchar las prédicas cristianas y muchos templos cristianos se construyeron en los lugares donde los indígenas habían tenido sus santuarios.

Según el análisis de “La Predicación del Evangelio en las Indias” podemos considerar que los jesuitas comprendieron que la intervención de los pueblos originarios debía realizarse desde lo social (Carballeda 2008) dado que, a través de la sistematización de experiencias de antaño, la categorización de las comunidades indígenas, el conocimiento de las interacciones entre los misioneros y los grupos poblacionales, la valoración del espacio y la objetivación de la realidad a intervenir, se podía elegir entre causas de acción sustentables eliminando el paradigma del conflicto (Massoni-Pérez 2009: 109) que imperaba hasta el momento de su accionar evangélico.

“Un argumento debe mover nuestro celo y es ver que los hombres de este siglo penetran a las gentes de habla recóndita y lengua desconocida por la esperanza del lucro y no les atemoriza

la barbarie más agreste sino que todo lo recorren por llevar sus tratos y mercancías (...) pero nosotros buscamos mercancías más preciosas que son las almas que llevan la imagen de Dios”. (Acosta s. j. 1577: cap. IV, par. 4)

Con el análisis de la Predicación, inferimos que Acosta encara el problema de la evangelización desde una perspectiva diferente hasta al momento, centrando su mirada “en el aprovechamiento de las oportunidades y en la búsqueda de mejores configuraciones de la trama social” (Massoni-Pérez 2009: 21). “La Predicación en la Evangelización de las Indias” muestra cómo la intervención desde lo social

“designa, nombra, califica y de hecho, le da una forma definida a las cuestiones sobre las cuales actúa dentro de un orden, una lógica precisa que se va construyendo a través de diferentes formas de relación con el otro, el contexto, el escenario, el territorio y las cartografías sociales”. (Carballeda 2008: 76)

Bajo los dispositivos del poder pastoral -salvación, ley y verdad-, los jesuitas realizaron un análisis situacional para la intervención, es decir un diagnóstico que evidenció al escenario local como “espacio de producción social” donde “el nosotros y ellos en interacción con el entorno que nos envuelve” (Matus 2007: 178; Acosta 1577 s. j. Dedicatoria: par. 3), les permitió a los sacerdotes reconocer el sistema cultural guaraní y encontrar puntos de contacto (Massoni-Pérez 2009), en pos de la inserción de los mismos dentro de un nuevo orden social y geopolítico.

Capítulo III

El drama social en la intervención.

En orden de analizar la intervención social (Carballeda 2008) jesuítica es necesario exponer determinados elementos estructurales del proceso de Conquista española, para evidenciar los rasgos que la caracterizan. Recurriremos a la categoría de drama social (Turner 1982, 1987) para describir “las unidades del proceso social que surgen en situaciones de conflicto” (Turner 1987: 74), a través de las cuales estudiaremos la intervención cívico-religiosa en el territorio del Virreinato del Perú -por ser sede de gobierno- y en la provincia jesuítica del Paraguay. Se indagará en acciones sociales concretas -militares, teológicas, jurídicas, político/económicas-, con el propósito de comprender cómo los actores comprometidos en el juego social (Matus 2007) evaluaron, pensaron y desarrollaron sus prácticas.

Siendo la comunidad guaraní el espacio local de intervención jesuítica, en primer lugar se describirá la organización social de los pueblos privilegiando: la figura de los caciques, por ser líderes civiles y/o religiosos; las relaciones de parentesco, en tanto formas de vinculación y alianzas políticas de su comunidad y de las nuevas relaciones cristianas; y los cantos/danza, por formar parte de las ceremonias rituales. Luego, ingresaremos en el estudio del proceso de intervención desde la perspectiva de drama social (Turner 1982, 1987), definiendo a la primera etapa -militar, jurídica y teológica- como el momento de ruptura y crisis (Turner 1982, 1987).

Dada la situación conflictiva inicial, tanto la Corona española como los Cónclaves cristianos se vieron obligados a pensar en nuevos modelos de injerencia. La etapa del reajuste (Turner 1982, 1987) exigió que tanto las instituciones civiles como las religiosas impusieran otras medidas para lograr una mejor convivencia con las comunidades originarias y, así, maximizar la producción de riquezas y la transmisión de las creencias. Pero como las modificaciones realizadas no causaron los efectos esperados, la etapa de reintegración (Turner 1982, 1987) o intervención social (Carballeda 2008) requirió de otras acciones que garantizaran la inclusión de las comunidades al nuevo modelo sociopolítico impuesto. Debido a ello, la participación de los jesuitas permitió que “el nivel de las diferencias sociales más amplias se cruzara y entramara con lo molecular” (Guatari-Rolnik 2006: 149) del sistema cultural guaraní para lograr la inserción y la reintegración social de los pueblos en las reducciones.

El capítulo comprenderá:

- 1.- El drama social.
- 2.- La organización social guaraní.
- 3.- La ruptura: el problema social.
 3. a- La crisis.
- 4.- El reajuste. Necesidad de una intervención social.
- 5.- La reintegración: inicio de las reducciones jesuítico-guaraníes.
 5. a- El espacio jesuítico-guaraní como modelo de intervención social: transformaciones, adaptaciones y resistencias.
- 6.- Conclusión.

1.- El drama social.

Para pensar cómo operó la intervención social jesuítica en la comunidad guaraní proponemos comenzar el apartado definiendo la causa general que convoca a todo proceso de intervención: los problemas sociales. Entendemos a éstos “como el resultado entre las relaciones y el devenir histórico-político, en un transcurso de lucha y transformación” (Carballeda 2008: 33). Observar los problemas desde las interacciones entre individuos y/o instituciones reparando en sus continuidades y contingencias, permite ampliar los elementos interpretativos de la complejidad social y ver, en qué medida, se buscaron acciones estratégicas concretas para disminuir las contrariedades y optimizar el proceso social en curso (Cardalleda 2008).

La intervención social jesuítica delineó su labor desde esta perspectiva, proponiendo la objetivación de la realidad mediante el diagnóstico del estado de situación de las comunidades y de las relaciones entre los misioneros y los indígenas; como también, la categorización de los pueblos originarios y el registro de sus sistemas sociales (Acosta s. j. 1577; Carballeda 2008). El conocimiento de estas vinculaciones y de los elementos socioculturales de los pueblos guaraníes a intervenir, les facilitó a los jesuitas la elección de acciones para viabilizar el diálogo y la interacción entre los actores comprometidos (Carballeda 2008), en virtud de la transformación de determinados principios sistémicos de la comunidad -noción de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder-, que colaboraron en el establecimiento y sostenibilidad del orden sociopolítico impuesto.

Esta manera de tomar parte en el asunto responde a la ideología jesuítica (Van Dijk 2003) pero también, y fundamentalmente, a la apatía relacional establecida durante el proceso de intervención militar española. Este tipo de acción se encargó del direccionamiento de los conflictos existentes, teniendo como propósito el mantenimiento de vínculos de fin-medio y coste-beneficio (Handel 1998). En consecuencia, la intervención militar desplegó un modelo de imposición extrema de sistemas jerárquicos y de valores que provocaron la sumisión y esclavitud de aquellos que fueron intervenidos. Este estado de situación generó una serie de problemas sociales y focos de conflicto entre los actores involucrados -comunidades originarias, Iglesia, Corona-, que intentaron ser resueltos a partir de nuevas intervenciones mientras el proceso de Conquista seguía su curso. Para visualizar estas etapas, recurriremos a la categoría de drama social (Turner 1982, 1987), con el objetivo de estudiar los distintos momentos desarrollados en la intervención española.

El antropólogo Víctor Turner es quien asumió la categoría de drama para analizar determinados escenarios sociales mediante situaciones de conflicto. A partir de su trabajo de campo entre los Ndembu -1967-, Turner advirtió el despliegue dramático de las tensiones sociales y por ello, planteó que las experiencias humanas podían ser estudiadas desde la noción de drama, definida “como hacer, actuar/representar” (Turner 1982: 72). Entender el término mediante estos significados permite comprender su composición y función, ya que todo “hacer” contiene un conflicto que se pone en acción por motivos inaugurales y se desarrolla mediante intereses transitorios hasta encontrar un final. “Este modo de presentación del hacer de un grupo” (Turner 1982: 74) es exhibido ante un público donde pueden observarse, además, las relaciones entre la estructura y la anti-estructura del individuo o una sociedad.

El drama social parte de un modelo de estudio conformado por dos tipos contrapuestos de interacción social: por un lado, un sistema estructurado, diferenciado, jerárquico, inscripto en el polo cognitivo y racional de la conducta, la política y la legalidad; por otro, un sistema anti-estructural caracterizado por la ausencia de jerarquía, ligado a la idea de sociedad abierta y al polo afectivo -emoción, juego, arte- de la conducta de los individuos. (Turner 1982: 44, 45). En esta perspectiva, podemos ver y analizar las representaciones colectivas desde los aspectos emocionales -voluntades, motivaciones o niveles de aspiración de los grupos- para interpretar el cómo o el por qué del “actuar” o “hacer” del conflicto que se manifiesta frente al sistema estructurado de la sociedad (Turner 1982: 43).

Dado que tanto la estructura como la anti-estructura incluyen propósitos sociales, los dramas deben “involucrar el estudio del proceso comunicacional e inevitablemente enfocar el análisis en los símbolos, signos, indicios verbales y no verbales que la gente emplea para alcanzar las metas personales o del grupo” (Turner 1974: 9). De este modo, el investigador podrá visualizar los aspectos naturalizados o cubiertos -por los hábitos- de una sociedad, en la medida que los intereses, actitudes y motivaciones de las personas o grupos “quedan en obvia oposición, entonces, podrán ser aislables y susceptibles de una minuciosa descripción para su estudio” (Turner 1982: 70).

Pero considerando que el/los conflicto/s se desarrolla/n mediante modos de presentación compuestos por una motivación inicial, transitoria y final (Turner 1982: 74), el autor define al

drama social como “unidades de procesos inarmónicos o armónicos que surgen en situaciones de conflicto componiéndose por cuatro etapas de acción pública accesibles a la observación” (Turner 1987: 74), las cuales comprenden las fases de: ruptura, crisis, reajuste y reintegración.

La ruptura ocurre al interior de un mismo sistema de relaciones sociales cuando los vínculos regulares, gobernados por normas -entre personas o grupos-, se quebrantan por motivos internos o provocados por factores externos. La señal de esta ruptura es “el quiebre de una fractura pública notoria o de alguna norma esencial que regula la interacción entre las partes” (Turner 1974: 10). Siguiendo a esta fase sobreviene la crisis, durante la cual existe una tendencia a que la ruptura se extienda “hasta que llegue a ser co-extensivo con alguna hendidura dominante en el conjunto mayor de las relaciones sociales relevantes al que pertenecen las partes del conflicto” (Turner 1974: 10). Así, la crisis se presenta como la continuación del proceso anterior, en la medida que otras personas o grupos toman partido o se oponen a las que hayan provocado la ruptura (Turner 1987: 74, 75).

La etapa del reajuste pondrá en acción mecanismos de reparación que dependerán de la profundidad y la significación social compartida en la ruptura, en el que se aplicará “un arbitraje informal o hasta la implicación de la maquinaria jurídica formal para resolver cierta clase de crisis o legitimar otras vías de llegar a un acuerdo” (Turner 1987: 75). La fase final consiste en la reintegración del grupo social perturbado que se realiza, “a través de principios sistémicos transformados, o bien, de otros principios” (Turner 1987: 74). En este período “habrá cambiado la naturaleza y la intensidad de las relaciones entre las partes y la estructura del campo total” (Turner 1974: 14), pudiéndose observar en determinada ceremonia o ritual público donde se expresará la reconciliación, la reintegración o la fragmentación definitiva (Turner 1987: 75).

Según Turner, las formas de expresión de cada una de estas fases dependerán de los recursos culturales, históricos y políticos específicos donde se desarrollen; pero, en cualquier caso, el drama social tendrá como funciones (Turner 1982: 72):

- la disolución de conflictos gestando un sentido de pertenencia comunitario, en torno a un conjunto de símbolos;
- la constitución de identidades y resignificación de tradiciones;
- la creación de un orden sociocultural y político.

La funcionalidad del drama social es destacable para los fines de la investigación porque en virtud de la intervención social (Carballeda 2008), los jesuitas intentaron la disolución de los conflictos existentes -producto de las etapas de ruptura-crisis-reajuste-, para la reintegración de las comunidades mediante la configuración de una trama relacional que eliminó, pero también adaptó y re-significó elementos propios de la cultura guaraní, en función de “guiar sus percepciones y acciones cotidianas” (Wilde 2009 -a-: 40); y así, establecer un modelo social basado “en el trabajo y ritos o actos simbólicos de institución” (Wilde 2009 -a-: 40).

La intervención social jesuítica no se produjo por la imposición del bautismo y de símbolos cristianos -como se evidencia en las etapas de ruptura, crisis y reajuste-; ésta implicó “un proceso de civilidad que llevó a la transformación de las nociones de temporalidad, espacialidad y corporalidad, a través de la articulación jurídico/teológica, la producción económica, política y los símbolos” (Wilde 2009 -a-: 38).

2.- Orígenes y organización social de los guaraníes.

Según la arqueología, los grupos guaraníes pertenecen al tronco “tupí/guaraní” (Chamorro 2004). Entre los años 700 y 800 d. c. -aproximadamente- se habría producido un proceso de diferenciación cultural entre los tupí y guaraníes, donde los primeros privilegiaron el clima del litoral atlántico basando sus prácticas en el cultivo de la yuca amarga; mientras que los guaraníes se establecieron en las zonas con clima templado -selva subtropical de los alrededores de los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay-, adquiriendo hábitos en torno a la cultura del maíz.

Los estudios sobre la procedencia de los grupos guaraníes coinciden en que el Amazonas es el lugar probable de origen (Chamorro 2004; Meliá s. j. 1997). La ocupación de las selvas subtropicales habría ocurrido por dos motivos: un crecimiento demográfico y una prolongada sequía que, según Ruiz de Montoya s. j., “alteró las condiciones de supervivencia del grupo” (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 93).

Se estima que los guaraníes llegaron a la zona del Río de la Plata hacia 1300 d. c (Chamorro 2004). En la época colonial, estos grupos se extendían desde el Amazonas hasta el río de la Plata y desde el litoral atlántico de Brasil -por el este- hasta los contrafuertes de los Andes

bolivianos, al oeste. Ocupaban esta región formando núcleos con nombres diversos, y separados entre sí por las grandes distancias, pero también por tribus enemigas con las que, casi siempre, se encontraban en guerra (Chamorro 2004).

La cultura material de los guaraníes se conoce a través de la arqueología y los diccionarios de Ruiz de Montoya s. j. (1639). En las investigaciones realizadas por Noelli (1996, 1999), se destaca la fabricación y el uso de flechas, arcos de bola, lanzas, masas y boleadoras. Según este y otros autores (Brochado 1982), a partir de los testimonios arqueológicos se registra una notoria semejanza tanto en instrumentos líticos como cerámicos utilizados en diferentes épocas y regiones hasta los contactos con los primeros europeos. En este sentido ambos autores sostienen la existencia de una unidad en la tecnología, las herramientas, las formas de subsistencia en un extenso lapso temporal, lo que le permite afirmar al primero que “la cultura material guaraní es una cultura homogénea en el tiempo y el espacio” (Noelli 1999: 275, 276).

Los cronistas de la Conquista denominaban a los pueblos originarios -que iban contactando-, según su autodenominación local. A medida que fueron conociendo y realizando comparaciones, los españoles y religiosos designaron a los grupos con términos más genéricos, en función de sus lenguas. Ruiz de Montoya s. j. manifiesta en sus relatos que estas tribus hablaban una misma lengua, “tan universal que dominaban ambos mares” (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 47).

El término tupí, aplicado al habla de los indígenas, apareció al inicio de la Conquista en las crónicas del soldado alemán Hans Staden (1557) y el pastor calvinista Jean de Léry (1578), quienes lo emplearon para designar la lengua de los tupinambá hablada en la costa del Brasil. En esa misma época, el término guaraní apareció en los informes de otro soldado alemán, Ulrich Schmidl (1599):

(...) *“después tuvimos que dejar los Agaces y vinimos a una nación que se llama Carios y hay cincuenta leguas camino desde los Agaces. Ahí Dios el Todopoderoso nos dio su gracia divina que entre los susodichos carios o guaraníes hallamos trigo turco o maíz”*. (Schmidl - 1599- 2011: 41)

Por su parte, los jesuitas que misionaban entre los indígenas de la costa brasilera desde 1549, se refieren al tupí como “lengua brasilica” (Nóbrega s. j. -1549/1560- 1988: 128) mientras que

Ruiz de Montoya s. j., que se encontraba del lado español, hablaba de “lengua guaraní” (-1640- 1989).

Si bien estas denominaciones marcan una diferencia enunciativa, Chamorro (2004) plantea que fue el historiador y Vizconde de Puerto Seguro, Francisco Adolfo de Varnhagen -1816/1878- quien estableciera y difundiera los términos “tupí” y “guaraní” en función de contraponerlos, ya que en las descripciones de los soldados y sacerdotes como en las gramáticas y diccionarios realizados por los misioneros -Anchieta, Ruiz de Montoya, Veiga, Fígueras, entre otros- “son insignificantes las alteraciones entre ambas lenguas” (Chamorro 2004: 35). Chamorro sostiene, a partir de su estudio sobre las investigaciones de Ingrid Schwamborn (1987) -la cual retoma la obra literaria “El guaraní” de José Alencar (1906)-, que la autora llega a la conclusión de que frente a las tensiones de ambos grupos indígenas y en virtud de los conflictos limítrofes entre los estados brasileros y argentinos -los cuales se mantenían desde el proceso colonizador-, fue necesario instaurar una diferenciación entre dichos actos de habla para definir una tradición e identidad brasileras. Esto le permite afirmar a Chamorro que “la distinción entre la lengua tupí brasileras y la guaraní paraguayas es una invención posterior a la época de la colonia ligada a la coyuntura histórica específica (Chamorro 2004: 35).

Tanto en la etnografía moderna (Susnik 1965; Cadogan 1971; Meliá s. j.-Gunberg 1976; Meliá s. j.1997; Clastres 1989; Chamorro 2004, 2009) como en las narraciones de los viajeros, se percibe que el modo de ser guaraní esta ligado a la manera en que viven su espacio geográfico. Teniendo en cuenta que los relatos guaraníes han sufrido inflexiones reductivas, todavía es posible observar que la organización social en las aldeas -teko´a-guaraníes es presentada según “dos categorías principales: la espacialidad y la tradición” (Meliá s. j. 1997: 105).

En la actualidad, un teko ´a posee las siguientes características:

(...) “su tamaño puede variar en superficie (...) y en la cantidad de familias (de 8 a 120) en los casos extremos pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (tekoaruxiva) y político (mburuxiva) y fuerte cohesión social. El teko´a tiene un área bien definida entre montes y cerros (...) El tekoaruxiva es autoridad religiosa, siempre varón y generalmente de edad y es el vicario y lugarteniente de Dios-Creador, Ñame Ramoi Jusu

Papa, quien es el tekoaruxiva pave. El es también el responsable del bienestar moral y social en su teko 'a y tiene la obligación de purificarse junto con la comunidad en los rezos'''.

(Meliá s. j.-Gunberg 1976: 218, 219)

El tipo de poblados que describen algunas fuentes jesuíticas (Ruiz de Montoya s. j. -1639-1989; Cardiel s. j. -1770- 1913) presentan coincidencias con los teko'a. Según estas informaciones, para la llegada de los españoles los grupos guaraníes se encontraban organizados en familias o "linajes" -llamados teyy'-, compuestos por pequeños grupos que residían en grandes casas o malocas y estaban bajo la influencia de un líder. El teyy' constituía la unidad económica y política básica, la familia extensa, caracterizada por un importante grado de autonomía. En otro nivel se encontraba el teko'a que podía ser una aldea o un conjunto de aldeas. Cada uno de estos niveles poseía un guía que mantenía relaciones de alianza o conflicto con otras tribus, lo que les possibilitaba incorporar o separar miembros de su grupo y acumular o restar prestigio.

Meliá s. j. manifiesta que la tierra de los guaraníes, además de la selva y el sembradío, requiere de un espacio habitable conformado por:

"un monte preservado y poco perturbado, reservado para la caza, la pesca, la recolección de miel y frutos silvestres; una foja de tierra particularmente fértil para hacer las huertas y los cultivos y finalmente un lugar donde será construida la gran casa comunal, con su gran patio abierto alrededor del cual crecen algunos pies de banano, de ricino, de algodón y de urucú".

(Meliá s. j. 1997: 337)

Ruiz de Montoya s. j. menciona a la guara como una unidad regional constituida por un conjunto de teko'a, al cual denominó como "patria" o "país" (Ruiz de Montoya s. j. -1640-1989: 40). Esta dimensión espacial permitía la convivencia de grupos de mayor tamaño que, aunque eran poco frecuentes, alcanzaban importancia en circunstancias específicas como las guerras inter-tribales o las grandes fiestas. Para que estas convocatorias colectivas tuvieran éxito debían ser organizadas por los líderes de los tevy' -familia extensa-, cuya legitimidad era de alcance regional.

La unión de varias familias extensas viviendo en un mismo lugar forma la conciencia de identidad oréva -nosotros exclusivo sin el otro externo-. Este ámbito de organización fue el

más efectivo para hacer frente a los españoles. Del oréva están excluidos los que no son parientes, los que no viven en el mismo lugar y los extranjeros. La unión de varios oréva hace surgir la conciencia del ñandeva -nosotros inclusivo con el otro exterior-. Antes de la llegada de los españoles, la inclusión se producía cuando se interesaba promover la solidaridad entre comunidades para hacer frente a un problema común; por ejemplo, la búsqueda de una nueva tierra para el cultivo o en ocasión de ataques de o hacia los enemigos. Con estas características grupales, estamos frente a dos tipos de identidad: una más cerrada y exclusiva, la otra más abierta e inclusiva. En ambas, los guaraníes reconocían la existencia de otra sociedad “en la” o “al margen de” la cual, ellos vivían y “frente al margen de la” cual precisaban afirmarse y distinguirse (Meliá s. j. 1997).

La base de la organización social entre los guaraníes es la familia. Acorde con los registros de los S. XVI y S. XVII, podemos saber que era un linaje patrilineal o grupo macro-familiar que habitaba en la casa comunal. “Viven todos congregados en poblados de 100 o 200 familias” (Cartas Annuas -1632/1634-1984: 168) siendo gobernados por un líder que, por lo general, actuaba como pai -ámbito civil- o karai -ámbito religioso-. Algunas veces, una única persona podía acumular las virtudes de los pai y de karai, por tanto, “era poco probable que el sistema político/económico y la religiosidad estuvieran organizados en forma separada” (Chamorro 2004: 78).

Ruiz de Montoya s. j. describe la estructura espacial y la forma de gobierno, diciendo que:

“éstos tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza, heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblos. Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (...) con ella agregan gente y vasallos”. (Ruiz de Montoya s. j. - 1640- 1989: 49)

El pai o cacique -como lo nombraban los españoles- era el padre de un linaje o de una familia extensa, siendo la máxima autoridad, en cuestiones civiles y militares. Su liderazgo se definía por la dominación del espacio y las disputas con los líderes de otras tribus que, generalmente, se producían por las luchas de los territorios. Por su parte, el karai era el líder religioso que los jesuitas nombraban con los términos hechicero, mago o chamán y los consideraban como un obstáculo para el proceso de intervención (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989; Sepp s. j. - 1691/1733- 1971).

“Hay dos naciones de jefatura en lucha virtual: la religiosa, de fondo esencialmente carismática (...) y la civil en manos del capitán, caudillo más o menos despótico de todo lo dado”. (Sepp s. j. -1691/1733- 1933: 98)

Según la coyuntura, se reconocía el poder de un cacique sobre otro. Este cacique principal tenía el deber de promover la solidaridad entre las diferentes familias y de permitir “la apertura” de la conciencia exclusiva -oréva- o la inclusiva -ñandeva-, de modo que toda una comunidad pudiera enfrentar los problemas que afectaban a la vida en los grupos en cuestión.

“Eran cada vez millares de personas que se movían por cientos de kilómetros en fuga precipitada con familias y bienes para instalarse en una tierra virgen desconocida. ¡Qué hubiera sido de esas poblaciones sin sus caciques! Los misioneros por si solos muy difícilmente hubieran podido llevar a cabo bien esa tarea”. (Cartas Annuas -1632/1634-1984: 168)

Por su parte, los karai eran los dueños de la palabra y conseguían su legitimidad con el poder de los discursos o cantos, en las convocatorias festivo-ceremoniales. La mayoría de ellos vivían retirados de los pueblos o no pertenecían a los mismos. Esto les permitía “el paso libre” entre los poblados aunque, a veces, su carácter itinerante producía disputas con los pai de la región (Clastres 2007). En tiempos de crisis, se reconocía también la autoridad de un karai extraordinario que, por su carisma, se convertía en el karai de los karai.

Muchos karai tuvieron un notable poder de movilización contra los españoles y los misioneros, tanto en el ámbito de las unidades familiares como en el de las unidades socio-regionales. Los jesuitas se llevaron mal con los karai y bien con los pai porque, a través de ellos, podían adquirir conocimientos topográficos y aglomerar gente para las reducciones, dada su condición de padres de parentela que “era uno de los vínculos centrales entre los diversos niveles de agrupamiento” (Susnik 1965: 198). Pero a pesar de ello, la poligamia constituía un problema para los religiosos porque consideraban que esa práctica era “un componente básico del poder guaraní y, por ende, un obstáculo para la conversión” (Wilde 2009 -a-: 118). Éstos no comprendían que dicha práctica cumplía una función social relevante, ya que a través de ella se realizaba el cuñadaje, institución en la que los hermanos de la esposa pasaban a formar parte de la familia extensa del marido facilitando, con ello, la

creación de alianzas políticas. Pero las mujeres también desarrollaron un papel sustancial en el campo productivo-económico; así lo manifestaba el Presbítero Francisco de Andrada, en un extracto de la carta al Consejo General, fechada el 1 de marzo de 1545: “Además del servicio doméstico, cocinar, lavar, tejer, ellas tenían la maldita costumbre de sembrar y cosechar alimento” (Documentos de Indias 1941: 417, en Böhlaus Verlag 2003: 54).

Tanto las cuestiones de guerra como la poligamia eran los elementos básicos del poder de un líder: guerra e intercambio de mujeres se articulaban en el desenvolvimiento de las parentelas en la política de la aldea. A esto se le debe agregar que la permanencia de un mismo líder y la continuidad parental generacional, a lo largo del tiempo, constituían un factor de crecimiento sostenido de la aldea.

“Todo esto indica y es señal cierto que había verdaderos caciques y que los reconocían por tales en dicha reducción, y los tienen reconocido hasta ahora a los que están vivos, y en lugar de los muertos a sus hijos o a los parientes más próximos de los dichos caciques y que les sucedían en dicho cacicazgo, apuntándolos con el dedo. Ítem digo que jamás oí que nombrasen a los tales con el nombre de señores de casas, ya que podrían decir que por haberles dado los padres a cargo de ellas, se hicieran caciques, sino con el nombre de abarubicha desde su infidelidad, antes de que los redujimos. Y a los tales se les daba a cargo de las casas donde vivían todos los vasallos para que cuidasen de ellas después de reducidos, como habían cuidado de ellas antes de que lo estuvieran”. (Díaz Taño s. j. 1678: 624, 625, en Wilde 2009 -a-: 139)

Con el relato de Díaz Taño s. j., podemos inferir que la sucesión de padres a hijos se producía dentro del grado más cercano de parentesco, lo que no sólo implicaba -de manera exclusiva- a los hijos biológicos de un hombre sino también a “los pertenecientes a la generación de hijos de la hermana mayor, revelando la importancia de las alianzas entre estos grupos” (Wilde 2009 -a-: 141). La sucesión de padre a hijo se correspondía con la cercanía familiar del cacique y no solamente con la predominancia de un linaje genealógico y vertical, en sentido europeo. A su vez, la poligamia -particularmente a nivel de las jefaturas- formaba parte de la estructura social de las comunidades guaraníes, y su transformación, establecida por las nuevas modalidades de intervención, fue resistida.

“Hermanos e hijos míos, ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos vienen por estos que llamamos Padres; enciérranos en una casa y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron; ellos tuvieron muchas mujeres, y éstos nos las quitan, y quieren que nos contentemos con una; no nos esta bien eso; busquemos el remedio de estos males”. (Cit. de Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 61)

En “La Tierra sin Mal” (2007), Hélène Clastres señala que los primeros viajeros se sorprendían por la ausencia de todo signo perceptible de religiosidad, ya que “no adoraban nada material y su práctica no requería de ningún culto o ceremonia” (Clastres 2007: 36). Sin embargo, los guaraníes vivían religiosamente¹⁶ en la búsqueda de la “Tierra sin Mal”. Ruiz de Montoya s. j. la describe como un lugar de abundancia, de ausencia de trabajo y ley, donde van las almas de los muertos y también las de los vivos (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989). Pero la “tierra sin males” no es tan solo un lugar mítico, este concepto refiere al hecho de “estar en camino”; es decir, de transitar las experiencias de vida, en virtud de su “modo de ser”. Desde esta perspectiva, el “ser” y el “estar” se funden en un mismo concepto existencial para lograr alcanzar este sitio (Meliá 1997; Ladeira 1999; Chamorro 2004).

“Quien esta en camino y mantiene mínimamente la forma de ser guaraní enfrentará pruebas, incluso alimenticias. Solamente aquellos que, a pesar de las pruebas, permanecieran fieles, solamente a los que protagonizaron el buen camino, un aguata pora, será revelado el rumbo que deben seguir para llegar a la tierra sin males”. (Ladeira 1999: 92, en Chamorro 2004: 183)

Los karai o chamanes promovían el camino de la “Tierra sin Mal” utilizando la palabra como elemento sustancial y fundante de su religión. Los conceptos “ñe’ e” o “ayvu”, traducidos como palabra, denotan “voz, habla, lenguaje, alma, nombre, vida, personalidad, origen”

¹⁶ Debemos aclarar que la religiosidad guaraní es un punto que no será abordado en esta investigación. La decisión radica en que la perspectiva de estudio sobre este tema ha considerado, a lo largo del S. XIX y vigentes durante el S. XX, como factor relevante el “trasplante de las formas de su cultura religiosa efectuadas por la dominación colonial” (Meliá 1997: 1). Dado que en la actualidad historiadores y antropólogos están llevando a cabo proyectos que amplían los conocimientos y saberes sobre este aspecto de la cultura guaraní y los mismos están siendo debatidos y discutidos en encuentros académicos; consideramos pertinente no profundizar sobre esta dimensión, ya que de hacerlo podría resultar insuficiente debido a las informaciones que contamos. De todas formas, y a los fines de los objetivos de nuestro proyecto, serán tenidos en cuenta destacados elementos rituales de su religiosidad.

(Chamorro 2004: 56). Estas significaciones permiten definir al término “como la unidad más densa que explica cómo se trama la vida para los guaraníes y cómo ellos imaginan lo trascendente” (Chamorro 2004: 56).

Es por esto que en la ceremonia de nominación, el karai revelaba el nombre del niño para la recepción oficial de la nueva palabra -su nombre-, y para “exorcizar el primer sentimiento malo que acomete el ser humano: la cólera” (Chamorro 2004: 73). Ellos entendían -y entienden- que el niño, en el período de lactancia, se irrita fácilmente contra el seno de su madre y ese gesto inaugura la primera forma de saber malo. Por eso, desde mocitos eran/son orientados a vencer este sentimiento, escuchando su verdadera palabra -su nombre divinizado- y oyendo los consejos de los líderes religiosos.

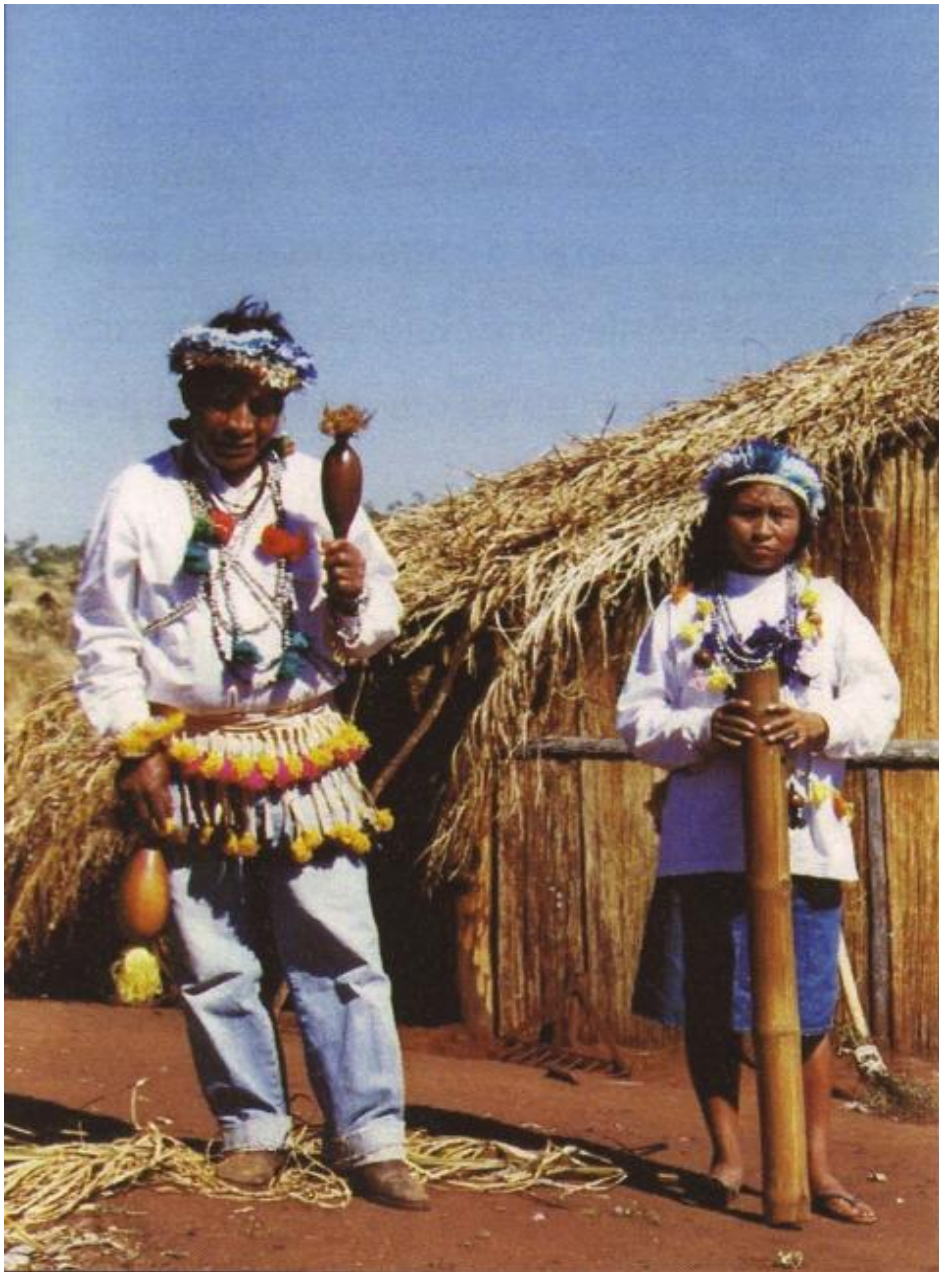
La palabra de los karai no era una negación de la autoridad de los pai sino que operaba en un plano diferente. Mientras que la autoridad religiosa lo hacía en el aspecto metafísico, los líderes civiles y guerreros la practicaban en el plano físico, poniendo en movimiento la relación entre parientes y enemigos. En ambos casos, la palabra reafirmaba los aspectos sustanciales de la sociedad: guerra y religión. “Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar, tanto estiman su lengua y con razón porque es digna de alabanza y de celebrarse entre los de fama con ella agregan gente y vasallos” (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 149).

El carisma y la oratoria posibilitaban que, en situaciones de violencia inter-étnica, cada líder de la casa familiar se subordinara al cacique de la aldea y éste, a su vez, al cacique principal, que tenía el poder de convocar a varios linajes para las incursiones armadas. Por lo tanto, las alianzas políticas constituían un aspecto importante para la vida de los linajes. En el guara -país o patria-, las relaciones sociales se efectuaban de dos formas: hacia el exterior, a partir de la guerra inter-tribal defensiva que, en algunos casos, estaba asociada al mantenimiento de la legitimidad de los líderes -que podían constituirse como pai y karai-, y en otros, al requerimiento de amplios territorios para la agricultura de siembra¹⁷. Hacia el interior, mediante las relaciones de parentesco que permitían establecer deberes y obligaciones mutuas asegurando la reproducción del grupo y la convivencia pacífica.

¹⁷ La rotación de los cultivos imponía una forma de ocupar el espacio que permitía mantener el equilibrio entre la población y los recursos. “La tierra origina ciclos que no son solo económicos sino socio-políticos y religiosos”. (Chamorro 2004: 65) Es probable que esa conciencia de la dependencia de la tierra estuviera en la base de las celebraciones del maíz nuevo, de los frutos maduros y de la revelación del nombre (Clastres 2007).

También la guara era el lugar de encuentro donde las comunidades organizaban importantes fiestas para agasajar a sus parientes lejanos, consolidar los lazos sociales o iniciar el preludio y el fin de la guerra, efectuando los cantos/danzas rituales. Éstos, además de expresar la identidad de cada tribu frente a los invasores, eran la forma de manifestar la religiosidad guaraní y el momento/lugar donde se estructuraban las funciones de los karai, “en el que los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas” (Meliá s. j. 1997: 118).

En la actualidad, los cantos/danzas guaraníes se realizan cotidianamente después del atardecer. El/la karai conduce los coros y los bailes, que son acompañados con el sonido del mbaraka o maracas. Cuando el ritual comienza, todos los participantes se ubican delante de un altar que es cuidadosamente elaborado con adornos de plumas de especies de papagayo o con espigas de maíz (Oliveira Montardo 2009: 2).



Wilde, Guillermo (2009 -b-:13): *“Imágenes, sonidos y memoria. Hacia una antropología del arte misional”*.

Histoire de l’art et anthropologie. Versión digital, en: www.actesbranly.revues.org

Luego, un coro de mujeres pasa a ejecutar sus takuapu o bastones de ritmo; en este momento, otros participantes -incluyendo los niños- danzan una serie de coreografías. A medida que las canciones van siendo compuestas y bailadas se va recorriendo el camino hacia las divinidades adquiriendo fuerza -mbarete-, manteniendo una actitud erguida -opuã-, limpiando el cuerpo -ombopotĩ-, haciéndose livianos -ivevuy-, y estando alegres -hory o ovy’a- (Oliveira Montardo 2009: 2).

El repertorio de música y danza de este ritual guaraní está compuesto por dos géneros, ambos con un carácter dialógico y vinculados al camino hacia la “Tierra sin Mal”. Uno de ellos es “invocatorio, lamentoso, relacionado al sentimiento de añoranza” y el otro, “en el cual es más evidente el aspecto guerrero, intenta vencer obstáculos con luchas de carácter defensivo” (Oliveira Montardo 2009: 3).

Los cantos emparentados a la guerra son aprendidos y no recibidos individualmente en sueño, como los otros. El aprendizaje de estas canciones ocurre en la iniciación de los/las karai, a través de la cual se establecen roles y jerarquías de poder siendo, junto a las relaciones de parentesco, el fundamento de la organización social guaraní.

El etnólogo y escritor alemán Curt Unckel (-1914-1987), nombrado Nimuendaju por los guaraníes, nos brinda el ejemplo de una danza en la que se combate a los espíritus malignos.

“Arco y flecha en la mano izquierda, maraca en la derecha, nuestros dos grupos, partiendo de las extremidades de la casa, empezaron a aproximarse, trotando al compás. Cuando llegan al medio, los dos grupos se entrecruzan corriendo hacia los rincones de la casa, donde rápidamente dieron media vuelta para de nuevo cargar uno contra el otro. Los tres danzarines de cada grupo debían correr exactamente en línea (y no uno atrás del otro); como el espacio en el lugar del encuentro era relativamente exiguo, era preciso una considerable destreza para cruzar el otro grupo sin encontronazos; tal sólo era posible realizando una torsión del cuerpo en el momento exacto, de un cuarto de vuelta, de modo a pasar con el hombro derecho por entre dos danzarines del otro grupo. Los apapokíva realizan este movimiento corporal con una consumada elegancia”. (Nimuendaju -1914- 1987: 41)

Los cantos/danza se realizan para oír a los dioses y vivir conforme a lo que oyen. “Cuando se está exhortando a que se oiga en los rituales, también se está exhortando a obedecer” (Oliveira Montardo 2009: 5). Es así, que

“la música, tanto en el mito como en el ritual, proporciona transformaciones, activación de los atributos de resplandor e irradiancia, desplazamientos y comunicación con divinidades y seres espirituales. Los cantos y las danzas en los rituales diarios actúan justamente en este sentido, traen presencia e interacción a los cuerpos y, de esta forma, alegría, salud y belleza”. (Oliveira Montardo 2009: 6)

Estas prácticas formaban parte de las fiestas que se producían en ocasiones de nacimiento o ritos de pasaje de los jóvenes varones a la adultez (Bohn Martins 2006); pero también las celebraciones se efectuaban por motivos de guerra. Cuando los guaraníes se encontraban en situaciones de crisis inter-tribal, éstos se convocaban en fiestas como preludio de la guerra, además de hacerlo cuando la misma acababa.

Durante el trascurso de estas ceremonias, la chicha acompañaba el hábito ritual de los cantos/danza. Según los jesuitas, esta bebida “exprimida de varias legumbres y frutas, tiene más fuerza para embriagarlos que el vino más generoso” (Carta Anua -1632/1643-, en Bohns Martins 2006: 68). Pero era por y a partir de su consumo que los guaraníes intermediaban con el mundo sobrenatural, pudiendo conectarse con los dioses que los protegerían frente a sus enemigos. (Bohn Martins 2006). Debido a ello, la bebida formaba parte de la religiosidad guaraní y no en el sentido mentado por los jesuitas acerca de “las borracheras” como iniciativas personales de “holgazanes, hechiceros y mentirosos” (Manuscritos da Colecao de Angelis I. -1549/1640-, en Bohn Martins 2006: 69).

Tanto la bebida como los convites que se organizaban en las fiestas simbolizaban la capacidad económica de la comunidad -cultivadora de maíz-, en tanto que cuánto más bebida y comida había para distribuir, el prestigio cacical y grupal aumentaba.

“El convite es desde luego una antigua pauta social guaraní y la libertad de convites fue defendida por los guaraníes en todos sus primeros contactos con el ambiente hispano-cristiano. (...) La lucha por el prestigio cacical y grupal también implicaba la función de la abundancia económica, de la frecuencia de invitaciones intergrupales y de la capacidad de aglomerar el gentío para el convite”. (cit. por Meliá s. j.1988: 49, en Bohs Martins 2006: 80).

En las ocasiones en que se celebraba el fin de una guerra, en los convites se efectuaba la antropofagia ritual.

“Los hombres y las mujeres (...) comen algunas veces carne humana, pero solamente la de sus enemigos. No es por apetito ni por gusto que la comen, sino por una costumbre. (...) Pues es costumbre de los indios de guerra, vengarse de sus enemigos de una manera atroz, despojando al cautivo y matándolo durante sus borracheras, tragando con avidez su carne y

sangre como si fuera un manjar exquisito””. (Carta Annua -1606/1614-, en Bohn Martins 2006: 73)

Ruiz de Montoya s. j., también ha escrito sobre esta práctica.

“El cautivo que cogen en la guerra lo engordan dándole libertad en comidas y mujeres que escogen a su gusto; ya gordo lo matan con mucha solemnidad y tocando todos este cuerpo muerto con la mano, o dándole algún golpe con un palo se pone cada cual su nombre; por la comarca reparten pedazos deste cuerpo, el cual pedazo cocido con mucho agua, hacen unas gachas de que tomando bocado toma cada cual su nombre; las mujeres dan a sus hijos un poquito de esta mazamorra y con eso les ponen el nombre; es fiesta muy célebre para ellos que hacen con mucha ceremonia”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 77, 78)

Comer el cuerpo del enemigo otorgaba prestigio y nobleza a quienes lo ingerían, pero además “reafirmaba alianzas sociopolíticas, solidificando los lazos intergrupales de compromisos recíprocos y solidaridades sociales” (Bohns Martins 2006: 75).

A partir de la descripción de los elementos más relevantes de la organización social guaraní, podremos dar cuenta de cómo los jesuitas priorizaron determinados aspectos de su dimensión sociocultural para la transformación y reintegración de las comunidades en el nuevo espacio misional.

3.- La ruptura: el problema social.

La Conquista de América se inició mediante la intervención militar, a través de la que se establecieron relaciones de fin-medios, coste-beneficio (Handel 1998) para lograr la consolidación de los territorios invadidos, el aumento de las riquezas del Estado español y, en virtud de sus vínculos con la Iglesia, la unificación de las creencias cristianas. Los conquistadores, además de utilizar la acción violenta crearon un tipo de vinculación con los indígenas, a partir del mestizaje biológico. Dado que los caciques ofrecían a sus hijas como prueba de “amistad” y alianza familiar; esto permitió a los españoles realizar coaliciones con los indígenas, pero con el fin de obligarlos a trabajar en las encomiendas. Bajo este sistema se impusieron modelos jerárquicos civiles y eclesiásticos produciendo un régimen de sumisión esclavo.

En poco tiempo, los indígenas se rebelaron contra sus “cuñados”/españoles al advertir los verdaderos intereses. Ante esta reacción, los conquistadores implementaron un gobierno más despótico que quebró las estructuras sociales de las comunidades intervenidas, en pocas décadas. En consecuencia “muchos se colgaban, otros se dejaban morir sin comer o bebían hierbas venenosas (...) hay madres que matan a sus hijos recién nacidos para liberarlos de las fatigas que ellos y sus pueblos padecen” (Chamorro 2004: 62).

De esta manera, la intervención militar produjo la ruptura mediante “una regulación sancionada por un grupo” (Turner 1982: 75) que desintegró la organización socioeconómica y religiosa de los pueblos originarios, en función de poner en funcionamiento el andamiaje colonial. Esta ruptura se recrudeció, a partir del S. XVI, cuando los españoles comenzaron a aglomerar, deliberadamente, a las comunidades originarias confundiendo a las diferentes etnias.

Susnik (1965) identifica 14 grandes núcleos guaraníes que se caracterizaban por una heterogeneidad inter-étnica. Este proceso de concentración, en los llamados “pueblos de indios” (Susnik 1965), facilitaba la identificación de cada cacicazgo para aglomerar “varios en uno, lo que hacía favorable el sistema de mitazgo” (Susnik 1965: 198). Pero esta disposición poblacional generó nuevos conflictos debido a que los grupos no solo se resistían frente a los españoles sino que, además, mantenían luchas entre sí por diferencias culturales.

La intervención militar española fue acompañada de la propagación de la fe cristiana, lo que permitió justificar la violenta búsqueda de riquezas y la crueldad de las guerras. Sin embargo, la violación y explotación de los indígenas plantearon una serie de conflictos con los principios evangelizadores y la ley española, en relación a los abusos en el régimen laboral de encomienda¹⁸. Las luchas internas, los padecimientos, las pestes, la disminución de la población, la disgregación de las familias, entre otras causas, convergieron en problemas sociales que llevaron a los españoles y a los religiosos a repensar “las prácticas, los modelos de asistencia y especialmente las lógicas constitutivas de los procesos de intervención” (Carballeda 2008: 34).

¹⁸ La adscripción de los indígenas a la encomienda encuentra su origen en sus obligaciones tributarias como vasallos de la Corona. “*Recopilación de Leyes de Indias*” (1973: Ley 1. Tit. V, libro VI). Ed. de Cultura Hispánica, Madrid.

3. a- La crisis.

Para Turner, la etapa de crisis es la continuación del proceso anterior en la medida que “personas o grupos toman partido reafirmando u oponiendo la ruptura” (Turner 1982: 80). Si bien la Corona y la Iglesia, alejadas de las tierras conquistadas, regularon la intervención dentro de un marco jurídico-teológico, en esta fase tendrán una mayor participación dado que, en los hechos, las prácticas de los encomenderos y los misioneros violaban casi todas las pautas y normas que estas Instituciones habían establecido (Armani 1982; Pavone 2007).

Como hemos manifestado, la ocupación española y la evangelización cristiana ocurrieron en forma paralela: “las crónicas de la época subrayan que junto a los militares se encontraban siempre religiosos que tenían como misión la evangelización de los indígenas sometidos” (Armani 1982: 19). Pero el ansia de poder económico junto a la explotación de los indígenas provocaron importantes polémicas en el ámbito cívico y religioso que se extendieron a lo largo de los S. XVI y XVII.

En este sentido, el primer documento que revela estas discusiones fue “El Requerimiento” (1514). Producido por el jurista real, Palacios Rubios -que nunca viajó a América-, el informe planteaba la necesidad de reglamentar las conquistas que, hasta ese entonces, habían resultado caóticas. Como la Conquista estaba al servicio de la estrategia militar, Rubios manifestaba que para reducir la violencia se debía dar lectura del “Requerimiento” -dentro de un marco ceremonial-, a las comunidades originarias con el fin de informarles sobre las disposiciones de la Corona española. Si bien la propuesta parece anecdótica, el dato no es menor. Los españoles ya no pensaban a los indígenas como “objetos vivientes”¹⁹, sino como seres que podían escuchar y comprender un texto.

Este dictamen comenzaba con una breve historia de la humanidad culminando con la aparición de Jesucristo, quien era presentado como el soberano absoluto del universo. Establecido este punto de partida, las cosas se encadenaban con sencillez para Rubios: Jesús transmitió su poder a San Pedro y éste a los Papas que le siguieron; uno de los últimos Pontífices regaló el continente americano a los españoles y, en consecuencia, los mismos

¹⁹ Ver Todorov 2003.

debían y tenían que permanecer allí. Bajo esta premisa sólo faltaba asegurarse que los indígenas fuesen informados de la situación porque, según Rubios, era posible que no se hubieran enterado de esto. En presencia de un oficial del rey -nunca se menciona a un intérprete indígena-, la lectura de “El Requerimiento” iría a regular y remediar -según Rubios- la intervención militar, a partir de considerar las respuestas de los indígenas: si éstos se mostraban convencidos no había motivos para hacerlos esclavos; en cambio, si no aceptaban esa interpretación serían duramente castigados.

“Si no lo hiciéramos y en ello maliciosamente dilación pudiese, certificaos que con el ayuda de Dios, yo entraré poderosamente contra vosotros, e vos haré guerra por todas partes e maneras que yo pudiere e vos sujetaré al yugo e obediencia de la Iglesia, e a Sus Altezas, e tomaré vuestras personas e de vuestras mujeres e hijos, e los haré esclavos e como tales los venderé e dispondré de los como Sus Altezas mandaren; e vos tomaré vuestros bienes, e vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir su señor, e le resisten e contradicen”. (Rubios 1514, en Fernández de Oviedo 1959: 29)

Si bien la elaboración de este documento intentó normalizar las intervenciones militares, lo interesante se encuentra en su puesta en práctica. Su lectura, en un marco ceremonial, fue utilizada como una técnica para imprimir la subjetividad española/cristiana (Foucault 1990) a los indígenas. De esta manera, las vinculaciones con los integrantes de los pueblos originarios se efectuaban en función de las actitudes y comportamientos expresados públicamente. Si sus actuaciones revelaban la no aceptación del documento eran declarados infieles de la Corona o, de lo contrario, se los situaba en inferioridad de condiciones respecto a la superioridad del conquistador. Esta postura permaneció vigente hasta la controversia de Valladolid, España (1550), cuando Juan Ginés de Sepúlveda -quien tampoco viajó a América-, se enfrentó con el abad dominico y obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas.

El debate giró en torno a la definición del indígena y, por ende, a los modos de relacionarse con ellos. Sepúlveda argumentaba que el estado natural de la sociedad se basaba en la subordinación y la jerarquía donde “el cuerpo debe estar sometido al alma, la materia a la forma, los hijos a los padres, la mujer al hombre y los esclavos a los amos” (Todorov 2003: 78). Debido a esta forma de manifestar el orden de una sociedad, Sepúlveda sostenía que los indígenas eran inferiores a los españoles.

“Estos bárbaros (...) en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados: finalmente cuánto estoy por decirlos los monos a los hombres””.

(Sepúlveda -1550- 1951, en Todorov 2003: 79)

En contraposición, De las Casas los consideraba como semejantes a él.

“Parecíame ver en él a nuestro padre Adán, cuando estuvo y gozó del estado de la inocencia. (...) Todas estas universas e infinitas gentes a todo generó y crió Dios. Los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas sin rencillas ni bullicios, ni rijosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganza, que hay en el mundo””.

(De las Casas 1550, en Todorov 2003: 121)

A través de la descripción de determinadas actitudes de los indígenas -humildes, pacientes, buenos-, De las Casas argumentaba que “por voluntad de Dios”, éstos poseían las mismas características que los cristianos y, por ende, debían ser considerados como semejantes. Desde esta perspectiva se definía al indígena mediante la explicación de la semejanza a Dios que, habiendo sido reconocida como valor de verdad, se materializó y operó, por parte de los sacerdotes, mediante la obediencia a la bula papal “Sublimis Deus” (1537). Ésta fue promulgada por el Papa Paulo III, la cual declaró la humanidad de los indígenas y decretó la prohibición de esclavizarlos, ya que

“consideramos que los indios son verdaderos hombres que no solo son capaces de entender la fe católica, sino que, sabemos, están deseosos de recibirla. Tales indios, y todos los que mas tarde se descubran por los cristianos, no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades”. (Gálvez 2006: 60)

Al finalizar el debate entre Sepúlveda y De las Casas y teniendo como antecedente “el Sublimis Deus”, Felipe II -rey de España- mandó a redactar las ordenanzas definitivas sobre “Las Indias”, en 1573. A la cabeza del Consejo -órgano que atendía los asuntos civiles y era el máximo miembro legislativo y administrativo- se encontraba Juan de Ovando que,

conociendo la disposición de la Iglesia y las doctrinas de De las Casas, publicó un documento (1571) que informaba sobre los principios de acción del Consejo.

“Los descubrimientos no se den con título y nombres de conquista; pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios. Infórmese de la diversidad de naciones, lenguas y setas y parcialidades de naturales que hay en la provincia y de los señores a quien obedecen; y por vía de comercio y rescates, traten amistad con ellos, mostrándoles mucho amor y acariciándoles y dándoles algunas cosas de rescates a que ellos se aficionaren y no mostrando codicia de sus cosas, asiéntense amistad y alianza con los señores y principales que pareciere más parte para la pacificación de la tierra. Y para que la oigan (la doctrina) con más veneración y admiración, estén revestidos (los predicadores) a lo menos con albas o sobrepellices y estolas y con la cruz en la mano, yendo apercebidos los cristianos que la oigan con grandísimo acatamiento y veneración, para que a su imitación los infieles se aficionen a ser enseñados y si para captar más admiración y atención en los infieles, les pareciera cosa conveniente, podrán usar de música de cantores y de menestrales altos y bajos para que provoquen a los indios a se Huantar (...) pidiéndoles a sus hijos so color de los enseñar, y a que queden como por rehenes en la tierra de los amigos y entreteniéndolos, persuadiéndoles que hagan primero iglesias a donde se los puedan entrar seguros y por este medio y otros que parecieren mas convenientes, se vayan siempre pacificando y doctrinando los naturales, sin que por ninguna vía ni ocasión puedan recibir daño; pues todo lo que deseamos es su bien y conversión ””. (Todorov 2003: 211, 213)

Se desprende del relato que la intención de la Corona española era impedir los actos de violencia física, sugiriendo a los civiles que mantuvieran un trato más contemplativo y a los misioneros una evangelización “ofrecida”. De esta manera, la función misional trasladó la imposición del cristianismo por medio del bautismo, a una serie de condiciones y de reglas que comenzaron a actuar “sobre el cuerpo, alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una mutación de sí mismo” (Foucault 1990: 45). Debido a ello, es de considerar que el documento publicado por el Consejo de Indias hizo menos evidente el despliegue de poder y dominación de la Conquista sobre las comunidades originarias.

Además de estas disposiciones, la Corona española debió organizar a los pueblos de indios (Susnik 1965) de una forma más precisa y ordenada para impedir los conflictos inter-tribales.

A través de la Cédula Real de noviembre de 1611 (Mérida 1973), las Leyes de Indias dieron curso a los nuevos centros poblados, llamados reducciones. Se estipuló que en ellos, los indígenas serían regidos por los caciques aunque, en la práctica, siguieron dependiendo de los funcionarios civiles españoles -corregidores- encargados de su vigilancia y castigo hacia/en el trabajo en las encomiendas (Todorov 2003).

En estos poblados también se encontraban los misioneros en función evangelizadora aunque, a veces, éstos asumían las tareas administrativas de los funcionarios del gobierno (Todorov 2003). Estas acciones civiles podían producirse legalmente por el “regio patronato español”; título que fue conferido por el Papa al Rey de Castilla otorgándole poder de decisión en el campo eclesiástico, con la exclusión de las funciones puramente sacerdotales. Esta doble investidura del rey, soberano temporal y vicario espiritual, a un mismo tiempo, lo autorizaba también al patrocinio directo de las congregaciones misioneras. Debe agregarse que las órdenes religiosas competían ante la Corte española para lograr que sus misiones fuesen puestas bajo el auspicio del regio patronato, ya que este permitía el aporte real para sus gastos de gestión y también el establecimiento de un vínculo directo al Consejo de Indias.

Distintas órdenes religiosas arribaron a América; entre ellas, la franciscana, que tuvo un mérito particular. Compartiendo la postura de De las Casas y comprendiendo que se debía evangelizar con otros modos a los indígenas, los franciscanos valorizaron las lenguas locales como instrumento de comunicación y de penetración cultural, dándoles a éstas una sistematización gramatical y una grafía. Pero menos atención prestaron estos curas a las actividades económicas de sus reducciones, dado que mantuvieron a los indígenas en el sistema de encomienda sosteniendo la esclavitud para su propio mantenimiento (Todorov 2003; Gutiérrez 2005).

En 1568, los jesuitas llegaron al Virreinato del Perú con algunos años de retraso respecto a los franciscanos y otras órdenes misioneras. En 1576 se hicieron cargo de la primera experiencia reduccional, en Juli -región del altiplano peruano-. Juli fue el antecedente práctico de la conformación de los otros poblados jesuitas, ya que las acciones producidas allí marcaron las pautas de las futuras intervenciones.

El padre Wolfgang Bayer, nos ofrece una descripción general de dicha reducción.

“La misión de Juli esta debajo de la jurisdicción del Gobernador de Chucuito, quien administra justicia a los indios y entiende en sus quejas y pleitos. En lo espiritual se halla sujeta al Obispo de La Paz, ciudad que dista de Juli unas 40 leguas. Hállase la Misión situada en un camino real muy frecuentado, no solo de los que viajan por el Perú, sino aún de los que del Paraguay pasan a dicho reino. Dase aquí a los forasteros albergue únicamente por tres días transcurridos los cuales, han de continuar su viaje. Por si alguno de los viajeros cae enfermo es conducido al hospital, donde se le asiste no solo en alimento y bebida sino también con medicinas espirituales y corporales.

Hállase edificada la Misión o pueblo de Juli en una eminencia junto al gran lago Titicaca entre cuatro altas montañas que rodean y estrechan la reducción. A este pueblo fue enviado como misionero el P. Diego de Torres cuando hacía siete años que se había encargado la Compañía de aquellos indios fundando allí una residencia. Dedicose, ante todo, al aprendizaje de la lengua y aunque allí necesitaba dos, la quichua, general del Perú, y la aymará, no obstante, emprendió con tal tesón su tarea, que, al cabo de pocos meses ya las había aprendido, y pudo dedicarse a confesar y predicar a los indios, ministerios en que era incansable, ocupado continuamente con aquellos indios que acudían a él y de él no se sabían separar, según era la gracia y afabilidad que tuvo para tratar con toda suerte de personas. No se contuvo el celo del fervoroso misionero en solo los indios de aquel pueblo, sino que, haciendo excursión a otros pueblos comarcanos, ganó la voluntad de algunos de éstos, que pusieron gran empeño en que les acompañase a su impenetrable morada, donde le ofrecían reducirse y hacerse cristianos debajo de su dirección. Y ya que por la obligación de su cargo no pudo ir con ellos, les negoció por entonces otros dos celosos operarios que supliesen su falta.

Nombrado por superior de la residencia, y sin dejar de ocuparse personalmente en los ministerios, atendió a asegurar un orden estable en ellos: y a él puede decirse se debió la organización que en adelante tuvo Juli y que fue norma e idea de cómo debían ser los pueblos de indios para conservarse prósperos y florecer en virtudes cristianas, sin los detrimentos que otros innumerables habían padecido y padecieron en adelante hasta llegar a su total ruina. Con autoridad especial que para ello le había conferido el P. Provincial ordenó el P. Torres que solo el jesuita superior de la Residencia fuera el párroco, y que todos los demás padres le estuvieran subordinados en la administración de los sacramentos, como vicarios o tenientes suyos. Dio las convenientes disposiciones para que se ejercitase con puntualidad aquel importantísimo ministerio: que ninguno de sus feligreses ignorase los ministerios de nuestra santa fe: que todos se dispusieran a morir fortalecidos de los santos

sacramentos: que ningún pecado público se permitiese reinar de asiento, sino que cuidadosamente se desterrase, valiéndose de las armas del rigor, caso de reconocerse inútiles los de la blandura. Por estas y otros medios consiguió desterrar de aquella comarca los vicios abominables en que estaban envueltos los indios: y las supersticiones y artes mágicas; e hizo que floreciera con insignes ejemplos la religión y piedad. Señalándose en especial una extraordinaria resolución de defender la honestidad, de que se dieron nuestros insignes en la reducción. Las demás circunstancias del gobierno de aquella misión, entablado en gran parte por el P. Diego de Torres, constarán de los que continúa diciendo la descripción arriba citada: pues de varios documentos de diversas épocas, concordantes entre sí, consta que muy poco se alteró el régimen establecido desde un principio.

El paraje de la Misión es al mismo tiempo un gran pueblo en que sólo viven indios. Tiene anchas y rectas calles y en el centro una plaza rectangular, grande y capaz, donde los indios venden, los domingos y días de fiesta sus mercancías. Hay cuatro hermosas iglesias de fábrica de piedra y de buena arquitectura, provistas de muchas y muy ricas alhajas de iglesia, de plata y oro, de los cuales, en los días de fiesta, se cubren los altares de arriba-abajo. Tienen asimismo riquísimas y costosas vestiduras sacerdotales de brocado. Lo interior de las iglesias esta adornado con grandes y buenas pinturas, cada una de las cuales puede llamarse una obra de arte. Hállanse en ellas estatuas muy bien labradas de madera, como la del Señor atada a la columna donde fue azotado, la de la cruz –a cuestras, el descendimiento de la cruz- y las imágenes de San Juan Bautista, de San Jerónimo y San Francisco. Aunque todas ellas han sido hechas por artífices indios, debo reconocer sinceramente que están artísticamente trabajadas y han salido bien...

Todos los dichos indios, comprendidos en este pueblo de Juli suman de 10-12 mil almas”.

(cit. de Bayer s. j., en Furlong s. j. 1962: 183)

Las primeras acciones que se realizaron en Juli consistieron en:

- brindar educación a los indígenas en los colegios;
- realizar “entradas” (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989) a nuevas comunidades;
- incorporar a los indígenas entre los ya cristianizados;
- enseñar la doctrina (Gutiérrez 2005).

Estas elecciones ponían en prácticas las disposiciones emanadas por las Leyes de Indias -reducción de los indígenas- y por los concilios de Trento -1545/1563- y el Segundo Cónclave limense -1567/1568-, los cuales estipulaban el establecimiento de colegios. Tanto las escuelas como las entradas a los pueblos originarios fueron utilizadas por los jesuitas como campos de observación y registro de las lenguas, conductas, creencias y organización social de las poblaciones. Los datos extraídos en estos encuentros, específicamente en las entradas a las comunidades, posibilitaron el conocimiento “de una compleja trama móvil de significaciones, signada, en este caso, por la noción del problema social que en definitiva convoca a la intervención” (Carballeda 2008: 75,76).

“Hijos míos, hemos venido de muy lejanas tierras, y aún de la otra parte de la mar, con gran peligro de nuestras vidas y muchos y muy continuos trabajos para enseñaros el camino del cielo y los bienes que os tiene allá guardados el Señor a quien servimos, etc., y ya habéis visto los pantanos que hemos pasado desde el río para llegar a esta nuestra tierra, por veros por enseñaros lo que no sabéis porque no os lleve el demonio nuestro enemigo a sus tormentos pues como, hijos, no venís a oír estas cosas que os queremos decir, ni han querido dejar sus chacras los que están en ellos? ¿Pensáis que os hemos de pedir vuestra cera, vuestras hamacas? No venimos a eso que antes hemos buscado qué traeros y que daros a vosotros.

Y el cacique le contestó:

Padre mío, muy corrido estoy de que penséis que somos tan malos. Sabemos que no tomáis nuestras haciendas ni que queréis ni mujeres ni hijos porque sois hijos de Dios”. (Diego de Torres Bollo s. j. II. 452, en Albó 1966: 273)

Pero la situación de los indígenas se empeoraba con el transcurrir del proceso de Conquista, particularmente en las comunidades guaraníes de las zonas orientales paraguayas debido a que hacia fines del 500, los españoles advirtieron que una planta local -la yerba- podía ser utilizada como bebida de amplio consumo. Por este motivo, se produjo una afluencia de nuevos inmigrantes españoles y se recurrió a un mayor grado de encomienda.

La etapa de crisis provocó nuevos conflictos entre los españoles y guaraníes, no sólo por el alto grado de esclavitud de las comunidades sino porque la Corona se vio imposibilitada en

sus aspiraciones de expandir sus conquistas hacia el este del Virreinato del Alto Perú - Asunción-. Esto se debió a que los españoles se encontraban lejos de los centros urbanos y, en consecuencia, no contaban con los suministros apropiados; pero además, porque los guaraníes no encomendados habían puesto mayor cuidado en vigilar su territorio y las vías fluviales.

Tal retraso ocurrió justo en el momento en que cobraba importancia el control de la región, por parte de las autoridades coloniales. Esta medida se produjo porque los portugueses, instalados en el Brasil meridional, amenazaban con expandirse hacia la colonia del Río de la Plata y, así, conquistar el Perú y el Alto Perú. Estos estaban convencidos de que el Paraguay oriental debía formar parte del Brasil meridional y que el Tratado de Tordesillas -1494- dejaba un margen suficiente de incertidumbre en la delimitación de los límites hispano/portugueses, en América.

De todas formas, la intervención militar posibilitó el establecimiento de los españoles en las zonas orientales paraguayas creando la provincia del Paraguay -1541- con sede en Asunción y dependencia en el Virreinato del Perú. Fue elegido como gobernador Hernandarias de Saavedra que, habiendo mantenido buenas relaciones con integrantes de la Compañía de Jesús que se encontraban en Juli, comenzó a pensar en una obra misionera jesuítica en esta naciente provincia.

Sin embargo, Juli era un “pequeño reducto” del despliegue colonial en los territorios del Virreinato del Perú. Ni los Concilios limenses²⁰, que pregonaban un trato más benévolo a los indígenas, ni la legislación española, con la imposición de la nueva organización reduccional, lograron que las comunidades indígenas y, en particular, las guaraníes, se alejaran del estado de esclavitud provocado por el sistema de encomienda y la imposición de la religión cristiana que -en la práctica- se limitaba a la edificación de iglesias y bautismos en masa. Como afirma Carballada (2008), los problemas sociales hacen emerger nuevas expresiones cuya complejidad abarca un conjunto de conflictos que “se mueven en las crisis de deberes y derechos subjetivos de los modelos clásicos de las instituciones y en la incertidumbre de las prácticas que intentan darles respuestas”. (Carballada 2008: 16)

²⁰ Ver “*Los Concilios limenses en la evangelización americana*” (1990). Ed. Universidad de Navarra, S. A.

4.- El reajuste: Alfaro y la Compañía de Jesús.

Frente a los conflictos subsistentes, nuevos modos de intervención fueron necesarios para menguar los abusos y la explotación de las comunidades originarias. En estas instancias, el Tercer Concilio limense -1582/1583-, ya había advertido a la comunidad religiosa del Virreinato del Perú y a la Corona sobre la necesidad de conocer el estado de situación de los indígenas para reducir las discrepancias y sobre la importancia del aprendizaje de las lenguas particulares para acercar a los actores comprometidos y facilitar la apropiación de creencias y conductas.

Si bien las reducciones aglomeraban comunidades interétnicas de una forma más regulada, los indígenas seguían siendo encomendados a particulares españoles provocándoles y manteniéndoles en el estado de esclavitud. El reajuste se produjo entonces “por la aplicación de la maquinaria jurídica formal para resolver cierta clase de crisis o legitimar otras vías de llegar a un acuerdo” (Turner 1987: 75).

Dada la necesidad de hacer frente a los portugueses, el gobernador del Paraguay -Saavedra- junto con el provincial jesuita del Perú -Juan Sebastián- dispusieron el traslado de algunos miembros de la Orden ignaciana al Paraguay, nombrando al padre Romero como superior de la Compañía. En el 1600, el visitador del Perú -Esteban Páez- ordenó que “todos los nuestros que están en las misiones se recogiesen a los dos puestos de Santiago del Estero y Córdoba y allí saliesen a sus misiones a los demás puestos” (Leite s. j. 1937: 14). Paralelamente, y a través de la Audiencia de Charcas -alta corte de justicia-, la Corona envió a Francisco de Alfaro -inspector con plenos poderes para dictar ordenanzas en el orden administrativo-, a la zona del Virreinato del Alto Perú para reorganizar las reducciones y el trabajo de los indígenas, ya que se habían intensificado los conflictos entre éstos y los inmigrantes españoles que se instalaron en las tierras paraguayas para la explotación de la yerba.

Entre 1604 y 1612 se efectuaron las conocidas “Ordenanzas de Alfaro” para las gobernaciones de Santa Cruz de la Sierra, Paraguay, Río de la Plata y Tucumán (Matienzo Castillo 2008). A partir de ellas, quedó establecido un nuevo reglamento jurídico resultado de las inspecciones que realizó Alfaro junto a las autoridades civiles y religiosas, en las que tuvieron participación los jesuitas que se encontraban misionando en el Paraguay.

“Indios buscados entre los bosques, caminos atravesados en medio de dificultades horribles, hambre y sed (...) por terrenos abandonados, trabajo molesto en la instrucción de indios (...) resistencia en pecados obstinados; todos estos pormenores que lleva consigo la vida apostólica, sobre todo en pueblos y países no muy cultivados por los ministros evangélicos fueron experimentados en aquellos primeros años por los padres Ortega y Fields en la parte central y oriental de la actual República del Paraguay”” (cit. Astrain s. j, en Furlong s. j. 1962: 29)

Mientras se redactaban las Ordenanzas, los jesuitas del territorio paraguayo seguían transmitiendo al gobernador Hernandarias de Saavedra y el mismo Alfaro, informes sobre el estado de situación de las comunidades guaraníes como también de su accionar (Armani 1982). Podemos suponer que el sostenimiento de esta práctica de registro junto con los vínculos mantenidos entre los curas y funcionarios desde la creación de la provincia del Paraguay, les permitió a éstos tener conocimiento sobre los modos en que los jesuitas intervenían a los pueblos. Consideramos que las sugerencias de Saavedra y Alfaro hacia el Virrey del Perú y el Arzobispado de Lima, para que se confiaran las reducciones a la Compañía de Jesús, se debieron a que los sacerdotes demostraron -mediante sus informes- tener capacidad organizativa y sobre todo diplomática; es decir, “registro y uso de datos para la utilización de medios no coactivos” (Foucault 2011: 289) hacia estas comunidades.

El Consejo de Indias tenía bajo observación a la Orden ignaciana y, aunque prefería que la labor misionera fuese confiada a otras congregaciones religiosas, aceptó la solicitud del Virrey y del Arzobispo de otorgarle a la Compañía de Jesús, el establecimiento definitivo en los territorios paraguayos (Armani 1982). Ante esta decisión, el Prepósito General de la Orden -Claudio Acquaviva- escribió una misiva al Procurador del Perú, que se hallaba en España, en la que manifestaba la aceptación por parte de la Corona de la creación de la provincia jesuítica del Paraguay:

“Con las últimas cartas que han venido del Perú hemos sabido del estado de cosas del Paraguay acerca de las cuales nos escribe el padre provincial y los padres que andan en aquellas misiones y certifico a V. R. que leyéndolas no pude dejar de enternecerme viendo por una parte un gran número de almas que han recibido el santo bautismo y por otra tan grande falta de ministros en el conocimiento y temor santo de Dios. Lo cual y al ver que si los de la Compañía los dejan, quedan aquellos padres totalmente desamparados. Nos ha dado

ocasión para considerarlo más atentamente y así, después de haberlo encomendado a Nuestro Sr. y ofrecido a esta intención muchas misas, hemos determinado que del Tucumán y del Paraguay se haga una provincia diferente e independiente de la del Perú. Para entablar esta obra de tanto servicio divino hemos puesto los ojos en V. R por estar satisfechos de su mucha religión y celo. Y así queríamos que se encargase de ella con tanto ánimo como la gravedad del negocio lo pide. Y porque de esta elección que hemos hecho de la persona de V. R para el gobierno de esta nueva provincia y del asiento de todo lo que acerca de estos se hubiere de hacer se avisa al Provincial del Perú mas largamente no diremos más en esta”.

(cit. Astrain s. j., en Furlong s. j. 1962: 31)

En 1607 se constituyó la nueva provincia jesuítica del Paraguay -independiente del Perú, en lo administrativo- con una extensión territorial que limitaba con la actual Argentina, Uruguay, Chile, y parte de Bolivia y Brasil. Se designó como primer responsable a Diego de Torres Bollo s. j., quien vislumbró la importancia de iniciar la intervención a las tribus guaraníes, no sólo por razones evangélicas sino a fin de anticiparse a los portugueses: “estos indios sirven de frontera y antemural en estos dominios por aquella parte que se dividen, así con los infieles, como con los portugueses de San Pablo o mamelucos” (Teschauer s. j. 1922: 370, en Pavone 2007: 98).

Desde Roma, el Prepósito General de la Orden transmitió las primeras directivas al padre Torres Bollo, subrayando la preeminencia de la función misionera -reordenamiento social- con respecto a la parroquial -instrucción de la catequesis-, instruyéndolo a que las reducciones se constituyeran en base al restablecimiento de la legalidad -donde se hubiese violado- y como medios para hacer a los indios sedentarios, propiciar su alfabetización y apropiación de las creencias y valores cristianos -Tercer Concilio limense 1582/1583- (Pavone 2007).

A través de estas disposiciones, los jesuitas intervinieron en el reajuste de aquello que la crisis había vuelto a fragmentar (Turner 1982). Pero los objetivos de los sacerdotes no se limitaban a la aplicación de las decisiones jurídicas. Si bien, las Ordenanzas de Alfaro fueron el producto de “una descripción de la situación social” (Carballeda 2008: 38) de las gobernaciones del Paraguay, Santa Cruz de la Sierra y Tucumán y Río de la Plata, para dar cuenta de la crisis y los problemas sociales (Turner 1982); las nuevas normas tan sólo modificaron el sistema de servidumbre de los indígenas por parte de los encomenderos (Matienzo Castillo 2008). Es así que las reglas impuestas consistieron en que sólo los

encomendados varones de 18 a 50 años debían pagar a su encomendero un tributo anual; que el trabajo sería pago -reglamentación de la mita (Susnik 1965)-, y que se prohibía el rapto de los indígenas para dirigirlos a las encomiendas. Además, se confirmó el sistema de reducciones manteniendo a las autoridades indígenas en los cabildos y prohibiendo a los españoles su establecimiento en estos espacios.

Es por ello que para complementar estas reglas y darles una sostenibilidad en el tiempo, la ideología jesuítica (Van Dijk 2003) propuso la integración de las comunidades al nuevo orden impuesto reparando en sus estructuras y dinámicas sociales. En función de ello, las labores en la intervención jesuítica procuraron encontrar puntos de encuentro entre las configuraciones culturales de ambos grupos (Carballeda 2008; Massoni-Pérez 2009) para poder articular los dispositivos de poder del gobierno civil y religioso con los sistemas sociales guaraníes, y así constituir el espacio jesuítico-guaraní.

Advirtiendo el estado de situación de los pueblos y contando con las informaciones producidas mediante el registro de los elementos constitutivos de su organización sociocultural (Acosta s. j. 1577; Carballeda 2008); los jesuitas comenzaron la etapa de reintegración realizando acciones que garantizaran la permanencia y la participación activa de los guaraníes en la configuración de las reducciones y en la sostenibilidad del sistema sociopolítico propuesto por la Corona española.

5.- La Reintegración: inicio de las reducciones jesuítico-guaraníes.

Tanto la etapa de ruptura como de crisis (Turner 1982) evidencian que las concepciones y prácticas del proceso de intervención militar y religiosa se efectuaron, en función de los intereses económicos de la Corona. Pero dados los conflictos existentes, el reajuste (Turner 1982) planteó un escenario de intervención que consideró la necesidad de conocer el estado de situación de las comunidades indígenas -Tercer Concilio limense, Ordenanzas de Alfaro- para subsanar determinados aspectos de la realidad existente que pudieran entorpecer los objetivos planteados. Sin embargo, en ninguna de estas fases, los actores involucrados vislumbraron la importancia de incorporar conocimiento sobre los sistemas socioculturales de los pueblos para, desde ahí, repensar las prácticas de intervención (Carballeda 2008). A partir de la participación jesuítica, estas dimensiones fueron tenidas en cuenta para lograr los propósitos de la Conquista y también la reintegración social de los grupos (Turner 1982).

Es así que el padre Torres Bollo planteó que para la creación de las nuevas reducciones se debían tener en cuenta dos aspectos: que sólo dos jesuitas fueran los que se dedicaran a recorrer las comunidades guaraníes para, en función de la observación, registro y análisis de sus principios sistémicos locales (Acosta s. j. 1577; Carballeda 2008), efectuar las acciones convenientes para reducirlos; y que se eliminara el servicio personal. Este punto era de suma importancia porque debían asegurarles a los guaraníes que “no serían molestados por los soldados españoles” (Furlong s. j. 1962: 91). Para darle validez a estas pautas, Torres Bollo s. j. envió una misiva al Rey. Como respuesta a la demanda, el Consejo de Indias se expresó en un documento, fechado el 21 de octubre de 1611, diciendo que:

“se confirme lo hecho en lo que hasta ahora se le ha dado y se consulta, y pues lo pide y se contesta con que a dos religiosos se de lo que a un clérigo doctrinero se haga así, y en lo que pide de el cáliz, campana y ornamento, se les de cómo a los de Santo Domingo”. (Mateos s. j. 1944: 21, en Furlong s. j. 1962: 289)

En relación a los españoles será recién en la cédula real del 28 de agosto de 1681 que se estipula que en las reducciones

“Está prohibido que puedan vivir o vivan españoles, negros, mulatos o mestizos porque se ha experimentado que algunos españoles que tratan, trajinan, viven y andan entre los indios son hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida. Y no obstante las prohibiciones se han introducido en ellos los españoles... ha parecido dar la presente por la cual mando a mi Virrey, Presidente y Oidores de mi Audiencia de la Ciudad de los Reyes y a los demás del Perú que hagan que los españoles, mestizos y mulatos salgan de ellos, esto es de los pueblos indígenas”. (Furlong s. j. 1962: 293)

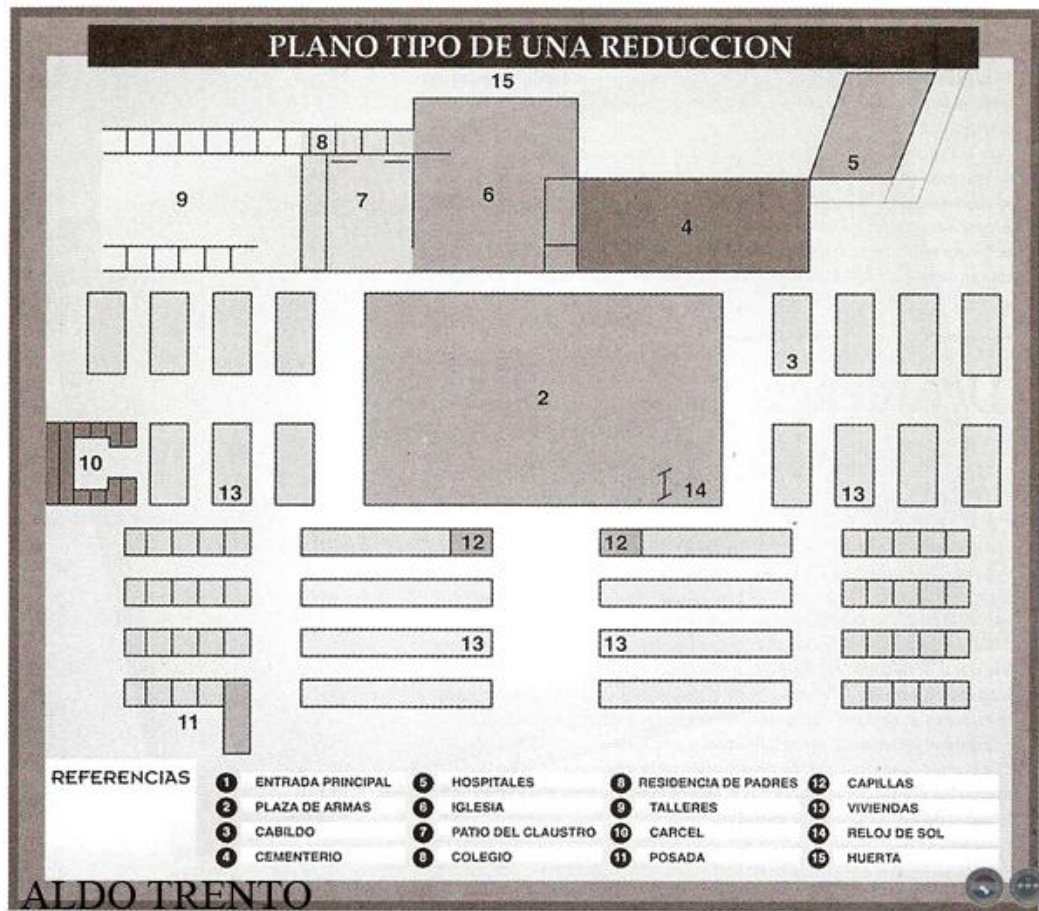
Mientras estas normas eran ejecutadas, los jesuitas iban interviniendo a las comunidades guaraníes para su reintegración social y dar comienzo a la creación del espacio jesuítico-guaraní.

5 a.- El espacio jesuítico-guaraní como modelo de intervención social: transformaciones, adaptaciones y resistencias.

En 1609, el provincial Diego de Torres Bollo impartió directivas a los padres Catalino y Moseta, los que habían sido elegidos para trasladarse a la zona del Guairá. Según Guillermo Furlong s. j., estas instrucciones son de las más antiguas informaciones que se conocen sobre el emplazamiento de los pueblos que se fundaron (Furlong s. j. 1962).

“Llegarán allá y darán vuelta a la tierra y escogerán el puesto que tuviese mayor y mejor comarca y de mejores caciques, advirtiéndolo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras y que no sean todas anegadizas, ni de mucho calor sino de buen temple y sin mosquitos ni otras incomodidades en donde puedan mantenerse y sembrar hasta 800 o 1000 indios (...) el pueblo se trace al modo de los del Perú o como más gustasen los indios con sus calles y cuadros dando una cuadra a cada cuatro indios, un solar a cada uno y que cada casa tenga su huertezuela y la Iglesia y casa de Vuestra Reverencia en la plaza y dando a la Iglesia y casa, el sitio necesario para cementerio y la casa pegada a la Iglesia, de manera que por ella se pase a la Iglesia”. (Furlong s. j. 1962: 186)

La estructura física de la reducción estaba constituida por la plaza, como núcleo del poblado, presidido por la iglesia y la escuela. Alrededor de la misma se encontraban la casa de las viudas, el hospital, el cementerio, el arsenal, el granero y el alojamiento para los transeúntes. De la plaza salían tres o cuatro avenidas de entre 15 y 20 metros de ancho, frecuentemente pavimentadas, que se abrían al poblado, trazado en forma regular con calles entrecruzadas en forma de cuadrícula y agrupadas en manzanas de seis u ocho casas rodeadas por una galería corredora.



Trento, Aldo (2001) *“Reducciones jesuíticas. El cristianismo feliz”*. Versión digital, en portalguarani.com

Para los jesuitas, la construcción de las reducciones no sólo implicaba el trazado de una planta urbana que ordenara a los diferentes grupos, sino que debía permitir el desarrollo de las rutinas diarias marcadas por los ritmos de trabajo y las prácticas religiosas. Como plantean González y Mambretti (2005), la organización del plan urbano operaba en dos niveles:

1.- Con este tipo de distribución espacial se lograba la articulación de las diferentes parcialidades -nivel horizontal-, en base a un ordenamiento por unidades -barrios-, jerárquicamente dispuestos. En relación a esto, el jesuita Cardiel comenta que

“para mayor concierto, esta dividido el pueblo en varias parcialidades con sus nombres: la de Santa María, San José, San Ignacio, etc. hasta 8 o 10, según el pueblo mayor o menor: y cada uno tiene 4 o 6 cacicazgos de que es jefe o mayoral algún cabildante. Los caciques son nobles declarados por el Rey, y tienen Don. Cada uno tiene 30, 40 o más vasallos que suelen

ir con él a las faenas públicas, prestándole obediencia y respeto, y le ayudan a hacer su casa, sementeras, etc.; pero no tiene el vasallaje de tributo y servicio que se suele tener en la Europa, al señor de vasallos". (Cardiel s. j. -1747/1767- 1994: 85)

2.- La disposición del espacio civil y religioso tenía al templo como único nudo -que contrastaba en tamaño, ubicación y adorno-, que “operaba como principio hegemónico de la arquitectura reduccional” (González-Mambretti 2005: 214).

En función del proceso de observación, registro (Carballeda 2008) y diagnóstico situacional (Acosta s. j. 1577) de las comunidades guaraníes -que se venía realizando desde 1593-, y junto al reconocimiento de los problemas sociales provocados por las etapas de ruptura, crisis y reajuste (Turner 1982), los jesuitas implementaron acciones para el emplazamiento y funcionamiento de los espacios de reducción.

La incorporación de los caciques al sistema civil estaba estipulada en las Leyes de Indias y reafirmada en las Ordenanzas de Alvaro. Si bien esto no se hacía efectivo en la práctica, los curas cumplieron esta disposición por entender que los caciques, al ser los líderes de los pueblos, podían asegurar la predisposición de los guaraníes a reducirse, y permitir a los jesuitas el conocimiento sobre los lugares óptimos para la producción de cultivo. Este hecho era de vital importancia, ya que tenían como objetivo el autoabastecimiento de víveres para no depender del trabajo en las encomiendas. Pero también los caciques operaban como *policías* (Foucault 2011), en tanto que las poblaciones se contabilizaban mediante el gentío que los mismos comprometían. De esta forma, se controlaba la incorporación y desagregación de guaraníes en las distintas reducciones, además de hacer posible un control de estos líderes hacia sus grupos y una vigilancia de los jesuitas a éstos, no solamente en función de la permanencia en los espacios sino en el cumplimiento de sus roles.

Dada la valorización de esta figura, los jesuitas establecieron dos tipos de autoridades: el cacique y el cabildante guaraní, donde el primero mantenía el funcionamiento de las unidades barriales, mientras que el segundo se constituía como la autoridad del gobierno civil de la reducción: el cabildo.

Esta institución tenía como máxima autoridad al Rey, siendo el corregidor su representante en las reducciones. Además, se incorporaron otros cargos civiles que no existían entre los

guaraníes. Para designarlos, los jesuitas crearon algunos vocablos de acuerdo a su lengua (Furlong s. j. 1962: 367):

- corregidor -poroquaitara- el que manda lo que debe hacerse;
- regidores -cabildoiguara- los que pertenecen al Cabildo o consejo;
- alguacil mayor -ibirararuzu- el primero de los que llevan la vara;
- alférez -aobebé rerequara- el que cuida del estandarte;
- escribano -quatiaapobara- el que escribe (Furlong s. j. 1962: 257).

Estos roles eran electivos, con excepción del corregidor/cabildante que debía ser nombrado por el gobernador español bajo una terna propuesta por los jesuitas, dado que los curas

“habían sido calificados oficialmente como protectores de los guaraníes, título atribuido al superior provincial jesuita del Paraguay el 18 de julio de 1636 por la Real Audiencia de Charcas y confirmado en la Cédula Grande de 1743, después de un período en que fue renovada”. (Armani 1982: 106)

Además de ser los “jefes espirituales” de las comunidades, estas normas les asignaban a los jesuitas una actuación destacada en la conducción de las asuntos civiles. Por ello, la elección de los candidatos estaba sujeta a la observación de los comportamientos y actitudes de los guaraníes que, habiendo sido internalizados en términos cristianos, garantizaban la obediencia hacia los curas y, en consecuencia, el “buen desempeño” de estas funciones civiles. El padre Peramás (-1790- 1946), nos informa sobre la elección de los cargos.

“Hacia fines de diciembre los que en aquel año habían desempeñado cargos públicos, deliberaban entre si sobre quienes habían de ser designados para cumplir las funciones administrativas en el siguiente año. Los que parecían más dignos eran anotados en un álbum. En dicha elección no había, como suele suceder, ni competencias ni alborotos, ni ambiciones. La lista de los inscriptos era presentada al Párroco, el cual, si entre ellos encontraba a alguien de quien le constase que era indigno, ordenaba que fuese sustituido por otro, de acuerdo a las Leyes de Indias que encomendaban a los párrocos intervenir en las elecciones de los indios para que se realizaran con orden”. (Peramás s. j. -1790- 1946: 224)

La administración civil, instituida en el marco de una doble autoridad -cacique, cabildante/corregidor- aseguraba el mantenimiento de las normas emanadas por la Corona española y la sujeción de los guaraníes a cada cacicazgo para la realización de los trabajos particulares -núcleo familiar- y colectivo, en las estancias y yerbales. Es así, que quienes se incorporaban a las reducciones “eran repartidos entre las familias cristianas para aprender, al mismo tiempo, cómo se trabajaba en el campo y se ganaba lo necesario por medio de la agricultura” (González-Manfredi 2005: 213).

De esta manera, el poder de policía (Foucault 2011) también operaba en estas prácticas, ya que era ejercido por los caciques -en tanto que controlaban las labores de siembra y cosecha-, los que a su vez, debían informar a los curas sobre el desenvolvimiento de las mismas. Por su parte, los jesuitas también vigilaban la conservación racional de las cosechas para que los guaraníes pudieran tener la cantidad suficiente de alimentos por algunos días -el resto se depositaba en los almacenes públicos donde se iban retirando las provisiones, en caso de que les faltasen-. “Por esto, se le obliga a traerlos a los graneros comunes, cada saco con su nombre y se le deja uno solo en su casa y se le va dando conforme se le va acabando” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 51).

Debido a las condiciones climáticas, que variaban de un lugar a otro, los jesuitas promovieron un intenso intercambio comercial entre las distintas reducciones, a través del trueque.

“Hay mucha comunicación de unos con otros en compras y ventas. No corre dinero en esto. Y lo es de maravillar, en toda la gobernación del Paraguay, ciudad de Corrientes, ni en alguna otra ciudad. Todo se hace por trueque”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 72)

Pero el dispositivo policial también actuaba sobre las actividades de las tierras colectivas en las estancias y yerbales. En ellas no sólo se controlaba la producción sino que también se vigilaba la labor de cada guaraní, en función del establecimiento de roles y jerarquías de poder.

“Los padres les hacen labrar y escardillar la tierra juntos, todos los de un cacique o de una parcialidad juntos: hay tantas sementeras y mañana otras tantas, con un espía como censor o controlador, que les haga hacer su deber, además de los caciques y mayoresales que les cuente, y de razón de todo al cura”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 49)

Las tierras eran trabajadas por los habitantes varones de 18 a 50 años de edad, tal como lo estipulaban las Ordenanzas de Alfaro. Sus productos servían para pagar el tributo al Rey, cubrir a los habitantes que se encontraban en dificultades -con sus tierras particulares-, y para el sostenimiento de los enfermos, viudas y huérfanos (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994). Pero además, el excedente de este trabajo se exportaba al Río de la Plata permitiendo, con las rentas de las ventas, comprar materiales instrumentales que no podían ser producidos en el lugar (Armani 1982: 120).

La cría de animales también fue una actividad que produjo beneficios a toda la comunidad. A través de la misma, se puede observar la capacidad organizativa del espacio jesuítico-guaraní, dado que había reducciones que no disponían de pastura suficiente para cubrir sus propias necesidades. En ese caso “suplían en parte esta deficiencia dos campos con pasturas que eran comunes a las treinta reducciones: la vaquería del Mar y la vaquería de los Pinares” (Armani 1982: 121). Pero este trabajo debía ser controlado por los padres porque

“los indígenas criaban solamente gallinas cerca de sus casas. Con frecuencia tratábamos de hacerlos criar animales mas grandes, pero sin éxito. Si se les daba un caballo, lo dejaban morir de hambre, porque no lo alimentaban ni lo mandaban a pastar. Era más fácil que mantuvieran un asno, pero para no tener que ir a buscarlo cada vez que lo mandábamos a pastar, lo ataban con una cuerda hasta dos o tres días, sin darle de comer. Si les dábamos un par de vacas con su ternero para que pudieran tener leche, no la ordeñaban por pura pereza y, a veces, se comían al ternero. La misma suerte corrieron los bueyes. (...) Es por esto que los animales pasaron a ser cuidados en común y, para, mantenerlos, las autoridades dispusieron pasturas de bovinos, caballos y asnos que eran visitados dos veces al año por el párroco”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 91)

Si bien la actividad ganadera y el trabajo de cultivos fueron las actividades principales para el autoabastecimiento y el sostenimiento de la economía en el espacio misional, el artesanado fue una práctica que contribuyó a la participación activa de los guaraníes en las rutinas cotidianas. Dada la necesidad de elaborar artículos destinados al uso interno y de proporcionarles ocupaciones para eliminar lo que consideraban “pereza” (Ruiz de Montoya s. j. -1640-1989: 256), los jesuitas crearon talleres en todas las reducciones donde los guaraníes

recibieron la enseñanza en las labores de artes y oficios. Entendiendo y asumiendo la importancia de los caciques frente a los grupos, las prácticas realizadas en estos espacios contaban con la colaboración de los mismos, designados con el título de fiscales o alcaldes; “así los había al frente de los carpinteros, de los tejedores, de los herreros, etc.” (Furlong s. j. 1962: 374), los que debían informar sobre la producción de las labores como también de aquellos delitos que se producían.

Pero en virtud de que estas prácticas requerían de una mayor predisposición en el aprendizaje de las técnicas y en su producción, los jesuitas decidieron catalogar a estos trabajadores como “los nobles del pueblo” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 101). Esta jerarquización, además de diferenciarlos junto a los caciques y cabildantes del resto de la población, comprendía la obligación de hacer concurrir a la escuela a sus hijos. “Vienen a la escuela los hijos de los caciques, de los cabildantes, de los músicos, de los sacristanes, de los mayordomos, de los oficiales mecánicos; todos los cuales componen la nobleza del pueblo (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 101). Así, los curas se aseguraban la transmisión de las doctrinas y la incorporación de prácticas y comportamientos cristianos a un sector considerable de la población.

Tanto el trabajo en los talleres como las labores agrícolas/ganaderas y la enseñanza escolar evidencian que el control de policía (Foucault 2011) respondía al “conjunto de medios a través de los cuales se podían incrementar las fuerzas del Estado, a la vez que se mantenía su buen orden” (Foucault 2011: 297). Al ser los jesuitas los que conducían estas prácticas, las mismas incluían tácitamente a la tecnología del poder pastoral. Las apelaciones hacia los indígenas como “niños”, en general (Acosta s. j. 1577), y de los guaraníes, en particular (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989; Sepp s. j. -1709- 1973; Cardiel s. j. -1747/1767- 1994), exponían el vínculo pastor/rebaño. Todo niño/rebaño necesita un padre/pastor, y toda niñez exige una presencia paterna constante que controle, oriente y corrija a esa niñez. De esta forma, el pastor/padre jesuita -ante la supuesta incapacidad manifiesta de sus rebaños/hijos/guaraníes- se veía en la obligación de la tutela permanente logrando una presencia totalizadora hacia las actividades organizadas en la sociedad.

El poder de policía actuó en la conformación interna del espacio misional y fue acompañado por el dispositivo militar, en función de proteger las reducciones frente a las invasiones externas, particularmente de los bandeirantes portugueses (Avellaneda 2005). Cada poblado disponía de una milicia armada que dependía de un cacique -que podía ser el corregidor del cabildo (Armani 1982)- en cuyo contexto, como hemos manifestado, estaban condicionados a las decisiones de los jesuitas.

Durante el establecimiento de las reducciones, las milicias guaraníes no solo operaron de forma defensiva sino que colaboraron con los jesuitas en las “entradas” a nuevas comunidades (Avellaneda 2005). Con el paso del tiempo y luego del éxito obtenido en la conocida batalla de Mbororé -1641-, en la que estos grupos defendieron los territorios que pretendían ser invadidos por los bandeirantes portugueses, las milicias fueron puestas al servicio de las autoridades españolas “para el cumplimiento de misiones internas de orden público y para la participación en operaciones bélicas de la Corona” (Avellaneda 2005: 27, 28).

“La movilización tenía lugar de la siguiente manera: el gobernador español competente según el territorio -Asunción o Buenos Aires- enviaba una orden escrita al superior de las reducciones residente en Candelaria. Éste, que estaba constantemente al corriente de la capacidad de cada reducción para contribuir al esfuerzo bélico -a través de los informes de los párrocos o en ocasión de las visitas periódicas-, efectuaba el reparto del contingente entre las reducciones. Daba cuenta de ello al párroco, el cual informaba al corregidor y a los otros funcionarios de la comunidad que procedían a movilizar el número requerido de soldados. A estos últimos, las autoridades españolas les retribuían con una especie de sobresueldo para su mantenimiento durante la campaña fuera del territorio de la reducción”.

(Armani 1982: 113)

Podemos observar que el dispositivo militar (Foucault 2011) se instituyó mediante la incorporación de jerarquías y roles de poder -al interior de los poblados-, y por medio de un circuito de información permanente entre los párrocos de cada reducción, los provinciales de la Orden y los funcionarios civiles de las gobernaciones.

“Para que todo funcione hay órdenes repetidas de los generales para que no envíen a aquellos pueblos ni a otras misiones a cualquiera sino a sujetos muy probados en virtud. Esta debía bastar para que todo fuese muy regular y para ayudar a que así sea, hay la frecuente

visita de los superiores y la continua práctica de avisos entre los poblados". (Cardiel s. j. - 1747/1770- 1994: 88)

Este sistema "de avisos", les permitía estar al tanto de las amenazas para actuar en caso de necesidad. La coordinación militar estaba a cargo de los sacerdotes de las distintas reducciones y por medio del superior de la Orden, quien se dirigía a la autoridad española para solicitar el permiso de ponerlas en acción.

Las milicias guaraníes simbolizaban la identificación de estos grupos con el nuevo sistema político. Junto a las acciones ofensivas y defensivas, la exhibición de sus destrezas e insignias militares durante las ceremonias cívico-religiosas legitimaba y reafirmaba esta condición de actores sociales frente a la población.

"Los oficiales organizaban sus tropas en los días festivos y les hacían efectuar evoluciones tácticas y torneos, tanto de caballería como de infantería, con empleo de armas blancas y armas de fuego, que se les proveían. Los miembros del consejo comunal, los oficiales y sargentos se servían para sus órdenes de su bastón de mando, que portaban consigo durante el resto de la jornada". (Alvear -1795: 79, en Armani 1982: 113)

Durante los días festivos, los jesuitas hacían participar a esos grupos para "mantener y fortalecer el carácter guerrero de los líderes guaraníes" (Avellaneda 2005: 19). A través de sus actuaciones, las milicias guaraníes interpretaban actos de defensa denotando un sentido de pertenencia espacial. Al mismo tiempo, facilitaban la incorporación de la noción de alteridad, la cual fue trasladada de los grupos inter-étnicos a los bandeirantes portugueses, definidos como infieles o enemigos de la Corona -este punto será estudiado en el capítulo V, apartados 2 y 4-.

Los conceptos fiel-infiel/enemigos enmarcaban la identidad religiosa que fue constituyéndose a partir de la internalización de creencias, dogmas, roles y jerarquías de poder, nuevas pautas laborales, educación formal, etc. Entiendo que estas apropiaciones requerirían de tiempo, y a sabiendas de que el mayor cambio se efectuaría en el terreno de la organización familiar, en términos cristianos, los jesuitas dirigieron sus acciones hacia los niños y jóvenes mediante la educación de las doctrinas. De esta forma, el poder de policía (Foucault 2011) actuaba en ellos para "efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones

sobre el cuerpo y su alma (...) obteniendo así una transformación de sí mismos” (Foucault 1990: 46). Según Peramás s. j., la doctrina se enseñaba y explicaba a los infantes en los colegios durante la semana, mientras que los domingos, se les hablaba de los deberes morales haciendo “panegíricos de los héroes cristianos” (Peramás s. j. -1790- 1946: 259).

En este marco, los sacerdotes se propusieron constituir el mayor número de familias cristianas, concertando la edad de los cónyuges: 17 años los varones y 15 las mujeres. Usualmente, la celebración matrimonial se realizaba en forma colectiva “con la máxima solemnidad, para subrayar frente a toda la población la superior dignidad del matrimonio cristiano con respecto a las formas de unión precedentes” (Armani 1982: 139). Podemos observar cómo las relaciones de parentesco guaraníes fueron desplazadas por la imposición de este sacramento, lo que posibilitó un mayor control de los índices de natalidad y una pérdida de poder de los caciques, dado que éstos ya no tenían la función de realizar alianzas políticas (Chamorro 2004).

Pero la educación no sólo respondía a las exigencias de transmitir las doctrinas a los niños o jóvenes, también funcionaba para captar la atención de sus padres. Mediante el teatro formal -realizado en los colegios-, los jesuitas pudieron desplegar estrategias de participación y sensibilización (Massoni-Pérez 2009) para, a través de las representaciones de los niños, reforzar en los progenitores las nociones y percepciones impuestas por la nueva realidad -extenderemos el estudio en el capítulo IV. 3. Las performances como instrumento de intervención social: imagería, sonidos /música/danza, teatro y celebraciones-.

“A la mañana sonaban los tambores o las campanas oficiando de despertador. Poco después, algunos funcionarios guaraníes, los alcaldes, elegidos entre los más confiables y de buenas costumbres, recorrían las viviendas y reunían a los niños. Los conducían en primer lugar a la iglesia, donde se iniciaba la lección de catecismo con la recitación coral y también cantada. Seguía luego la celebración de la misa. Después se decían oraciones colectivas. Parte de la población adulta asistía al servicio religioso, un poco por devoción, otro poco por disfrutar del espectáculo de sus hijos recitando y cantando. Seguía el desayuno de los niños: los varones en la escuela y las niñas fuera de la iglesia, cerca del cementerio. Inmediatamente después, comenzaba la instrucción propiamente dicha, con fines esencialmente prácticos, especialmente en los primeros tiempos cuando se introdujeron, en las costumbres guaraníes

artes y oficios nuevos. Pero no era descuidada la lectura y escritura en lengua guaraní”.

(Cartas Annuas 1637, en Furlong s. j. 1962: 468)

Los jesuitas también apelaron a las prácticas de lectura en la plaza, aprovechando las celebraciones como ocasión para usar pedagógicamente “la palabra escrita en las escrituras” (Peramás s. j. -1790- 1946: 86). Sostiene el padre Peramás que,

“en ocasiones se clavaban en el centro de la plaza las insignias y estandartes de la Virgen. Allí se llevaban escudos con las letras del nombre de María que se iban combinando hasta quedar en orden de modo que el público pudiese leer el dulce nombre de María”. (Peramás s. j. -1790- 1946: 86).

La sucesión de ritos o actos de institución (Bourdieu 1993) estaban destinados a transformar el ámbito de la selva en un espacio de civilidad cristiana.

“Rito era la distribución religiosa del día: misa a la mañana, oración vespertina. Rito era el rezo prolongado en la iglesia, la ida al trabajo, las ceremonias que consistían en vistosas paradas militares y representaciones alegóricas dentro de la tradición de los autos sacramentales y el teatro jesuítico, espectáculo y danza a la vez”. (Meliá s. j. 1997: 199)

Así, la construcción de esta civilidad se establecía por los trabajos cotidianos, las prácticas rituales, y por la educación y enseñanza del catecismo hacia los más jóvenes.

“A las cuatro en verano y a las cinco en invierno, sonaba la campana para los padres y media hora después iniciaban la oración de la mañana e inmediatamente a no mediar otras necesidades, decían misa desde las 6 en verano y desde las 7 en invierno hasta las 12 recorrían el pueblo atendiendo a los juicios o asistiendo a las deliberaciones de los cabildantes o escuchando las querellas de los caciques o inspeccionando las sementeras o visitando las oficinas o talleres, cura y compañero atendían a estas y otras necesidades del pueblo pero uno de ellos ordinariamente solía quedar en la Iglesia, así para atender a los casos imprevistos de enfermedades o muerte o bien de riñas y querellas como para la enseñanza del catecismo. Todos los días, separadamente a niños y niñas, a lo menos por espacio de una hora, se les enseñaba la doctrina, y dos veces a la semana a los adultos y tres veces a los que eran ya personas mayores. Se consideraba que la oración matutina para el

aprovechamiento de los misioneros y la enseñanza del catecismo para los indios, eran los dos ejes sobre los que habían de girar las reducciones.

Entre las 12 y 13, los padres hacían por espacio de un cuarto de hora el examen de conciencia y tenían un acto religioso llamado Letanías de los santos y después almorzaban. Un indio solía servirles y otro leía un libro durante el almuerzo. A este seguía un pequeño descanso o siesta y a las dos en invierno o a las tres en verano volvían a sus tareas análogas a las matutinas hasta las 19 o 20 horas en que cenaban y se retiraban a descansar. Las reducciones eran visitadas varias veces al año por los superiores de las doctrinas y una vez al año por el provincial". (Furlong s. j. 1962: 266)

La ritualización del tiempo y del espacio misional permitieron el desarrollo de las ceremonias -religiosas y civiles-; las cuales, en los primeros tiempos, actuaron como canales estratégicos (Massoni-Pérez 2009) para la transformación de las nociones de identidad, alteridad y roles y jerarquías de poder, instituyéndose con el transcurrir de los años “en prácticas de exhibición del orden sociopolítico” (Wilde 2009 -a-: 78).

A partir del conocimiento de las fiestas guaraníes, los jesuitas eliminaron, adaptaron y resignificaron determinados aspectos de sus hábitos rituales para las celebraciones cristianas - esto se analizará en el capítulo V, en los apartados 2 y 4-. Pero quisiéramos mencionar aquí que para el logro efectivo de estas prácticas, se radicalizó la distinción entre el liderazgo político y religioso guaraní -caciques, karai/chamanes-, colocando a éstos últimos en posición de inferioridad frente a los sacerdotes, que pasaron a ser administradores exclusivos de lo sagrado.

Debido a ello y teniendo como marco las escenificaciones públicas, los conflictos por el prestigio y el poder religioso se desarrollaron mediante disputas simbólicas representadas bajo puestas en escenas. Ruiz de Montoya s. j. lo ejemplifica diciendo: el chamán Ñesu,

“se vistió con los elementos litúrgicos del sacerdote y se presentó al pueblo. E hizo llevar a su presencia a los niños en los cuales intentó borrar con ceremonias bárbaras el carácter indeleble que ellos por el bautismo habían gravado en sus almas. Les raspó las pequeñas lenguas con que habían saboreado la sal del espíritu de sapiencia. Lo mismo les hizo en el pecho y las castillas para borrar los santos óleos que los tenían prevenidos para la lucha espiritual". (Ruiz de Montoya s. j. 1640: 201, 202, en Chamorro 2004: 89)

De manera opuesta, el padre Antonio Sepp logró que el cacique/chamán Moreyra formara parte de una reducción encadenándolo frente a sus seguidores.

“Al poco tiempo decidí liberarlo de las cadenas otorgándole privilegios: le hice dar vestimenta nueva, le otorgué un bastón para señalar su dignidad y poderío y le hice colocar un turbante cubriéndole la cabeza. Después se lo instaló en una casa donde se lo abasteció diariamente de todo lo necesario, carne, tabaco, yerba mate, agujas y alfileres y le regalé un cuchillo. Paralelamente iba siendo instruido en las doctrinas cristianas. Cuando estuvo preparado, fue bautizado. Dado el prestigio del líder, la ceremonia del bautismo se hizo con gran pompa”. (Sepp s. j. -1709-1973:117, en Wilde 2009 -a-: 97)

No sólo los conflictos por el liderazgo hicieron dificultosa la intervención social de las comunidades guaraníes; las relaciones con los encomenderos españoles -como ya lo hemos mencionado- y sus establecimientos cerca de los poblado guaraníes no reducidos, determinaron que los jesuitas decidieran no realizar determinadas entradas a los pueblos guaraníes.

“Es de lamentar el que los jesuitas fracasaran con los GUAYCURUS ya que la pacificación de estos indígenas no solo habría llevado la paz y sosiego a la Asunción, para cuyos habitantes el nombre de éstos olía a desolación y sangre, sino porque habrían así los jesuitas penetrado en el Gran Chaco, al que, por el lado argentino, no llegaron a entrar sino un siglo después. Muy probable es que hubiese de parte de los jesuitas del Paraguay una razón poderosa para no insistir más en la conversión de estos indígenas y era el tener tan cerca, río por medio, a una población española. Los indígenas verían los malos ejemplos de ésta y hasta oírían expresiones contra sus misiones sobre todo si estos permitían el libre tránsito y el libre comercio de los guaycurúes cristianos con los pobladores de Asunción y eso conspiraba contra la organización seria y formal que deseaban dar a sus empresas”.

(Furlong s. j. 1962: 110)

La intervención social (Carballeda 2008) jesuítica permitió la producción de conocimiento de la organización sociocultural guaraní para entamar los dispositivos de poder de la razón de Estado y la pastoral cristiana, en función de establecer un gobierno civil y religioso. Esto pudo efectuarse a partir de considerar la comunicación como elemento fundante de las

interacciones sociales y como un canal estratégico que posibilitó rastrear elementos de la cultura guaraní para, desde allí, construir “formas del hacer enmarcadas dentro de determinadas singularidades y pautas” (Carballeda 2006: 10).

Desde esta perspectiva, las comunidades guaraníes fueron integradas a las reducciones mediante la organización ritualizada de tiempos y espacios, la participación activa de los grupos en tareas de autoabastecimiento de víveres, insumos de uso interno y prácticas estéticas que permitían mantenerlos “activos” (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989). Junto con ello, el establecimiento de roles y jerarquías de poder; y un paulatino proceso de apropiación de creencias, dogmas, hábitos y comportamientos cristianos permitieron la conformación de una alteridad cristiana y, en consecuencia, de una nueva noción de alteridad hacia aquellos que no conformaban el espacio misional.

6.- Conclusión.

El proceso de intervención desde la perspectiva de drama social (Turner 1982) demostró que esta experiencia no se realizó en forma autónoma sino que se circunscribió alrededor de una demanda social mediatizada por una metodología y atravesada por categorías “donde las prácticas y procesos contienen un alto nivel de inestabilidad y conflictividad con actores que ponen en juego su libertad y que buscan incidir en bien de sus propios objetivos” (Uranga 2008: 11).

Si bien es cierto que la intervención social también busca lograr los objetivos que se hayan planteado, ésta compromete la construcción de un espacio/temporal considerando la articulación de determinadas y diversas significaciones sociales para facilitar la interacción entre todos los actores que integran el proceso de intervención (Carballeda 2008).

En este marco, las acciones jesuíticas han demostrado que éstos construyeron una trama relacional modulando las disposiciones jurídico-religiosas con la organización social guaraní. Esto fue posible a través del reconocimiento de las matrices socioculturales o lógicas de funcionamiento (Massoni-Pérez 2009) de las comunidades guaraníes para eliminar, adaptar y re-significar elementos, en virtud de la creación de un sistema geopolítico y cultural marcado por la ideología cristiana. Cabe aclarar que no hemos profundizado en determinados aspectos

que dan cuenta de estas transformaciones, por considerar su apropiado desarrollo en el marco de las manifestaciones rituales.

Siguiendo con las reflexiones, este modelo se fundó con el establecimiento de las reducciones y la imposición de una temporalidad marcada por los ritmos de trabajo y las prácticas rituales. En ese contexto, el sistema de gobierno articuló los dispositivos de la razón de Estado - organización laboral particular y colectiva, racionalidad en el consumo de alimentos, prevención de enfermedades, cuidado de niños y ancianos, defensa militar, circulación de información- con el Pastorado cristiano -relación pastor/rebaño, enseñanza de la doctrina, artes, oficios-.

Paralelamente, el orden sociocultural se instituyó bajo la voluntad divina enmarcada en un cuerpo político cuya cabeza era la del Rey. Estas figuras de poder eran representadas en los espacios de reducción por jerarquías y roles cívicos y cristianos, y por una sucesión de actos simbólicos que actuaron para reproducir y legitimar esta nueva configuración social haciendo “deseable lo que era obligatorio” (Wilde 2005: 431). Volveremos sobre estas cuestiones en el capítulo IV.

Capítulo IV

Del drama estético de la Contrarreforma a la performance como comunicación estratégica.

El capítulo estudiará el arte religioso de la Contrarreforma (Mâle 2002) para observar cómo fue utilizado por los jesuitas durante los distintos momentos del proceso de intervención social (Turner 1987; Carballeda 2008).

Se iniciará el análisis a partir del desarrollo del Concilio de Trento -1545/1563-, el cual incorporó al arte como dispositivo de poder para la evangelización. Con el objetivo de profundizar el examen de estas prácticas, observaremos cómo la estética cristiana (Heidegger 2006) hizo uso de determinados elementos simbólicos, organizándolos bajo la estructura de un drama (Turner 1982, 1987) y reglas estilísticas de composición (Hauser 1957) para su exhibición. Con ello intentaremos dar cuenta del marco compositivo, de los temas y de las características de estilo -barroco-, de las producciones elaboradas en Europa luego del pronunciamiento del Cónclave.

El propósito es visualizar cómo los dramas estéticos fueron utilizados para la transmisión del misticismo católico (Attawer 1942) y la legitimación del poder de la Iglesia católica -que se encontraba en disputa con las ideas protestantes-, como también de la Corona española, dado que mantenía alianzas con la Institución pontificia.

Para finalizar, veremos de qué manera los jesuitas se sirvieron de los dramas estéticos para el proceso de intervención y reintegración social. Indagaremos cómo en los primeros encuentros entre guaraníes y jesuitas, éstos últimos hicieron uso de la música y de las imágenes para provocar una sensibilización que les permitiera la reducción de los guaraníes. Luego, expondremos en qué medida y a partir de la constitución de las reducciones, la imaginaria facilitó la transmisión del discurso cristiano cumpliendo con ello las disposiciones del Cónclave tridentino. Expondremos cómo a estos propósitos iniciales -sensibilización, enseñanza de doctrinas-, se le sumó la participación activa de los guaraníes para la realización de estos objetos y prácticas de representación.

Entendiendo a la sensibilización y participación como acciones estratégicas para una mejor circulación, transmisión y apropiación de sentidos (Massoni-Pérez 2009), advertimos que

éstas operaron a través de las expresiones artísticas y de la incorporación del teatro y las celebraciones para la transformación de las nociones de identidad, alteridad y roles y jerarquías de poder. Debido a ello, consideramos a las experiencias que involucran a los dramas estéticos dentro de un proceso de reintegración -drama social (Turner 1987)-, en tanto performance como comunicación estratégica. Pero dado que esta categoría será abordada desde la perspectiva de los efectos en la articulación del drama estético -entretenimiento- y el drama social -eficacia- y cómo estos implican acciones de participación y sensibilización -este aspecto será examinado en el capítulo V. 1. La performance como comunicación estratégica-; debemos aclarar que a los fines de analizar los usos de los dramas estéticos durante el proceso de intervención social, el concepto será interpretado desde la relación de dramas estéticos con el drama social (Turner 1987; Schechner 2000), para observar cómo actuó la sensibilización y en qué medida se generaron distintos tipos de participación (Massoni-Pérez 2009).

De esta forma, veremos cómo mediante estas representaciones estéticas se fueron adaptando, eliminando y re-significando hábitos rituales de la comunidad guaraní; y en qué medida cada una de estas manifestaciones permitió la creación de espacios de participación que llevaron a la internalización de conductas, actitudes, sensibilidades, al establecimiento de roles y jerarquías de poder y a la resistencia por parte de los líderes religiosos guaraníes.

El capítulo se encuentra dividido:

- 1.- El arte religioso de la Contrarreforma: características políticas y compositivas del drama.
- 2.- El drama estético misional: la performance como comunicación estratégica.
- 3.- Las performances como instrumento de intervención social: imaginería, sonidos /música/danza, teatro y celebraciones.
- 4.- Conclusión.

1.- El arte religioso de la Contrarreforma: características políticas y compositivas del drama.

El arte religioso de la Contrarreforma (Mâle 2002) fue producto y manifestación del cisma que atravesó la Iglesia durante el S. XVI, a partir del cual se pusieron en disputa los sistemas de representación simbólica. Analizar las expresiones artísticas de la Contrarreforma en términos de drama estético nos permitirá visualizar cómo la Iglesia Católica -pronunciada en el Concilio de Trento- organizó un campo simbólico de sentido mediante la composición y modos de presentación de un drama (Turner 1987). Esto tenía como fin la exhibición de representaciones estéticas para la transmisión del discurso contra reformista y el fortalecimiento y legitimación del poder de la Iglesia católica que estaba siendo juzgado por la reforma protestante.

Si entendemos a la cultura como un sistema que contiene concepciones heredadas y expresadas en símbolos, en el que “los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes frente a la vida” (Geertz 2003: 88); debemos decir que la religión es un sistema de símbolos que cumplen la función de sintetizar ideas -cosmovisión- y proponer el carácter y la calidad de vida de los individuos -estilo moral y estético- de una sociedad (Geertz 2003).

“En la creencia y en la práctica religiosa, el ethos de un grupo se convierte en algo razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que esta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida”. (Geertz 2003: 89)

Las estructuras culturales (Geertz 2003: 91) de una sociedad se manifiestan mediante relaciones simbólicas que les permiten a los individuos adaptar o moldear sus vidas, según esas mismas estructuras o modelos culturales (Geertz 2003: 92). De esta manera, el símbolo se constituye como una herramienta cultural de implicancia identitaria donde los sujetos reconocen, reeditan y adoptan un modelo de vida o de sociedad. “Representar la realidad cotidiana significa identificarse con su medio social y adherirse a él a través de prácticas sociales que se pueden ver representadas en rituales religiosos” (Geertz 2003: 94).

Para que un símbolo pueda ser “emocionalmente convincente” y “bien dispuesto para acomodarse al estilo de vida” (Geertz 2003: 89), debe tener una identidad de significado que posibilite el reconocimiento de quienes utilizan esos símbolos. “Y tal identidad de significado sólo puede venir asegurada mediante la validez inter-subjetiva de una regla que fije, de modo convencional, el significado de un signo” (Habermas 2005: 28).

La religión cristiana puso en acción su sistema simbólico en función de los dispositivos de salvación, ley y verdad (Foucault 2011) que, como hemos desarrollado en el capítulo II, operaron en la cosmovisión y los comportamientos de los individuos. Con estos instrumentos de poder (Agamben 2011), los símbolos cristianos adquirieron una unidad de significación que colaboró en la conformación de la religiosidad.

“La religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal, que los estados de ánimo y motivaciones parezcan de un realismo único”. (Geertz 2003: 89)

Los símbolos cristianos fueron objetivados en formas culturales (Thompson 1998: 202) -ritos, imágenes, canonizaciones de santos, reliquias, etc.-, para motivar a los individuos a realizar determinadas acciones bajo un juicio moral que se encuentra subordinado al dominio de la ley y la verdad. De este modo, las expresiones simbólicas intentan causar ciertos estados de ánimo -asombro, culpabilidad, fe, miedo, necesidad de confesión-, que serán sentidos y compartidos “como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras esta en el mundo” (Geertz 2003: 119). Por ello, los miembros de la comunidad religiosa experimentarán su fe -tal como se la representan- y obrarán de acuerdo a pautas establecidas conformando una identidad colectiva que se muestra a los otros y a ellos mismos (Geertz 2003).

Las identidades se construyen a partir de la incorporación -por parte de los individuos- de determinados esquemas cognitivos o representaciones sociales (Bourdieu 2007: 86), considerados como diferenciadores -hacia fuera- y definidores de la propia unidad y

especificidad -hacia dentro-. “La identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de sus funciones diferenciadoras y contrastivas, en relación a otros sujetos” (Gimenez 2012: 5).

Según Melucci (2001), las identidades colectivas se conciben como un conjunto de prácticas sociales que involucran -en un mismo campo de relaciones- a cierto número de individuos, “los cuales exhiben características similares en la contigüidad temporal y espacial y donde se confiere un sentido a lo que se está haciendo o se va hacer” (Melucci 2001: 20). Es por esto que la identidad colectiva implica definiciones sobre los esquemas cognitivos (Bourdieu 2007; Habermas 2005), ya que éstos son incorporados a un conjunto de formas culturales para que los individuos puedan “asumir sentidos y prácticas o modelos culturales susceptibles de adhesión colectiva” (Thompson 1998: 202).

A comienzos del S. XVI, la identidad cristiana se vio afectada cuando un grupo de sacerdotes puso en disputa -entre otros asuntos- las formas culturales por las cuales la Iglesia representaba su sistema simbólico. Este hecho provocó la ruptura de la Institución pontificia, lo que llevó a producir cambios en las normas eclesíásticas y en las reglas compositivas -estilo- y modos de presentación -drama (Turner 1987)- de su estética, interpretada como el saber acerca del comportamiento sensible (Heidegger 2006).

Al momento del cisma religioso, la Iglesia romana se encontraba deslegitimada y desinteresada en la predicación del discurso cristiano (Wodak-Meyer 2003) -hacia la comunidad-, producto de una precaria formación del clero y por los esfuerzos de sus máximas autoridades para restaurar las relaciones con las monarquías europeas que, como la Institución pontificia, sólo estaban preocupadas por el dominio de sus riquezas y la consolidación de su poder.

El acontecimiento que expuso este estado de situación fue la venta de indulgencias para financiar la construcción de la Basílica de San Pedro, en Roma. Este acto marcó el inicio de un quiebre en el universo cristiano occidental, ya que evidenciaba las formas de ejercer el poder pastoral -venta de indulgencias- y de representar un sistema de símbolos que organizaba la percepción y el entendimiento del mundo cristiano dentro de los dominios y las jerarquías de la Corte pontificia.

Es así que a comienzos del S. XVI, se produjo una división entre quienes reconocían al Papa como supremo y único jefe de la Iglesia -países liderados por la Iglesia católica- y fracciones que fundaron varias comunidades eclesiales propias, los que proponían la restauración de un cristianismo primitivo y rechazaban las potestades y los grados jerárquicos que imponía la Iglesia de Roma. Estas agrupaciones recibieron el nombre de protestantes y dicha fragmentación es lo que se dio en llamar Reforma protestante y Contrarreforma católica.

La Reforma protestante, iniciada en Alemania -1517-, planteaba que la experiencia cristiana debía manifestarse en virtud de los orígenes del Pastorado y en oposición a la propuesta de Roma, que consideraba las ostentaciones y lujos como medios de representación del poder de Dios. La Reforma proponía que la Iglesia tenía que despojarse de sus bienes y riquezas como formas culturales (Thompson 1998) de representación de la voluntad de Dios, para reconstruir el cristianismo bajo la exclusiva palabra de Jesús. A partir de ello, la salvación, ley y verdad actuarían en función de una predicación pastoral, mientras que el clero se comprometería con su rol de intermediario entre la Iglesia y los fieles.

Con estos principios, los protestantes -entre los que se encontraban Martín Lutero, Ulrich Swingli, Juan Calvino y John Knox- establecieron lo que sería conocido como las “Cinco Solas”, cinco puntos de doctrina que definieron los usos de los dispositivos de poder -salvación, ley y verdad- y de los símbolos. Símbolos que fueron disputados con la Iglesia romana en tanto “dominios por la legitimación de un tipo determinado de condiciones de existencia y de su posición en la estructura social” (Bourdieu 1971: 313).

Las “Cinco Solas” fueron los principios rectores de la Reforma protestante, en los cuales se manifiesta que:

1. “Sola Scriptura” o Solamente la Escritura: plantea que la Biblia es la única autoridad para todos los asuntos de fe y su práctica; por lo cual, todas las enseñanzas y doctrinas de la Iglesia deben adscribirse a ella. Con esto queda establecido que ni el Papa ni los Concilios tendrían la autoridad ni el poder para imponer criterios de verdad cristiana.
2. “Sola Gratia” o Salvación Solamente por Gracia: establece que la salvación es únicamente por la gracia de Dios, rechazando los sacramentos instituidos por Roma, salvo el Bautismo y la Comunión que fueron manifestados por Cristo.

3. “Sola Fide” o la Salvación Solamente por Fe: afirma que la salvación es a través de la sola fe en Jesucristo, dejando establecido que la ley de la Iglesia será dada por él y no por autoridades institucionalizadas.
4. “Solus Christus” o En Cristo Solamente: refiere que la salvación se encuentra solamente en Cristo y que la prédica debe fortalecer su fe.
5. “Soli Deo Gloria” o Sólo a Dios la Gloria: declara que los cristianos deben glorificar y vivir ante la presencia y bajo la autoridad de Dios y solamente para su gloria²¹.

Queda claro que las “Cinco Solas” no cuestionan los dispositivos de poder (Agamben 2011) del Pastorado cristiano. La salvación, la ley y la verdad seguirán siendo los instrumentos para el ejercicio del poder de la pastoral protestante y católica. Sin embargo, podemos observar que existe una tensión por el uso del capital simbólico. La Reforma protestante consideraba que en cuestiones de verdad era la Biblia la única autoridad y no el Papa o las resoluciones de los Concilios, que obligan a incorporar saberes y conductas bajo principios generales y prácticas concretas; que la salvación se consigue sólo a través de la devoción a Dios, y no en virtud de los sacramentos impuestos por Roma; y que la ley es establecida *por* Cristo y no *en nombre de* Cristo como lo ejecutan las disposiciones de la Corte pontificia.

A través del Papa Paulo III, la Iglesia impulsó la Contrarreforma católica, es decir, una serie de acciones para enfrentarse a los protestantes. Entre las decisiones más destacadas, se encuentran la incorporación de nuevas órdenes religiosas y la creación de la Inquisición - instituida a partir de 1542-, la cual tenía como principal función el impedir la libertad en materia de dogma. Cabe destacar que en virtud de la restauración de los vínculos con la Iglesia, las monarquías católicas utilizaron la Inquisición como dispositivo de policía (Foucault 2011) para asegurar la ortodoxia de sus súbditos y eliminar, también, cualquier disidencia que pusiera en riesgo los intereses económicos y políticos en sus territorios.

Pero las disposiciones emanadas por la Contrarreforma fueron tan sólo reacciones frente a la Reforma protestante. La Iglesia romana debía pensar en organizar un modelo cultural (Geertz 2003) que les permitiera a sus fieles incorporar un habitus (Bourdieu 2007) que consolidase y legitimase la identidad católica para diferenciarse de la protestante.

²¹ Ver “Cinco Solas”. Versión digital en: www.iglesia.net

Asumiendo la necesidad de discutir posiciones y maneras de ejercer el poder pastoral, el Papa Paulo III convocó a todos los delegados de la Iglesia -incluidos los protestantes- a un Concilio en Mantua (1526). Ni éste, ni la segunda convocatoria -Vicenza (1538)- tuvieron éxito. Fue recién en 1545, cuando los representantes de la Iglesia decidieron reunirse -con excepción de los protestantes-, en la ciudad de Trento.



Tiziano (-1555- 1997): “Sesión del Concilio de Trento”. Catálogo del Museo del Louvre.

El Concilio de Trento tuvo como principales objetivos la legitimación de la figura del Papa como máxima autoridad de la Iglesia y el impedimento, por parte de cualquier miembro de la comunidad cristiana, de resolver cuestiones relativas a la fe y a la doctrina impuesta. Esta norma fue vital para la Iglesia católica, en tanto manifestaba su posicionamiento frente a las medidas de la Reforma protestante que, en la “Sole Fide” y “Solus Christus”, establecían que la única autoridad era Jesús.

La Contrarreforma católica -pronunciada en Trento- planteó una serie de objetivos generales y decretos dogmáticos, concernientes a consolidar los usos de sus dispositivos de poder mediante:

- la especificación de la relación entre la fe y el trabajo de salvación mediante el establecimiento de un régimen administrativo y disciplinar hacia el clero;
- la decisión de dar una interpretación final a la Biblia, instituyendo un nuevo simbolismo de la fe sobre el Pecado original, el Bautismo, la Confirmación, la Sagrada Eucaristía;
- la definición de un nuevo orden en el calendario anual de celebraciones;
- la incorporación de la educación y el arte religioso para la transmisión de las doctrinas y la ponderación de los cultos y las imágenes de la Virgen -como símbolo del bien- y de los santos, en tanto representaciones de un modo de vida “ejemplar” cristiano.

El Cónclave intensificó los lineamientos del poder pastoral, en función de las definiciones de su sistema simbólico: ratificación del Papa como jefe universal, precisiones de los decretos dogmáticos, interpretación final de la Biblia, veneración de la Virgen y los santos. De esta manera, se intentó obtener “una disposición durable, generalizadora y transportable a la acción y al pensamiento, conforme a los principios de un visión sistemática del mundo y de la existencia” (Bourdieu 1971: 11). Pero además de estas reafirmaciones y cambios, la Contrarreforma sumó a la educación y al arte religioso como nuevos dispositivos de poder que permitieron establecer “un conjunto de prácticas y mecanismos que tuvieron por objeto la obtención de efectos inmediatos o a largo plazo” (Agamben 2011: 254).

En la sesión 25, el Concilio de Trento decretó:

“enseñen diligentemente los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, expresadas en pinturas y en otras imágenes, se instruye y confirma al pueblo en los artículos de la fe, que deben de ser recordados y meditados continuamente y que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto, no solo porque recuerdan a los fieles los beneficios y dones que Jesucristo les ha concedido, sino también porque se ponen a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los santos y los ejemplos

saludables de sus vidas, a fin de que den gracias a Dios por ellos, conformen su vida y costumbres a imitación de las de los santos, y se muevan a amar a Dios y a practicar la piedad". (cit. Concilio de Trento, en Sebastián 1985: 62, 63)

Mediante esta disposición podemos inferir que las disputas entre protestantes y católicos hicieron que las imágenes encontraran su significado y se “adaptaran y actuaran bajo los imperativos” (Balandier 1994: 12) de la Contrarreforma. En virtud de ello, estas representaciones pueden entenderse desde la perspectiva de drama, en tanto “contienen un modo de presentación del argumento con motivos inaugurales, transitorios y finales, en el que se desarrolla un conflicto” (Turner 1982: 74); en este caso, las disputas latentes entre la estética católica y la protestante.

“Trento” impuso un drama estético con el fin de canalizar y exhibir su misticismo católico; es decir, un tipo de “conocimiento experimental sobre la presencia divina, donde el alma tiene un sentimiento de contacto con Dios” (Attwater 1942: 356). Este misticismo pretendía transmitir “la voluntad” de Dios, fortalecer desde la motivación sensorial los vínculos con él y generar determinados estados de ánimo -recogimiento, admiración, culpa, remordimiento, etc.-, y comportamientos consecuentes hacia aquellos fieles que participaban de los cultos o prácticas religiosas católicas.

Para que el arte religioso provocara los efectos deseados, la Iglesia también controló la producción y circulación del drama estético mediante la Inquisición. Esta disposición produjo la vigilancia de las labores de los artistas, limitando y reduciendo la expresión de nuevas estéticas (Heidegger 2006). Debido a ello, éstos debían trabajar en función de los criterios establecidos por el universo católico restringiéndose a la indagación de ciertos estilos artísticos.

“Lo que podía ver en Roma, lo podía ver en otras ciudades de Italia, lo podía ver, también, en las iglesias y los museos de Francia. (...) Así como en los grabados del Gabinete de Estampas de París; lo podía ver, en fin, en Bélgica y en España””. (Mâle 2002: 11)

La mayor parte de las manifestaciones artísticas -desarrolladas en este período- fueron promovidas y justificadas por la religión cristiana, haciendo surgir en toda la Europa católica

“un arte religioso donde los creadores expresaban el pensamiento de la Iglesia” (Mâle 2002: 12). El drama estético de la Contrarreforma desplegó una organización de sentido, a través de:

- las representaciones de la Virgen María, que simbolizaban acciones de bien y donde la expresión de su poder siempre triunfaba sobre los “herejes” (Mâle 2002; Sebastián 1985; Hauser 1957; Weisbach 1949);
- la imagen de los apóstoles como seguidores de Cristo, educadores, curadores de los enfermos y transmisores del mensaje católico cristiano (Mâle 2002; Sebastián 1985);
- las canonizaciones de los santos que simbolizaban el valor de sus obras efectuadas en vida (Mâle 2002; Sebastián 1985; Weisbach 1949);
- la imagen del Purgatorio, en el que las almas suplican el ingreso al cielo frente a los ángeles caracterizados como milicias de Dios (Mâle 2002; Sebastián 1985);
- la penitencia y la confesión, representadas por María Magdalena y David -el hijo pródigo- (Mâle 2002; Sebastián 1985);
- el sacramento de la Eucaristía, que no sólo es expresado artísticamente sino que se hace real a través de la representación de “las cenas” - donde el tiempo presente aspira a lo eterno- (Mâle 2002);
- las imágenes de esqueletos que representan la muerte, “las cuales transmitían la idea de que todo es vano en este mundo, salvo los méritos que uno adquiere practicando obras de misericordia” (Mâle 2002: 91).

El drama estético de las imágenes tuvo como objetivo la circulación de estas ideas para la apropiación del misticismo católico, es decir del reconocimiento de las disposiciones emanadas por Dios desde la sujeción emocional o afectiva (Attwater 1942). Este misticismo debía trasladarse a dispositivos que permitieran -por parte de los fieles- ser considerados como diferenciadores -hacia el protestantismo- y definidores de la propia identidad católica cristiana. El arte religioso de la Contrarreforma consiguió expresarlo a través de la composición de este tipo de drama estético -imágenes- donde un conjunto de simbolizaciones se desplegaron en una escena dramática -acción, conflicto-, que organizó los hechos con nuevas técnicas de composición -estilos-, con el fin de ser exhibidos para provocar “un tiempo liminal de transformación en un espacio/temporal constituido para lo reflexivo” (Schechner 2000).

Los modos de presentación del drama estético de las imágenes fueron compuestos a partir de un estilo -conjunto de caracteres que relacionan a varias obras de arte o artistas- denominado barroco. Este término responde a la clasificación moderna de un tipo de formas y leyes de composición que comprende desde finales del S. XVI hasta principios del S. XVIII. Según Wölfflin (1991), el barroco religioso europeo se caracteriza por:

- la disolución de la forma plástica y lineal para la incorporación de nuevos trazos, lo que permite causar movimiento y generar la impresión de lo ilimitado e infinito;
- la tendencia de llevar las formas desde la superficie a lo profundo para expresar “un sentido dinámico como en la vida” (Wölfflin 1991: 86);
- el juego entre las figuras cerradas y abiertas: lo representado es un fenómeno cerrado en sí mismo donde los elementos se encuentran entrelazados unos con otros, pero que al mismo tiempo generan un efecto abierto, incompleto y desconectado en el que las partes se desbordaran por si mismas;
- la acentuación de un lado de la composición mediante la técnica de claridad y falta de claridad;
- la incorporación de elementos variados que desbordan de asimetrías y ornamentos para distorsionar y magnificar la realidad, con el propósito de generar una perspectiva ilusionista en aras de producir efectos mayores, llamativos y sorprendentes.

“El barroco muestra las formas onduladas de los muros y los entablamentos brindando la impresión de lo ilimitado e infinito; la luz realza y da movilidad multiplicando los ángulos de perspectiva donde la relación entre la variedad y unidad de las formas, cargada de asimetrías y ornamentos, reflejan estados de ánimo desbordantes y conmovedores”. (Báez Rodríguez 2011: 4)

A pesar de estas especificaciones sintetizadas por Wölfflin (1991) podemos encontrar tendencias propias del Renacimiento -estilo lineal pictórico, unidad compositiva-, como también de técnicas manieristas -formas inacabadas y desproporcionadas- y góticas -predominio de figuras sombrías, de esqueletos, demonios (Escobar 1995)-. Pero si además de la utilización de estos otros estilos, advertimos que -por fuera de Europa- las manifestaciones barrocas se adaptaron a las habilidades, destrezas, soportes y materiales de quienes copiaban los modelos, sugerimos que sería imposible hablar de una forma única del barroco. Como

plantea Hauser (1957), “este estilo presenta rasgos comunes de un período -*contrarreformista*- que permitió el juego de estilos y la adaptación en otras culturas” (Hauser 1957: 613).

El drama estético de la imagería barroca debió moldearse a las disposiciones espaciales donde ésta era exhibida. Debido a ello, los espacios arquitectónicos de las iglesias y palacios se convirtieron en el “*theatrum sacrum*” (Báez Rodríguez 2011: 3) donde estas representaciones encontraron su lugar para la participación de los espectadores y el “tiempo para crear admiración orientada a la persuasión por la vía del asombro” (Báez Rodríguez 2011: 3).

Tanto la composición de lugar -al interior de las obras- como sus puestas en escena son elementos indispensables del drama estético (Turner 1982, 1987; Schechner 2000, 2007). Es así que los temas expresados en las producciones requieren de la creación de un sitio para el desarrollo de la acción/conflicto, que puede remitirse a un texto dramático o bíblico. Pero como estas manifestaciones se realizan para ser exhibidas, el espacio arquitectónico adquiere una importancia sustancial, ya que en él se ubicarán y presentarán los dramas estéticos y, en función de esto, se impondrán los modos de actuar y comportarse de los fieles frente a las imágenes. Por ello, tanto la composición de los dramas de la imagería barroca como el marco de exposición colaboraron para estimular los sentidos y provocar determinadas actuaciones en quienes participaban en los cultos o prácticas religiosas.

Estos dramas estéticos estaban sujetos a la retórica apostólica²²; es decir, a los “mecanismos para mover afectos y orientar conductas a unos particulares caminos políticos y religiosos” (Rodríguez de la Flor 2002: 23). Según Aristóteles, la retórica es la acción de persuadir por medio del discurso político donde -en este caso- las artes sirvieron de instrumento para transmitir estados de ánimo (Geertz 2003) y una condición moral, captada mediante los

²² “En cuanto a las señas, bien claras son. La palabra de Dios nace de Dios; la palabra de los hombres nace de los hombres. Aquélla, pues, se ha de buscar en las Divinas Escrituras i Santos Padres; i predicarla no es cosa que decir aquellas mismas verdades que Dios enseñó a los hombres por si mismos, o por medio de sus profetas i apóstoles; sacar las consecuencias necesarias a los principios infalibles de nuestra religión, persuadir estas verdades con mayor eficacia, sin mezclar pensamientos propios, más sutiles que provechosos, ni opiniones ajenas que de nada sirven; i procurar valerse de las mismas razones i de modos de persuadir de que se valieron los profetas, apóstoles i santos padres para mover con eficacia los corazones humanos, no teniendo otro fin que la conversión de las almas i gloria de Dios. I esto no impide el que uno aplique todo su estudio, meditación e industria para mover corazones, lo qual no puede hacerse perfectamente sin ayuda del arte”. Mayans, G (2002): “*El orador cristiano*” I. 7, en “*La teatralidad misional*”. (Cap II) Ed. Rico Callado.

sentidos. Por eso, “cada línea conducía la mirada a la lejanía, cada forma movida parece querer superarse a sí misma, expandiendo la dimensión persuasiva, con el objeto de dirigirse a los afectos y a la sensibilidad de los fieles” (Hauser 1957: 615).

Pero no sólo la Iglesia utilizó el drama estético de la imaginería barroca con estos fines, las monarquías europeas también lo hicieron aunque como elemento de propaganda del poder absolutista. El crecimiento del Estado y su organización -sobre sistemas cada vez más jerarquizados y centralizados- exigieron de una nueva representación estética del poder. Es así que las ciudades se transformaron en el escenario donde los palacios, monumentos, plazas, insignias, etc., fueron los nuevos símbolos de poder que, a través del lujo y la ostentación – características propias del estilo barroco-, crearon la sensación de omnipotencia real. “El poder sólo se realiza adecuadamente si se manifiesta a los ojos de todos por el brillo fastuoso” (Báez Rodríguez 2011: 2).

El dispositivo teatral de la razón de Estado (Foucault 2011), interpretado desde la categoría de performance -ver capítulo II. 1. El poder pastoral y la razón de Estado-, recurrió al arte religioso y a sus formas de exposición para resaltar la magnificencia del soberano que debía “gobernar y hacerse él mismo espectáculo” (Balandier 1994: 18), en función de la consolidación de su poder y la legitimación, por parte de la población, de sus acciones de gobierno -eficacia del drama social (Turner 1987)-.

De esta manera y a diferencia del protestantismo -que destruyó las imágenes y proscribió el arte religioso-, la Iglesia contrarreformista y las monarquías absolutistas comenzaron a exponer arquitecturas majestuosas, monumentos e imágenes donde el esplendor de los colores, de los mármoles y de los materiales preciosos “no fueron una perversión del gusto sino que obedecieron a una idea de lucha” (Sebastián 1985: 154).

Tanto la Institución pontificia como las Coronas europeas se diferenciaron de las ideas protestantes multiplicando en sus iglesias y palacios los frescos, los cuadros, las estatuas, el bronce y el oro, a partir de las reglas de composición -barroco- en las que se representaba un argumento o drama (Turner 1987, 1988; Schechner 2000, 2007), cuyas acciones simbolizaban el conflicto entre la Reforma y la Contrarreforma.

Un claro ejemplo del uso de los símbolos cristianos por el dominio y la legitimación del imaginario social católico es la Capilla Paulina de la iglesia de Santa María Mayor de Roma²³, construida en 1611.

“Un gran fresco del Caballero de Arpino llena el semicírculo que domina el altar, y atrae la mirada desde un principio. (...) Nombrado obispo de Necocea va a hablar al día siguiente a los fieles y duda sobre la doctrina que debe profesar, ya que ha sido alumno de Orígenes, cuya enseñanza no ha sido aceptada completamente por la Iglesia y teme difundir el error. Pensativo, delante de su manuscrito, con la pluma en la mano, se pregunta qué es lo que debe escribir, cuando un viejo y una mujer majestuosa se le aparecen en la celda: es San Juan Evangelista y la Virgen que vienen a enseñarle el verdadero símbolo de la fe católica. Mientras el obispo acepta la verdad, unos infortunados tendidos delante de su puerta, que han prestado oído a la herejía, parecen morir de la picadura de una serpiente”. (Mâle 2002: 45)

Podemos observar cómo la majestuosidad de la figura de la Virgen se opone a las ideas del protestantismo, que rechazaban esta figura por “creer que los católicos adoraban a ella, en vez de a Jesús” (Mâle 2002: 44). Además, la invocación a la duda y a los “infortunados que han prestado oído a la herejía,” demuestran la manera de presentar la estructura dramática, a través de la acción y el conflicto que éstos mantenían con los protestantes.

Pero no sólo los temas de estos dramas estéticos giraban en forma directa contra el protestantismo: la fe en los sacramentos, la primacía de los apóstoles, la muerte o la intervención de los santos, pusieron en acción argumentos que permitieron “la representación de una cosmovisión y un ethos” (Geertz 2003: 88) renovado por las circunstancias. De este modo, el arte religioso de la Contrarreforma dio lugar a que las luchas religiosas otorgaran a las imágenes su verdadera significación.

2.- El drama estético misional: la performance como comunicación estratégica.

Como hemos estado analizando, la intervención social jesuítica no solo implicó la concentración de los guaraníes en las reducciones los sacerdotes debieron dotar a esos

²³ Ver, www.vatican.va

espacios y a las funciones que en ellos se desarrollaban de un enlace simbólico, capaz de instituir una identidad cristiana marcada por saberes, valores, comportamientos, roles y jerarquías de poder mediante los que se organizaría la vida en el espacio misional.

Debido a ello, los dramas estéticos europeos fueron utilizados como canales de sensibilización, transmisión del discurso cristiano y como medios de enseñanza; tal como lo establecían el Concilio de Trento y el Tercer Concilio limense -1582/1583-, el cual manifestaba: “Id a las iglesias por las mañanas, allí haced oración cada día, sin faltar ninguno y también a las tardes, tomando agua bendita y besando la cruz y mirando las imágenes” (Tercer catecismo²⁴ y exposición de la doctrina cristiana por sermones 1585: sermón XXVIII).

Como estudiaremos a continuación, la producción de manifestaciones artísticas en el espacio jesuítico-guaraní evidencia la imposición del drama estético cristiano y sus usos para la sensibilización y educación de doctrinas, como también las nuevas formas de participación e interacción que permitieron la reintegración social.

El arte religioso de la Contrarreforma elaborado durante la convivencia de ambos grupos ha sido denominado como barroco jesuítico, barroco hispano-guaraní o barroco de las misiones jesuíticas (Sustersic 2005: 186). Esta última denominación es la que adoptaremos para el análisis de estas expresiones²⁵, ya que posibilita entender al barroco misionero en términos de drama estético: representación de un argumento que se expresa combinando y adaptando técnicas y formas, bajo una puesta en escena (Schechner 2000, 2007) que se acomoda a las circunstancias espacio/temporales.

Desde esta perspectiva, intentamos trascender las posturas que dan cuenta que los guaraníes fueron sometidos a una manipulación de esta práctica sostenida por la dominación jesuítica que forzó a copiar modelos europeos con características dramáticas y desmesuradas, en contraposición al carácter sobrio y austero de los guaraníes. En este sentido, la definición de

²⁴ En John Carter Brown Library Collection, Lima. Versión digital en: www.archive.org

²⁵ Consideramos al barroco jesuítico y barroco hispano-guaraní como términos imprecisos para el análisis del drama estético misionero. Hablar de barroco jesuítico es pensar en un arte jesuítico particular sin entender que éstos adaptaron el estilo barroco en función del desarrollo de las misiones. La segunda denominación –acuñada por la investigadora y crítica de arte hispano/paraguaya Josefina Plá (2006)-, acota el análisis de estas producciones, ya que tiene en cuenta la influencia española predominante en la segunda mitad del S. XVII. En

Escobar (1995) que establece que la imaginería barroca “irrumpe con violencia, arrasado, exuberante y turbulento” donde las diferentes formas de componerlo “se encuentran en la más radical oposición: uno es naturalista, sensual, dramático; la otra sobria, lineal y formalista” (Escobar 1995: 19); excluye cualquier capacidad de articulación, adaptación o síntesis, que sí pueden revelarse desde el estudio del drama estético.

Escobar (1985) entiende que el guaraní nunca tuvo vocación barroca -lo cual es cierto-, pero si consideramos que los jesuitas utilizaron estas representaciones artísticas como instrumentos de intervención social (Carballeda 2008), notaremos que el drama estético misionero, además de haber servido para exhibir y enseñar los símbolos cristianos, fue un canal para la adaptación y eliminación de determinados aspectos culturales de los guaraníes, pero también un medio para reintegrar a la mayor cantidad de indígenas a la nueva configuración social.

Para ello, los sacerdotes establecieron los talleres de artes y oficios, en los que pudieron crear espacios de participación activa de los guaraníes (Massoni-Pérez 2009), a partir de las distintas prácticas de producción de los dramas estéticos. De esta manera, los jesuitas buscaban la “producción de un habitus” (Bourdieu 2007: 86), conformado por estas rutinas de trabajo y la asistencia diaria a los ritos cristianos. Junto con ello, las actividades en estos talleres les permitieron a los curas imponer nuevos roles y jerarquías de poder para ejercer el control de policía (Foucault 2011) y fortalecer sus vinculaciones con este sector social.

Por lo expuesto, consideramos a las representaciones del barroco misionero en tanto performance como comunicación estratégica, ya que el drama estético se articula con el drama social utilizando las estrategias de sensibilización y participación para la reintegración de la comunidad guaraní en los espacios de reducción (Turner 1987, 1988; Schechner 2000, 2007). Si bien las performances implican la puesta en escena de determinadas representaciones estéticas -entretenimiento- en el marco de un ritual -eficacia-, para los fines de este capítulo destacaremos cómo estas exhibiciones además de comprometer estados emocionales -en acto- involucran acciones de participación: trabajos realizados, el aprendizaje, ensayos de coreografías o textos y su exhibición-, donde los actores involucrados se presentan a sí mismos como si estuvieran motivados por y hacia asuntos morales, afectivos

este sentido, la autora excluye a los jesuitas franco/belgas como Luis Berger -que trabajó a comienzos de ese siglo- y a toda la imaginería del siglo XVIII, con fuerte influencia italiana.

o existenciales. En consecuencia, sus producciones son definidas por patrones de significantes físicos o cosmológicos, en los que se involucran y viven los actores y sus audiencias. Así, “la identificación con los símbolos y las prácticas definen la estructura social y la distribución del poder -jerarquías políticas, económicas, de estatus y las relaciones entre sus élites-, en la sociedad” (Jeffrey 2000: 12).

A través del uso del drama estético como aspecto constitutivo de la performance, los jesuitas apelaron a la sensibilización -considerada como un elemento de importancia para la Orden ignaciana²⁶- para producir emociones y motivar la apropiación de los valores cristianos y la identificación con ellos, como podemos observar con el caso del cacique Ignacio Pirayci.

“Yo, dice, en despertando, luego creo que esta Dios allí presente y acompañado de esta memoria me levanto. Junto a mi familia y, guiando yo el coro, rezo con ellos todas las oraciones. Acudo luego a oír misa, donde continúo mi memoria y acto de fe que allí está Dios presente. Con esta misma memoria vuelvo a mi casa. Convoco mi gente a que acuda al trabajo. Voy con ellos. Y por todo el camino conservo esta memoria, que nunca se me pierde, mientras la labor dura. Vuélveme al pueblo y mi pensar en el camino es sólo que allí está Dios presente y me acompaña. Con este mismo pensamiento entro en la Iglesia, primero que es mi casa. Allí adoro al señor y le doy gracias por el continuo cuidado que de mi tiene. Con que alegre y contento entro en mi casa a descansar. Y, mientras como, no me olvido que está allí Dios presente. Con esto duermo. Y éste es mi continuo ejercicio”. (Ruiz de Montoya s. j. 1991: 156, 157)

En este relato, notamos cómo Ignacio Pirayci y su familia, ya inscriptos en el campo social -constituido con instituciones específicas, roles y reglas propias de funcionamiento (Bourdieu 2007: 72)- compartían un conjunto de estructuraciones generales -trabajo, símbolos y prácticas- que posibilitaban la incorporación y apropiación del hábitus cristiano (Bourdieu 2007: 86). A través de las imágenes, entendidas como formas culturales (Thompson 1998: 202), Ignacio Pirayci y su familia pudieron dar sentido y valor a la nueva trama relacional, identificándose y naturalizando la nueva realidad social.

²⁶ Ver 1ra. anotación de los Ejercicios Espirituales. Versión digital, en: www.ejerciciosespirituales.com

“La identificación del observador con los personajes y escenas, con el dolor, la gloria o los sufrimientos allí figurados permite, en la lógica catequística, la admiración del poder divino y de su misericordia, la atracción imitativa propugnada por el Concilio de Trento o, en el otro extremo, la generación del temor, culpa y constricción”. (Valenzuela Márquez 2006: 46)

Así lo expresaba también el padre Knogler: “Hacer uso de las cosas exteriores que salten a la vista, que halaguen su oído y que se puedan tocar con las manos, hasta que su mente se desarrolle en este sentido” (Knogler s. j. -1769-, en Hoffman 1979: 175). La internalización de la sensibilización cristiana promovió la participación de la comunidad en los espacios destinados a la representación de las performances. Tanto la plaza como la Iglesia fueron los lugares elegidos para atraer la atención y generar -a partir de su exhibición pública- una predisposición afectiva hacia los valores cristianos -fe, confianza absoluta en Dios, humildad, sencillez, abnegación, etc.-, logrando una adhesión colectiva y una identificación grupal que se oponían a aquellos grupos de guaraníes no reducidos.

Al ser la performance como comunicación estratégica un instrumento de intervención social (Carballeda 2008), su aspecto participativo permitió organizar dos escenarios de circulación y transmisión de ideas, sentidos y prácticas: un espacio cerrado constituido por el trabajo en los talleres de arte, el aprendizaje y ensayo de ciertos dramas -música, canto, danza, teatro-; y un espacio abierto, dado por la escenificación ritual.

Según Ramiro Domínguez (Domínguez 1954, en Escobar 2007: 89), las actividades realizadas en los talleres pudieron haber estado marcadas por tres instancias:

- transmisión e incorporación de técnicas y lenguajes del barroco, específicos de cada disciplina;
- producción de la obra realizada por imitación de modelos europeos donde, a diferencia de la copia exacta, se elige entre los elementos obtenidos para la composición y se despliegan los dominios y las características propias de los ejecutantes;
- exhibición de las producciones con fines de transformación social.

Estas etapas fusionaron los espacios cerrados y abiertos, a partir de considerar la participación no sólo como una acción contemplativa de las artes o los ritos, sino como un instrumento estratégico para mantener “activo” al guaraní y frenar así lo que los misioneros consideraban una “innata tendencia a la pereza” (Furlong s. j. 1962: 435). A partir de las declaraciones del padre Marimón, podemos saber que “no pocas veces, con el solo fin de evitar la ociosidad, se dejaba que los operarios *-guaraníes-* se ocuparan de hacer cosas que después se habrían de regalar o tirar” (Furlong s. j. 1962: 454). Por ello, las producciones realizadas en los talleres de arte justificaban el empleo del tiempo mediante las rutinas de trabajo; pero también, sus prácticas permitían el control de policía (Foucault 2011), en tanto disciplinamiento en los quehaceres y la vigilancia *-entre ellos-*, a partir del establecimiento de nuevos roles de poder.

En virtud de la participación que tenían en la elaboración de las performances, los guaraníes adquirieron determinadas funciones y menciones, estableciendo con ello una nueva jerarquización social. Los “hacedores de santos” *-autores de las imágenes-* fueron provistos con títulos de Hidalgos y Don con el propósito de legitimar su acción y protagonismo frente a la comunidad. Por otro lado, en cada uno de los talleres de arte en que los guaraníes se ocupaban, tenían sus intendentes designados con el título de fiscales o alcaldes. “Así los había al frente de los carpinteros, de los tejedores, de los herreros, etc.” (Cardiel s. j. *-1770-*, en Furlong s. j. 1962: 374). Estos respondían “al cacique de un cuartel o barrio que era uno de los cabildantes en ejercicio” (Furlong s. j. 1962: 372), quienes a su vez, tenían la obligación de informar a los jesuitas en cuanto al accionar de las prácticas: “todo cuanto llegan a saber lo van a referir al punto al misionero” (Furlong s. j. 1962: 383).

El control en los talleres no iba dirigido a la reproducción exacta de los modelos del barroco europeo porque lo que estaba en juego era el nacimiento de una retórica propia (Wilde 2009 -a-), que generara una nueva identidad en el espacio de la misión. Esta se fue creando *-entre otras disposiciones-*, a partir de la institucionalización de estos trabajos, la exhibición de los mismos mediante rituales religiosos (Rementeria Azurra 2006: 113) y el otorgamiento de roles y jerarquías de poder. Estos rangos se constituían por la diferenciación social estipulada *-caciques con título de fiscales o alcaldes y los hacedores de santos-*, y por la imposición de las máximas autoridades civiles y religiosas. Las mismas eran representadas con la cruz, las figuras de los santos, la Virgen y los ángeles *-impuestas por el Concilio de Trento-* y el

estandarte real o imagen del Rey, configurando con ello el orden sociocultural del espacio misional.

Entender las manifestaciones del barroco misionero en términos de performances como comunicación estratégica nos ayudará a observar y analizar cómo la intervención social jesuítica utilizó la organización y desarrollo de puestas en escena -incorporando las estrategias de participación y sensibilización- como instrumentos de transformación social. Para dar cuenta de ello, comenzaremos con el estudio de los distintos tipos de dramas estéticos -propuestos al inicio del capítulo- para visualizar cómo se fueron constituyendo en prácticas performáticas.

3.- Las performances como instrumento de intervención social: imagería, sonidos /música, teatro y celebraciones.

Las imágenes.

Las “entradas” de los jesuitas a los pueblos guaraníes estuvieron sujetas a las necesidades geopolíticas de la Corona española. Debido a que los portugueses, instalados en Brasil meridional, amenazaban expandirse hacia la colonia del Río de la Plata para así conquistar el Perú y el Alto Perú, la Corona española creó la provincia del Paraguay -1541- con sede en Asunción y dependencia en el Virreinato del Perú, con el objetivo de impedir y controlar el avance de la Corona portuguesa.

Los jesuitas fueron los encargados de reducir a las comunidades guaraníes, pero el desconocimiento de las tribus hizo imposible, en los primeros encuentros, establecer una acción programada (Constituciones: art. 673)²⁷. Sin embargo, en el marco de la misma acción y recurriendo a la persuasión pacífica (Acosta s. j. 1577: cap. VIII, par: 3), los sacerdotes pudieron lograr, paulatinamente, la reducción de los mismos. Dice el padre Ruiz de Montoya:

“la entrada a sus tierras no era para pelear, pues no llevábamos armas, ni menos quitarles oro o plata, que no la tenían, sino a solo hacerlos hijos de Dios y enseñarles el buen modo de

²⁷ Ver Constituciones. Versión digital, en: www.bib.cervantesvirtual.com

vivir; no se rindieron tan fácilmente, pero al fin se rindieron a las persuasiones”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 112)

La persuasión representó una alternativa eficaz, en contraposición a la acción militar de los españoles, para la reducción de los guaraníes. Esta fue promovida mediante el uso de la cruz y las imágenes como instrumentos de sensibilización y seducción.

“Esta Conquista que la Compañía hizo fue siempre a pie, por más de diez y ocho años, por carecer toda aquella región de cabalgaduras; usamos siempre llevar en las manos unas cruces de dos varas de alto y un dedo grueso, para que la insignia se mostrase nuestra predicación”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 113)

El padre Ruiz de Montoya también nos relata sobre su intento de reducir a una etnia guaraní donde las imágenes fueron un elemento de importancia para alcanzar su cometido.

“Acabaos mis ejercicios me puse en camino -para la reducción de Tayaoba- con ánimo de morir o vencer. (...) Un buen trecho antes de llegar, hice desdoblar la imagen de los Siete Arcángeles que llevaba conmigo y pintó el hermano Luis Berger”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 149)

En la extensa descripción realizada en la Conquista Espiritual (-1640- 1989), el jesuita nos cuenta que gracias a la invocación de los Siete Arcángeles pudo reducir a los guaraníes, ya que en el primer intento ni siquiera llegó a la aldea para reunirse con los caciques; y en el segundo, sólo alcanzó a implantar la cruz debiendo huir.

“Invoque el auxilio de los Siete Arcángeles, príncipes de la milicia celeste, a cuyo valor dediqué la primera población que hiciese. Tenía yo una imagen de pincel de vara y media de alto de aquellos príncipes, púselas en su marco y llevándola en procesión aquellos tres días había andado hasta aquel campo donde logré reducirlos”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 149)

Notamos que Ruiz de Montoya s. j. cree que la representación y lo representado son la misma cosa y por eso, los Siete Arcángeles ejercieron un poder persuasivo, ya que al simbolizar las

milicias de Dios y el carácter de lucha frente al demonio, permitieron la identificación de los guaraníes con su carácter guerrero (Avellaneda 2005).

Según Barthes (1993), las figuraciones poseen un aspecto connotativo y denotativo. En relación al primero, la imagen es portadora de un determinado saber cultural y sistema simbólico -a representar- mientras que lo denotativo posee un cierto poder de representación de lo que se cree como real. De tal manera, los Siete Arcángeles como íconos simbólicos -aspecto connotativo- denotaban significaciones de poder -milicias de Dios-, haciendo posible que la imagen sirviera como dispositivo de poder (Agamben 2011) de los propósitos evangelizadores.

“Un poder establecido únicamente a partir de la fuerza, o sobre la violencia no domesticada, padecería una existencia constantemente amenazada; a su vez, un poder expuesto a la única luz de la razón no merecería demasiada credibilidad. El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial. Estas operaciones se llevan a cabo de acuerdo con modelos variables y combinados de presentación de la sociedad y de legitimación de las posiciones gobernantes”.

(Balandier 1994: 19)

El apoyo brindado por las imágenes no concluía en el uso de los primeros encuentros. Una vez fundadas las reducciones, las mismas ejercían funciones didácticas, a través de los temas representados.

“Enséñeles los ornamentos e imágenes de que ellos estaban tan maravillados y como abortos, principalmente les causó admiración ver la imagen de los cuatro novísimos que Vuestra Reverencia nos dejó aquí de mano del Hermano Luis. Con esta ocasión les di breve noticia de los misterios de nuestra Santa Fe”. (Leonhardt s. j. 1929: 218)

Estos objetos debían posibilitar la enseñanza de los “misterios de la fe”, pero también tenían el propósito de generar una sensibilización (Massoni-Pérez 2009) -devoción, admiración, temor, culpa, contrición, etc.-, para obtener una identificación con los valores y comportamientos cristianos, y una motivación participativa en los rituales.

“Acuden á su congregación con toda diligencia, tienen su plática todas las tardes los domingos y á veces conferencias de cómo se aprovecharán en la virtud á que preside un padre. (...) Y comúnmente la devoción hacia la Virgen soberana ha cobrado grande esfuerzo, no solo en los adultos sino en las niños y las niñas, llamándola comúnmente nuestra Madre”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 177)

Sin embargo, las manifestaciones de resistencia a las imágenes cristianas fueron una constante durante el proceso de intervención social. Hacia 1627, el padre Nicolás Mastrilli Durán relata que “le cogieron una imagen de Nuestra Señora de pincel y el hechicero la rasgó con sus manos porque hacen burla de que adoremos cosas pintadas” (Leonhardt s. j. 1929: 339). Por su parte, Antonio Sepp s. j. cuenta que,

“el gran cacique Yaguareté desahogó su furia, junto con sus compañeros, en las sagradas imágenes: tomaron la pequeña estatua del Padre Nutricio de Jesús, San José, la tiraron al fuego y la quemaron. Del retrato de Nuestra Señora, en colores, quitaron la pintura raspando y lo desfiguraron todo”. (Sepp s. j. -1691/1733- 1971: 278)

Como plantea Serventi (2005), las imágenes actuaron como “un elemento emblemático de la nueva religión” y su destrucción era el reconocimiento de su poder de presencia, “lo que impulsó a destruirlas antes que apoderarse de ellas” (Serventi 2005: 225).

Pero a medida que las reducciones se iban estableciendo y consolidando, las imágenes adquirieron espacios de representación destinados para el culto. Las figuraciones tutelares de familia (Sustersic 2005: 185), ubicadas en las casas de los guaraníes, presentaban “la imagen del Santísimo y la Virgen donde rezan de rodillas” (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 191). También en las iglesias, estos dramas estéticos estaban presentes.

“Tocando el Ave María por la mañana se abriese nuestra portería, para que los varones que quisiesen, entrasen a visitar el Santísimo Sacramento y de rodillas se entretuviesen en oración algunos ratos y para que el ejemplo les hiciese el camino llano, asistía un Padre en la iglesia en el mismo ejercicio”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 106)

A diferencia del uso de las imágenes como instrumentos de enseñanza y sensibilización de los guaraníes, al momento de “las entradas” y fundaciones de las reducciones, la imaginería desarrollada luego del establecimiento de estos espacios comprendía una puesta en escena marcada por la ubicación de las imágenes en los mismos y los modos de actuar o dirigirse hacia ellas. De tal manera, la exhibición de estas producciones no sólo apelaba a provocar la sensibilización del ánimo y la imitación de los nuevos modelos identitarios; la composición de lugar -iglesia, casa-, tenía como objetivo captar la participación (Massoni-Pérez 2009) individual y/o colectiva y la apropiación de un tipo de comportamiento/actuación -rezo, permanencia en silencio, etc.- que diera cuenta de la adhesión devocional a dichas prácticas.

Por la documentación elaborada por los jesuitas (Oñate s. j. -1616- 1929; Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989; Sepp s. j. -1691/1733- 1971), podemos saber que los guaraníes no eran proclives a producir figuraciones visuales, ellos se limitaban a adornos corporales que eran acompañados por el poder de la palabra sobre la que se fundaba el carisma de los líderes religiosos guaraníes: “los trajes y galas de los danzantes es lo que causa más admiración porque con colores y plumas pintan mil libras e invenciones en su cuerpo” (Carta Anua de Pedro de Oñate s. j. 1616, en Leonhardt s. j. 1929: 164, 165).

También Schaden (1963) señala el bajo grado de figuración por parte de los guaraníes y subraya que la orientación predominante de esta cultura es el mundo místico y sobrenatural. Por ello, sus prácticas rituales -canto/danza- buscan la perfección espiritual denominada estado de agudje; de allí que sea el cuerpo físico y social -como soporte de la palabra (Chamorro 2004)-, el escenario para la representación mítica y la conexión mimética con los antiguos; es decir, “el lugar por excelencia del modo de ser -teko- guaraní” (Wilde 2009 -b-: 6).

En consecuencia, la imposición de un discurso figurativo implicó la expropiación del “ideal” de persona guaraní -de las prácticas corporales- a las imágenes cristianas. En función de las puestas en escena de estos tipos identitarios -imágenes de la Virgen, ángeles, santos-, los guaraníes debieron incorporar determinados comportamientos o actuaciones -rezos de pie o rodillas, modos de persignarse, priorización de los roles de caciques y funcionarios civiles, en la contemplación de las imágenes- y actitudes -recogimiento, sumisión, adoración-.

De esta forma, se pretendía restaurar determinadas conductas (Schechner 2000) que eran consideradas como impropias y salvajes -gritos, palabras sagradas, exceso de bebidas, antropofagia ritual-, para facilitar la transformación del teko o modo de ser guaraní. Pero estos comportamientos, también sirvieron como actuaciones para la descalificación de los ritos cristianos por parte de los karai/chamanes. Dado que los guaraníes utilizaban el cuerpo como canal de expresión (Chamorro 2004), los líderes religiosos usaron sus físicos como instrumento de resistencia mediante la imitación de gestos rituales cristianos. Escribe Ruiz de Montoya s. j. acerca del cacique principal de San Ignacio.

“Pasó este pobre adelante con sus embustes, y para acreditarse mas con los suyos se fingió sacerdote; vestían en su retrete de un alba, y adornándose con una muceta de vistosas plumas y otros arreos, fingía decir Misa; ponía sobre una mesa unos manteles, y sobre ellos una torta de mandioca y un vaso pintado de vino de maíz y hablando entre dientes hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino al modo que los sacerdotes, y al fin se lo comía y bebía todo, con que le veneraban sus vasallos como a sacerdote”. (Ruiz de Montoya s. j. - 1640- 1989: 82, 83)

Ante lo expuesto, advertimos que en los espacios de reducción, las imágenes no sólo actuaban en sí mismas como objetos de transmisión de saberes sino que al circunscribirse a un espacio/temporal de representación requerían de la internalización de gestos, actitudes y comportamientos, los cuales demostraban la restauración de las conductas (Schechner 2000) entre los propios miembros del espacio misional tanto como hacia quienes no pertenecían al mismo.

Junto a estas implicancias, las imágenes sirvieron para la conformación de un espacio y tiempo de producción. Como hemos manifestado, los talleres de arte fueron utilizados para integrar a sectores de la población en actividades que mantuvieran activos a los guaraníes como también para establecer roles, jerarquías de poder, y vigilar sus quehaceres y comportamientos. Pero cabe destacar que si consideramos que estas labores estaban sujetas a las instancias de transmisión e incorporación de técnicas del drama estético europeo, en el marco de un proceso de imitación (Ramiro Domínguez 1954), podemos advertir que las obras realizadas denotan un sincretismo cultural (Bollini 2007).

De tal modo, las imágenes se elaboraban siguiendo las temáticas del drama estético de la Contrarreforma:

- imágenes de ángeles (Bollini 2007: 106,116,118,125,135,136 ; Sustersic 2007: 5, 6, 9);
- de la Virgen (Bollini 2007: 101,109,110,128,130,131; Sustersic 2007: 4,7,10; Escobar 2007);
- de Jesús (Bollini 2007: 103,107; Sustersic 2007: 8,16);
- de santos (Sustersic 2007: 11) ;
- la contemplación de la Virgen frente al Niño Jesús o la piedad, el sufrimiento de Cristo muerto (Bollini 2007: 110,112,116,119,122, 123,125,128,133; Sustersic 2007: 4,5,6,7,9);
- imágenes que representan temas alegóricos: “de la diferencia entre lo Temporal y lo Eterno” (Bollini 2007: 137); “Muerte del rico” (Bollini 2007: 139); “Tormento del Réprobo en el Infierno” (Bollini 2007: 140); “La Anunciación” (Escobar 2007).

En la mayoría de estas figuraciones, las formas y las técnicas responden a la habilidad de los ejecutantes y a la “negociación” de signos que denotaban la identidad guaraní. Esto último responde a que los jesuitas entendían que era mejor “no quitar a los indios de sus cosas sino procurar que estas no mezclen superstición alguna” (Acosta s. j. -1570- 1979: 318). Es así que determinados objetos de la cultura guaraní fueron aceptados para ser re-significados en los términos cristianos, como los tambores, las cajas²⁸ y las maracas.

Uno de los ejemplos más destacados se encuentra en la iglesia de Trinidad en Paraguay²⁹. En ella se preservan tramos de un friso -tallado en la década de 1760- que exhibe una serie de ángeles tocando instrumentos musicales entre los que se distinguen cuatro que sostienen maracas guaraníes. Es difícil determinar la presencia de esos símbolos y el significado que transmitieron, pero sí podemos decir que la inclusión de las maracas en la vida ritual y

²⁸ Tanto los tambores como las cajas eran elementos utilizados en los rituales guaraníes. “Todo en el pueblo estaba agitado y día y noche los residentes indígenas nos ensordecieron con el batir de las cajas” (Furlong s. j.1962: 662). Estos sonidos fueron incorporados en las fiestas y celebraciones del espacio jesuítico-guaraní. (Cardiel s. j. -1747/1770-, en Furlong s. j.1962: 488)

²⁹ La reducción de Trinidad se fundó en 1706 como un desprendimiento de la de San Carlos.

cotidiana de las reducciones es razonable, en relación a la concepción que los jesuitas tenían en torno al proceso de intervención (Acosta s. j. -1570- 1979; 1577). Los sacerdotes, al detectar y comprender determinados aspectos tradicionales de las comunidades, podían elegir las maneras de adaptarlos para su re-significación en términos cristianos.

En la cultura guaraní, las maracas eran utilizadas para la alimentación y bebidas cotidianas (Wilde 2009 -b-), pero también se las consideraba como “la voz de las divinidades” (Chamorro 2004: 143). Con ellas, los karai/chamanes se conectaban con sus antepasados - dioses- para divulgar las palabras sagradas. Podemos suponer que los jesuitas optaron por el uso de las maracas en el espacio misional para la conexión con el dios cristiano, pero entendiendo que para una mayor eficacia debían eliminar la figura del karai/chamán/mago.

Excluyendo a los líderes religiosos del espacio misional, los sacerdotes lograban una importante escisión con las tradiciones guaraníes y, por ende, con aspectos constituyentes de su propia identidad. Habiendo erradicado esta figura, quienes comenzarían a “escuchar las palabras divinas” y mediarían con lo celestial serían los ángeles, a través de las maracas.

“Es curioso que los jesuitas recuperaran estos objetos en un sitio tan visible si reconocían que su significado podía alterar el orden establecido. Pero nada amenazante esconden esos soberbios angelitos maraqueros. Más bien se muestran como una suerte de síntesis legítima de tiempos, el nuevo tiempo cristiano y el antiguo tiempo indígena domesticado, apropiado, manipulado en una figuración sexualmente ambigua: son ángeles con rostros indígenas sosteniendo maracas, viejas formas sirviendo de vehículo a una nueva sustancia”. (Wilde



Wilde, Guillermo (2009 -b-: 34): "*Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del espacio misional*".

Histoire de l'art et anthropologie. Versión digital, en:

www.actesbranly.revues.org.

Esta imagen aún perdura en la iglesia de Trinidad. Mediante la puesta en escena de esta representación, observamos -a la distancia- cómo los guaraníes participaron activamente en el proceso de reintegración social, cuyo trasfondo era nada menos que la gradual transformación del teko guaraní.

Sonidos, música y danza.

En los primeros encuentros, los sonidos y música actuaron como instrumentos de sensibilización y atracción de los guaraníes.

“Los jesuitas, navegando por los ríos, echaron de ver que cuando para explayarse santamente cantaban cánticos espirituales acudían a oírlos tropas de indios y parecían tener en ello gusto especial. Aprovechándose de él para explicarles lo que cantaban; y como si tal melodía hubiera cambiado sus corazones, haciéndoles susceptibles de los afectos que les quería inspirar, no tenían dificultad en persuadirles a que los siguiesen, los hallaban dóciles y poco a poco hacían entrar en sus ánimos los grandes sentimientos de la religión”.

(Charlevoi II, 1912: 60, en Chamorro 2004: 252)

Como lo señala el padre Cardiel, “cuando los primeros misioneros vieron que estos indios eran tan sensibles, pusieron especial cuidado en la música para atraerlos a Dios” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 102). Esta predisposición de los guaraníes hacia los sonidos y la música estaba marcada por sus prácticas rituales en los cantos/danza. Estos eran el momento y lugar donde se estructuraban las funciones de los karai/chamanes, “donde los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas” (Meliá s. j. 1997: 128). La danza ritual y los cantos fueron la forma en que los guaraníes expresaban su religiosidad, pero también la manera en que las rebeliones indígenas afirmaban su identidad frente a las otras tribus (Chamorro 2004).

Los guaraníes conformaban una sociedad de guerreros producto de un estado conflictivo entre grupos que se disputaban -en algunos casos- el mantenimiento de la legitimidad de los líderes y, en otros, el requerimiento de amplios territorios para la agricultura de siembra³⁰. A través de la danza, el canto y el ñe 'e, ayvu y a -traducido como palabra que denota voz, habla, lenguaje, idioma, alma, nombre, vida, personalidad, origen (Ruiz de Montoya s. j. 1640)-, los

³⁰ La rotación de los cultivos imponía una forma de ocupar el espacio que permitía mantener el equilibrio entre la población y los recursos. “La tierra origina ciclos que no son solo económicos sino socio-políticos y religiosos” (Chamorro 2004: 65). Es probable que esa consciencia de la dependencia de la tierra este en la base de las celebraciones del maíz nuevo, de los frutos maduros y de la revelación del nombre (Clastres 2007).

karai/chamanes podían manifestar sus mitos, realizar los rituales de nombramientos, conectarse con sus antepasados y manifestar -ante las tribus enemigas- su identidad de origen.

“Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar, tanto estiman su lengua y con razón porque es digna de alabanza y de celebrarse entre los de fama con ella agregan gente y vasallos”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 149)

Dada la importancia que tenían las palabras cantadas en la comunidad guaraní, éstas actuaron como manifestaciones de resistencia por parte de sus líderes frente a los jesuitas.

“Oberá se tomó su tiempo en el camino hacia el Paraná, goza de placeres torpes. Mantuvo una multitud de concubinas con las que se ocupó en los bailes abominables y compuso canciones para su propia alabanza, y él persuadió a todos los demás de que si así desean permanecer en su favor, entonces deberían hacer lo mismo día y la noche. Ellos le obedecieron con prontitud, ya que la licencia para hacer el vicio es la más poderosa ayuda para reunir la obediencia entre los bárbaros. Todo el tiempo que no se dirigían a infestar Asunción pasaron a cantar alabanzas a su adorado Oberá, ensalzando su poder y majestad, y otros atributos que se atribuía en su orgullo diabólico. El peligro en la provincia creció por momentos debido a la comitiva y la potencia de Oberá, atrayendo indios de partes distantes a adorar esta fabulosa deidad”. (Lozano s. j. 1874: 21, 24)

Como venimos enunciando, los jesuitas consideraban que debían eliminar a los karai/chamanes no sólo por ser los líderes religiosos sino porque mediante las palabras cantadas, éstos convocaban a sus tribus para impedir la transmisión de las nuevas ideas cristianas.

“Cubierto con una capa de plumas que suenan las castañuelas hechas de cráneos de cabra y saltando como locos, él demandó que él era el verdadero señor de la muerte, de las mujeres y de los granos; que todo estaba sujeto a su voluntad, que con su aliento podría aniquilar el mundo y volver a crearlo, que él era un dios en tres personas, que a través de su ritual que había dado el ser a su esclavo”. (cit. de Chicago-Córdoba 1993, en Wilde 2007: 51)

Según los sacerdotes, los karai/chamanes también ponían en riesgo la estabilidad de la vida en la misión. En los ritos religiosos y guerreros, éstos se apoderaban del cuerpo de uno de sus adversarios para comérselo como símbolo de dominación y legitimación de sus líderes.

“La antropofagia no se trata sólo de saciar el hambre. El rito exige la reparación, el rapto de energía vital en el grupo victorioso a los que matan a un enemigo o le hacen prisionero, el que ejecuta al guerrero cautivo, los que comen de su carne o simplemente lo tocan, aunque sea con un palo. Los niños que abren el cráneo con pequeñas hachas de cobre y empapan sus manos en sangre, todos se engrandecen, adquieren fuerza y cambian el nombre. La antropofagia y la guerra tienen en si una función social esencial”. (cit. de Haubert 1991: 28, en Herraiz 2006: 4)

Así lo relata Ruiz de Montoya s. j., al pretender ingresar a la provincia de Tayaobá.

“Dieron muestras de recibirme bien, pero fingidas, porque dado aviso de mi llegada, toda aquella noche fue desgalgando gente de aquellas sierras con ánimo de comerme y a los que iban en mi compañía. (...) El que mas ardía en furor y deseos de comerme era un mago llamado Guirabera, el cual se hizo llamar Dios y con sus mentiras se había apoderado de esa gente”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 123)

En lo que fuera la reducción de Loreto, también manifiesta que:

“salimos el P. José y yo por aquellos ríos a convidar a los indios a que se redujesen en poblaciones grandes, en puestos que ya se le habían señalado. Llegamos a un pueblo cuyo gobernador era un cacique, gran mago y hechicero y familiar amigo del demonio, llamado Taubici, que quiere decir, diablos en hilera o hilera de diablos. Era muy cruel y con cualquier achaque hacía matar indios a su antojo, y así era respetado y servido a pensamiento”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 73)

No sólo se pretendía erradicar la figura de los karai/chamanes sino que, además, tenían que resignificar los sonidos y las palabras cantadas, a partir de las cuales se constituía la identidad guaraní. A través de la observación y registro (Carballeda 2008) de las prácticas guaraníes, Ruiz de Montoya s. j. describe cómo los “alaridos” eran utilizados frente a la muerte de un integrante de la comunidad guaraní.

“Reciben a los huéspedes o a los que vienen de viaje con un formado llanto de voces. (...) Salen luego las dos mujeres y rodeando al huésped, sin haberse hablado palabra, levantan ellas un formal alarido. (...) Los varones cubren el rostro con las manos mostrando tristeza y llorando juntamente. Cuanto más importante es la persona, mayores son los alaridos que semejan que alguien muy querido de la comunidad ha muerto””. (Ruiz de Montoya s. j. - 1640- 1989: 31, 32)

Los jesuitas captaron estos sonidos como signos de comunicación para re-significarlos en términos cristianos y para usarlos en determinados ritos religiosos -esto será expuesto con mayor desarrollo en el capítulo V, apartados 3 y 4-. Un ejemplo de ello, lo presenta el padre Escadón cuando describe un funeral cristiano.

“En el momento del entierro los monaguillos van por el difunto con el Padre, vestido con una capa de lluvia negra, y los músicos y, a partir de ahí, el cortejo fúnebre se ordena a la iglesia, en la que el elogio se canta, etc (...). Mientras que el cuerpo es puesto en el sepulcro, los gritos de la madre, esposa o parientes comienzan con un tipo de canto lúgubre que es tan disonante que es imposible de explicar. Esta canción o gemido, en su guahú lengua o lamentación, es cantado por las mujeres. En ella cantan, lloran o hablan sobre el fallecido diciendo no solo lo que era, pero lo que se esperaba que hubiera sido si no hubiera muerto””. (Escadón s. j. -1769-, en Furlong s. j. 1965: 78)

A los sonidos guaraníes re-significados se les sumaron los impuestos por la religión cristiana. Los jesuitas recurrieron a la estimulación sensitiva, a través de las campanas y los tambores, para marcar el orden temporal en las rutinas diarias.

“El sonido de las campanas y los tambores -los que se utilizaban para guiar a las poblaciones a través de diversas actividades y rituales diarios- hacía que los guaraníes supieran cuándo eran convocados para la misa, el trabajo, la comida, la confesión, la oración””. (Singer 2009: 47)

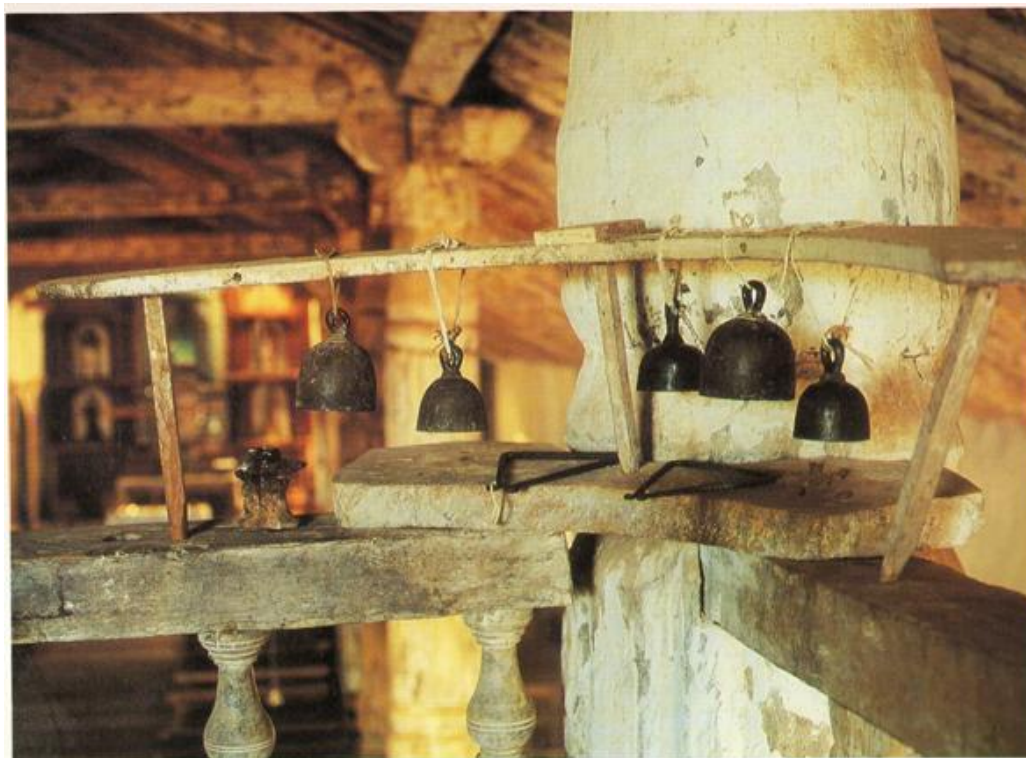
El padre Ruiz de Montoya refiere a cómo organizaban al pueblo para que asistiesen a la misa en los primeros tiempos de las reducciones: “padeíamos en una reducción un gran trabajo, que estando toda la semana hirviendo el pueblo de gente, solos los domingos cuando a voz de

muchas campanas queríamos juntar el pueblo al sermón y Misa” (Ruiz de Montoya s. j. - 1640- 1989: 131). Mientras que el padre Cardiel nos ofrece información sobre esta disposición temporal hacia mediados del S. XVIII.

“A las 4 y media de la mañana se toca la campana de la torre a las Avemarías: a las 4 y media a oración mental. A las cinco y cuarto abre la puerta el portero para que entren los sacristanes y cocinero. A las 5 y media, a salir de oración con la campana chica de los padres, y con la de la torre a misa. (...) A las diez y cuarto a examen: después de comer, quiete o conversación, en que también se toca a salir. Siesta hasta las dos. A las dos se toca la campana grande. (...) A las cinco a rezar los muchachos y pregúntales la Doctrina un Padre: acabada ésta, toca la campana grande al rosario. (...) A las siete en verano y a las 8 en invierno se toca la campana para cenar”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 95)



Blanco, J. M (1929): *“Jesuitas mártires del Caaró: Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo.”* Ed. Amorrartu.



Las pequeñas campanas de la aldea de Santa Ana, en la región de Chiquitos, Bolivia. Foto de: Szarán, Luis y Ruiz Nestosa, Jesús (1999): *“Música en las reducciones jesuíticas de América del Sur.”* Colección de Instrumentos de Chiquitos, Bolivia. Fundación Paracuaria, Missionsprojur S.J. Nürnberg, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch". Asunción

“A la intuición meteorológica se contraponen, por lo tanto, el intervalo regular de la campanada litúrgica, cuyo orden es el principal gobierno de la Iglesia” (Valenzuela Márquez 2001: 364). Como ya manifestamos, el sonido de las campanas convocaba a los guaraníes a las prácticas rituales y a las laborales pero, también, las mismas eran concebidas como expresión del poder de Dios.

“Estaba yo por este tiempo en Loreto cubriendo un campanario, en que tenía una buena campana que su Majestad nos había dado; turbose un pensamiento de que un indio de los que trabajaban se hacía caer del campanario y morir sin confesión y quebrar la campana, me acogí al Santísimo Sacramento (que ya lo había colocado) y suplíquele que si algo de aquello había de suceder se refundiese todo en la campana, porque sentiría mucho ver un indio muerto sin confesión: esto fue sábado en la tarde; tocase varias veces la campana aquel día, y a la noche al Ave María y después a las ánimas; el día siguiente al primer toque que se dio con ellas sentimos quebrada: me consoló mucho su pérdida por la ganancia del indio.”

Apenas habían pasado tres horas cuando el P. José me escribió de San Ignacio (que estaba tres leguas de Loreto) preguntándome si era verdad que estaba quebrada la campana, porque en amaneciendo se había aparecido el demonio a algunos indios, y les había dicho: “Mirad mi poder, yo vengo ahora de quebrar la campana de Loreto”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640-1989: 100, 101)

Este relato revela la importancia que se le otorgaba a este instrumento. Ruiz de Montoya s. j. “suplica” al Santísimo que quiebre la campana antes de que un guaraní pierda la vida. Para el padre, ella representaba un medio de manifestación de Dios -aunque creyeron que fue el “demonio”, el que tuvo el poder de quebrarla-. Esto demuestra que la campana era un elemento usado como intermediario ante la divinidad; su sonido portaba una carga sagrada que marcaba el pulso vital del tiempo en el espacio misional recordando la presencia divina.

“La Iglesia confirmaba, de esta forma, un rol globalizador que apuntaba al control del universo mental de la comunidad en todos sus intersticios sensibles. Al lado de la palabra persuasiva, de la imagen y del ritual emotivo, el lenguaje de sus campanas sobrevolaba de día y de noche, recordando la omnipresencia de las fuerzas divinas y de sus interlocutores institucionales”. (Valenzuela Márquez 2001: 365)

El relato también nos muestra la circulación de información entre los sacerdotes en el espacio jesuítico-guaraní. Junto a las cartas Annuas -que los curas provinciales debían mandar al Preósito General en Roma-, también se producía correspondencia entre quienes estaban al frente de cada reducción para que éstas “ayuden a unir a los repartidos con su cabeza y entre sí” (Constituciones: art. 673).

Las cartas entre los sacerdotes del espacio jesuítico-guaraní, como las Annuas, refieren a situaciones en las que “la emisión del enunciado implica la realización de la acción” (Austin 1955: 8). En estos textos performativos (Austin 1955: 9) no se encuentra tan sólo la descripción de un hecho particular sino que se realiza la acción de tener que escribir un relato moralizante. Así lo expresa Ruiz de Montoya s. j., en relación al demonio: “mirad mi poder, yo vengo ahora de quebrar la campana de Loreto” (Ruiz de Montoya s. j. -1640-1989: 101).

Las cartas entre los padres del espacio jesuítico-guaraní son destacables, en la medida que -y en función de ellas- éstos pudieron hacer “que todo funcione, por órdenes repetidas de los

generales (...) y la continua práctica de avisos entre poblaciones”” (Cardiel s. j. -1747/1770-1994: 88). De esta manera, podemos inferir que los jesuitas apelaron a estrategias comunes para la organización sociocultural de la vida en la misión, como lo demuestra el padre Cardiel en la cita siguiente, en relación a las prácticas musicales.

“Todas las reducciones tienen 30 o 40 músicos. A los indios se les enseña desde la infancia y gracias a la perseverancia y la seriedad de la enseñanza, se convierten en músicos o cantantes calificados. He pasado por Europa y en pocas catedrales he escuchado una música mejor que éstos”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 102)

La práctica musical -ejecución de instrumentos y cantos- y producción de objetos -en los talleres y escuelas de música-, también se constituía como momentos y espacios de control (Foucault 2011) mediante la vigilancia en los trabajos, la disciplina en la labor y el aprendizaje de los cantos como de los instrumentos.

Las performances musicales requerían de una participación activa -trabajo, educación musical³¹- y una contemplativa en los momentos de exhibición. Estas se realizaban en escenarios públicos -plazas y calles-, en función de las celebraciones religiosas o civiles, y en las iglesias en ocasión de las misas. “La música de todos los días en la iglesia que duraba mientras duraban las misas, es decir casi toda la mañana, repartida en dos coros uno frente al otro de modo que cesando uno recomenzaba el otro a su turno” (Strabel s. j. -1705-, en Furlong s. j. 1962: 491).

Los jesuitas conformaron coros y orquestas e introdujeron instrumentos europeos -que fueron reproducidos por los guaraníes- para la representación de los dramas estéticos musicales impuestos por la Contrarreforma: himnos, villancicos, letanías, etc. Por los inventarios realizados durante el proceso de expulsión de los jesuitas, podemos conocer una notable cantidad de objetos musicales diferentes que fueron elaborados durante el período de

³¹ Uno de los primeros maestros de música que llegó al espacio jesuítico-guaraní fue el padre Juan Vaisseau (1583-1623), natural de Bélgica donde había trabajado como músico profesional. Arribó a Paraguay en 1617, dejando el cargo de músico oficial de la corte de Carlos V. Junto con él, Luis Berger (1589) -que no era sólo un músico, sino también pintor y maestro de baile- y el padre Antonio Sepp (1691) se dedicaron a la enseñanza musical.

convivencia. (Furlong s. j. 1962: 675, 690). También sabemos -por el relato de los padres-, que en la reducción de Yapeyú se estableció la escuela de música para los guaraníes. Dice el padre Furlong:

“Yapeyú no solo llegó a ser un gran emporio musical, por la escuela musical que allí se fundó y a la que acudían hasta de las ciudades españolas, sino también por haber llegado a ser el gran taller de toda clase de instrumentos musicales, órganos, arpas, violines, trompas, cornetas, chirimías, y toda clase de instrumentos musicales que eran allí fabricados con singular destreza y exportados a las reducciones de indígenas y a las ciudades españolas”.

(Furlong s. j. 1962: 487)

Junto a la enseñanza de la música, los guaraníes también aprendieron las danzas europeas.

“Por medio de maestros seculares se introdujo esta enseñanza en los indios y estos aprendieron tan bien, que ya sirven de maestros unos a otros. Y así en cada pueblo formase cuatro cuadrillas de a ocho danzantes que de ordinario son los mismos que aprenden la música”. (Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay.

Pamplona 1687: 23, en Furlong s. j. 1962: 489)

A diferencia de la música -que era ejecutada todos los días-, las danzas sólo se realizaban los domingos y en las festividades o procesiones religiosas y civiles.

“No menos atraen las danzas de los niños a los grandes a la iglesia, teniendo por suma dicha de sus hijos el verlos galancitos danzar en las festividades y procesiones con raro primar. Porque un niño de ocho años hará 50 mudanzas sin perder el compás de la vigüela o harpa, con tanto aire como el español más ligero”. (Jarque s. j. -1662-, en Furlong s. j. 1962: 489)

Con esta descripción notamos que la performance responde a un drama español -reglas de composición- que, en función de una puesta en escena, fue exhibido en el espacio de la iglesia donde los niños ejecutaron “50 mudanzas sin perder el compás de la vigüela o harpa”; es decir, teniendo una disciplina en la destreza de la danza y, por ende, en el dominio del cuerpo que a su vez representaba el concepto de persona cristiana.

“Las reglas y normas de comportamiento religioso son prácticas de control del cuerpo y, en este sentido y dentro del horizonte americano colonial, funcionaron como mecanismos de interiorización de los fundamentos filosóficos, morales y éticos”. (Araya Espinosa 2006: 349)

Pero además de interiorizar a la persona cristiana, el cuerpo debía representar el ideal civil español.

“Salen en una danza doce danzantes chicos y grandes, todos con instrumentos musicales, danzando y tocando a un tiempo, sin que los músicos les hagan el son. Los dos primeros con violines y vestidos de españoles mientras los segundos con pequeñas arpas amarradas con cintas a la cintura”. (Cardiel s. j. -1770-, en Furlong s. j. 1962: 489)

En este sentido, la performance operó desde el drama estético hacia el drama social, en tanto que su exhibición no representaba “simplemente un hacer sino un mostrar que se hace” (Schechner 2000: 21). A partir de la elección de los danzantes y de la enseñanza y repetición de las figuras de baile -ensayo-, los jesuitas transformaron las conductas y los modos de actuación -restauración de la conducta (Schechner 2000: 109)- . Así, los danzantes/actores comunicaban a los miembros de la comunidad/espectadores bajo qué formas debían actuar en sus vidas cotidianas y qué valores debían adoptar, en virtud de los personajes que en ellas se representaban -ampliaremos en el capítulo V. apartados 3 y 4-.

El padre Matías Strabel nos brinda otro ejemplo:

“ellos mismos tocaban y bailaban al mismo tiempo, pero con tal rigor en la cadencia y con tal orden y control en las figuras, que se ganaban el aplauso y la aprobación de todos. Lo mismo era con todas las otras danzas, en las cuales lo más admirable, a mi parecer, era aquella exactitud del tiempo y del orden, si errar un ápice por más largos que fuesen y aunque los bailasen, a veces, 16 o 24 veces”. (Strabel s. j. -1705-, en Furlong s. j. 1962: 491)

En esta performance se puede observar la eficacia de la conducta restaurada (Schechner 2000), realizada a través de la repetición/ensayo del drama: “con tal orden y control de las figuras que se ganaban el aplauso y la aprobación de todos”. Igualmente, estas exhibiciones no dejaban de ser una dispersión: “todas estas cosas sirven para honesto entretenimiento en sus pueblos para que por los ojos y con decente deleite del alma y cuerpo les entre las cosas

de Dios” (Cardiel s. j. -1770-, en Hernández s. j. 1913: 534). Un entretenimiento que provocaba sensibilización y la propensión a pautas morales, a partir de los temas danzados.

“Hay también variedad de danzas de ángeles y de ángeles y diablos con el traje correspondiente, peleando unos con otros; y otras en que trayendo cada uno tableta en la mano pintada y poniéndola cada uno sobre una mesa, una sobre otra, tras cada mudanza representan al fin una perfecta imagen de la Virgen María, de San Ignacio o de otros”.

(Cardiel s. j. -1770-, en Hernández s. j. 1913: 535)

Apelando al estímulo sensorial -danza, imágenes- la estructura dramática de esta performance incorporó el conflicto entre los ángeles y el diablo para transmitir los conceptos de bien y mal cristiano, y reafirmar un modelo identitario de conducta que se consolidaba y se distinguía de otro.

A diferencia de las performances de la imaginería, la representación de la música y la danza no presentaba roles jerarquizados de poder. “Las producciones sonoras eran concebidas de formas abiertas, flexibles y plurales” (Wilde 2007: 1). Por ello, a partir de la sensibilización -provocada por los sonidos y la música- y la participación -trabajo, ensayos, puestas en escena/público- como estrategias de comunicación (Massoni-Pérez 2009) de la performance, se orientó a la acción de re-significación y apropiación de un tipo identitario de conducta y alteridades.

Ante lo expuesto, podemos afirmar que los cantos/danzas guaraníes fueron transformados de hábitos rituales -extenderemos el análisis en el próximo apartado- a prácticas singulares que, si bien se desarrollaban en los nuevos ritos cristianos, permitieron la integración de los guaraníes a las rutinas diarias mediante la conformación de escuelas, grupos instrumentales, corales y de bailes. De este modo, la música y los bailes posibilitaron la creación de espacios para la producción, aprendizaje y ensayos, y la participación de los guaraníes que, enmarcados en una misma actividad, permitían generar la sensación de pertenencia y permanencia hacia ese colectivo.

La eficacia de estas performances musicales puede evidenciarse por los relatos realizados luego de la expulsión de los jesuitas, en los cuales se manifiesta que la música siguió siendo ejecutada por los descendientes de los guaraníes. Por el obispo diocesano Monseñor Sebastian

Díaz Larangiera, sabemos que en el pueblo de San Luis -hacia 1864-, los guaraníes continuaron celebrando la Semana Santa entonando -en su lengua- algunos cantos.

“Sorprendido al ver que sus descendientes de aquellos indios civilizados por los jesuitas desterrados hacía una centuria, conservaban las mismas tradiciones musicales enseñadas por sus maestros y así todo el canto de la Semana Santa era en guaraní, Hemeterio Velloso da Silveira, que los oyó cantar, tomó nota de esos cantos”

<i>Cristo Señor Nuestro</i>	<i>Cristo Nhandejara, comi borara acuerá y</i>
<i>Libranos Señor</i>	<i>quatia picera</i>
<i>De nuestro pecado</i>	<i>Nhamdemoñaangara</i>
<i>Perdónanos, Cristo Señor Nuestro (bis)</i>	<i>Ah! Cristo nhandejara (bis)</i>
<i>Por las antorchas con que te buscaron</i>	<i>Conde quarepotyyocua acuerá</i>
<i>Los crueles judíos</i>	<i>Nhamdemoñaangara yocué pirera</i>
<i>Por nuestros pecados</i>	<i>Ah Cristo nhandejara</i>
<i>Perdónanos, Cristo Nuestro Señor</i>	<i>Conde, tatahende, heca heca acuerá</i>
<i>Por la espada</i>	<i>Nhamdemoñaangara heca heca pierá</i>
<i>Con la cual, San Pedro</i>	<i>Ah! Cristo, nhandejara”.</i>
<i>Pretendió defenderte</i>	
<i>De los crueles judíos</i>	
<i>Perdónanos, Cristo Nuestros Señor.</i>	

(Velloso da Silveira 1864, en Furlong s. j. 1962: 489).

Teatro y celebraciones.

Las performances teatrales se constituyeron a partir de la re-significación de los cantos-danza rituales y de un proceso de aprendizaje de las lenguas -del idioma guaraní por parte de los jesuitas y del español por los guaraníes-. Esto permitió introducir el diálogo, y así completar la composición de la estructura de estos dramas.

Como hemos visto, los cantos/danza guaraníes eran de contenido y significación rituales. En ellos, la palabra cantada era considerada como un elemento sagrado que daba existencia a las cosas y representaba “un mismo modo de ser, cuya primitiva razón residía en una designación

inicial” (Foucault 1991: 247). En los ritos de canto/danza, los karai/chaman podían conectarse con los dioses para comunicar las palabras sagradas, las cuales “dictaban la ley, la costumbre antigua y la indicación de lo que se debía y no debía hacerse” (Colombres 2008: 29).

Para los guaraníes, la palabra es un don que todo hombre recibe -alma-, pero que no todos cultivan por igual. El acceso a “las palabras más bellas y profundas requiere de una larga práctica religiosa, un esfuerzo que viene ligado a la búsqueda de la perfección y la sabiduría” (Colombres 2008: 30). Como manifiesta el padre Meliá,

“la convicción de que el alma no es dada completamente hecha y acabada, sino que se hace con la vida del hombre -persona-, y el modo en que se hace su decirse; la historia del alma guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forma el canto de su vida”.

(Meliá s. j. 1997: 311)

Sabiendo que las palabras de los karai/chamanes sensibilizaban a los miembros de sus tribus y que la participación en los cantos/danza era colectiva, los jesuitas -habiendo eliminado la figura del karai/chaman- comenzaron a re-significar los sentidos y los modos de presentación de los cantos/danza, en función de una estructura dramática europea que incorporaba la representación de personajes ficcionalizados -que dialogaban entre sí- y que requería de la repetición o ensayo para su exhibición.

Este proceso se inició con las “danzas de cuenta” (Gadelha 1990: 354) que simbolizaban hechos religiosos. Describe el padre Cardiel:

“todas las danzas son de cuenta y no poco artificiosas, aprendidas en escuela y con maestros que hay en cada pueblo. Unas son al modo que enseñan los de allá -Europa- de uno solo danzando la española, pavana, canario y los demás sonos que llaman de palacio” (Cardiel s. j. -1770-, en Furlong s. j. 1962: 489)

Asimismo Cardiel s. j. nos informa sobre los argumentos de algunos bailes: “Hay también variedad de danzas de ángeles y de ángeles y diablos con el traje correspondiente, peleando unos con otros” (Cardiel s. j. -1770-, en Furlong s. j. 1962: 489).

La representación de los ángeles y los diablos en una acción/conflicto -estructura dramática- revelan la incorporación de símbolos y sentidos cristianos y la manera de adaptar elementos que conforma el teatro europeo: personajes. A medida que se iban consolidando las reducciones en el espacio jesuítico-guaraní, y con ellas una rutina temporal -marcada por el trabajo, la educación y el calendario litúrgico y civil-, las performances teatrales comenzaron a representarse de dos maneras: a través de un teatro formal y de las celebraciones.

Las performances del teatro formal estaban circunscriptas a los colegios, donde se exhibían piezas españolas u obras compuestas por los mismos jesuitas (Plá 1990). Estas tenían la característica de ser cerradas o ficcionales; es decir que la puesta en escena se componía de elementos y comportamientos diferentes frente al espacio total de representación. Esta distancia entre la ficción de la puesta y la realidad del público, permitía que los espectadores se trasportaran al mundo representado promoviendo un efecto catártico (Aristóteles: “La Poética”) pretendiendo internalizar las nociones y percepciones impuestas por la nueva realidad.

En consonancia con la época, los curas entendían que la catarsis era un instrumento de moralización para corregir costumbres. “Para los teóricos clásicos la catarsis es una purga de las pasiones y corrección de los vicios, cosa que se basa sobre la creencia absoluta del espectador en el espectáculo que le es presentado” (Naugrette 2000: 14). A través de la representación de la vida de determinados personajes religiosos y civiles -“El Barbero”, “El Borracho”, “El Colegial”³²-, la catarsis operaba para la re-significación y apropiación de valores y conductas por parte del público guaraní.

Al ser el colegio el espacio elegido para el teatro formal, la participación se limitaba a los niños varones³³ escolarizados -siendo los que conformaban el cuerpo de actores de las piezas teatrales-, y sus padres, que eran los caciques o guaraníes que cumplían con determinados roles destacados -alcaldes, fiscales, hacedores de santos (Plá 1990)-. De esta manera, la estrategia de comunicación apuntaba a que los niños sensibilizaran a sus progenitores/espectadores para facilitar la catarsis o conducta restaurada (Schechner 2000

³² La Colección de la antigua librería jesuítica de la Compañía de Jesús de Córdoba, actualmente en la Biblioteca Nacional de la República Argentina, ha catalogado estas piezas dentro de “temas lingüísticos y literarios”, pero cabe destacar que al momento de la búsqueda de material y redacción de esta investigación, sólo se ha podido acceder a los títulos.

2007) y, de esta forma, provocar la imitación de comportamientos entre ellos -conducta doblemente restaurada (Schechner 2000, 2007)-.

Sabemos por los relatos de los jesuitas (Sepp -1691/1733- 1971; Cardiel -1747/1770- 1994) y por los inventarios realizados al momento de la expulsión (Furlong s. j. 1962), que tanto en las danzas cuenta como en el teatro formal, la vestimenta fue un elemento sustancial para estimular los sentidos de los participantes -actores, público-. “Los vestidos eran de damasco, de cambiay, de ruán, de raso, de tafetán, en los colores más variados” (Furlong s. j. 1962: 680).

El jesuita Francisco Jarque, que permaneció en el espacio jesuítico-guaraní entre 1620/1630, también comentó sobre la indumentaria: “todos estos visten a lo español, de gala y cada cuadrilla con librea distinta de las otras” (Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay 1967: 9, en Furlong s. j. 1962: 489). Por su parte, el padre Cardiel ha esbozado una línea sobre la interpretación de los actores: “sabían dar expresión a su papel, a pesar de no entender el idioma” (Cardiel s. j. 1747/1770: 87, en Plá 1990: 8). Si bien esta cita demuestra la incorporación de comportamientos, la mención no declara el proceso por el cual los actores y maestros se dispusieron y trabajaron para construir el momento de la representación.

Estas prácticas requerían de un escenario destinado a la representación, del aprendizaje de los textos -lo que implicaba una memorización de los diálogos y de los comportamientos de los personajes- y de ensayos. En esta etapa, los jesuitas debían enseñar las conductas de los personajes a interpretar; conductas que “al estar separadas de los comportamientos cotidianos pueden ser trabajadas, cambiadas” (Schechner 2000: 108). En este sentido, “el yo puede portarse como si fuera otro o ese otro, ser yo, sintiéndome o siendo de distinta manera, como si fuera múltiples yo/es en cada persona” (Schechner 2000: 109).

Al existir un texto a representar, estas performances debían ser ensayadas. En ese momento del proceso, los jesuitas trabajaron entre “el yo como si fuera otro” -ideal de persona cristiana- y los “yo/es de cada guaraní”. A través de las repeticiones del guión, las conductas y actitudes del “yo como si fuera otro” comenzaron a apropiarse, logrando -de forma paulatina- la

³³ El Reglamento de doctrinas (1641) proscribía a las mujeres de la participación de las danzas y, por ende, de las performance teatrales. A ellas solo se les otorgaba los quehaceres domésticos (Plá 1990).

restauración de la conducta (Schechner 2000: 107). Ésta, al ser exhibida, era percibida por el público -en este caso, una audiencia jerarquizada: caciques y principales- para que la conducta sea doblemente restaurada (Schechner 2000, 2007), en la medida que se comunica cómo actuar en la vida cotidiana.

Observamos entonces que las performances del teatro formal presentan un cambio radical en las maneras de desarrollar y exhibir un argumento. A partir de la re-significación de los elementos y sentidos de los cantos/danza guaraníes y pasando por las danzas cuenta -bailes donde el cuerpo y sus vestimentas eran el vehículo de representación de los símbolos cristianos-, el teatro formal incorporó gestos, actitudes, vestimenta, condiciones expresivas de los personajes y la palabra aprendida y memorizada de los coloquios doctrinales (Plá 1990) o textos dramáticos. Estas palabras ya no eran cantadas por los líderes religiosos sino pronunciadas por los niños, para transmitir una nueva cosmovisión y una nueva manera de acceder y relacionarse con los propósitos de Dios.

Además del teatro formal, las celebraciones eran un tipo de performance teatral que organizaba el argumento o estructura dramática en función de la articulación de hábitos rituales y los distintos lenguajes artísticos: música, danza, teatro, imagería. Éstas se desarrollaban en las plazas y calles con motivo de una evocación religiosa -Semana Santa, Corpus Christi, San Miguel-, civil -Santo patrono, Elección del Cabildo-, o por las visitas de Obispos, Superiores de la Orden o cambios de Monarca o Virreyes.

Estas conmemoraciones tenían la particularidad de constituirse con diversos dramas estéticos que actuaban como entretenimiento en el contexto de la celebración ritual -eficacia-. Si bien en el próximo capítulo expondremos y analizaremos las prácticas ceremoniales, quisiéramos extraer un drama estético de la fiesta de San Miguel para visualizar su estructura compositiva y sus estrategias de comunicación.

*“Salen en otra dos ejércitos al son de solos clarines y timbales. Uno de los ángeles vestidos a guisa de pelea, con peto y espaldas de carmesí, con morrión aforrado de nobleza y hermojeando con plumaje, con banda o bandolera de tafetán, con espada y con escudo hermosamente pintado con el nombre de Jesús en medio y alrededor **QUIS SICUT DEUS?** Y con un alférez con el nombre de Jesús en la bandera. Otros de diablo con horrorosas máscaras y feas puntas en la cabeza, lleno lo restante de llamas, víboras y culebras, todos*

con lanzas y un feo escudo y el caudillo Lucifer con un alferez de bandera negra. Salen los dos ejércitos con pasos graves ordenados en forma de pelea. Hacen su coloquio. Son Miguel caudillo de los ángeles y Lucifer sobre el respeto y la obediencia al Verbo humanado. Muestra éste su soberbia y rebeldía. Tocan a rebato los clarines. Arremeten con coraje los ángeles a los malos; los desordenan, hieren y atropellan. Vuelven a ponerse en orden y a renovar la pelea, ponerse ya en escuadrón, ya en fila, ya en pira con variedad de mudanzas. Hacen retirar a los ángeles: vuelven éstas a rodearlos, herirlos y desbaratarlos, todo, hasta los golpes, con mucho ruido al compás de los clarines y timbales, hasta que después de variedad de refriegas y mudanzas, puestos los dos ejércitos en filas largas, arremete el último ángel al último diablo. Llévala a estocados algo lejos a un grande lienzo en que está horrorosamente pintada la boca del infierno, allí le derriba en el suelo y a puntillazos, lo mete por debajo del lienzo y sin parar en su danza, cargando con la danza y escudo del diablo se vuelve a los suyos. Arremete el segundo ángel al segundo diablo y le lleva al infierno del mismo modo. Hace lo mismo el tercero hasta Lucifer que con su alferez se queda el último, a quien San Miguel con su alferez lo arroja al infierno con más resistencia que los otros. Hecho esto, comienzan los ángeles, que muchos de ellos suelen ser músicos, a cantar el himno Iesu dulces memoria, ante una estatua de Jesús que allí aparece, sin dejar de danzar, hasta que después de varias mudanzas y versos, van de dos en dos a Jesús con varias genuflexiones y vueltas y le presentan todos los despojos de los diablos. Al acabarse esto salen del infierno estropeados y cojeando con dos liras o violines y puestos en medio comienza Lucifer a cantar a un son lúgubre endechas y desesperaciones, a que responden los demás, revolcándose en el suelo de rabia y furor. Y acabado este funesto canto, se vuelven a donde salieron y los ángeles, que armados en pie y en forma de media luna habían estado a la mira, hacen una profunda reverencia a Jesús y se van. Otros hacen delante del Santísimo Sacramento en la procesión del Corpus, ya de reyes, ya de ángeles presentando al santísimo con muchas vueltas y reverencias los cetros y las coronas y aún los corazones, sacando con muestras de violencia uno que llevan oculto encima del verdadero. Estos son sus modos de danzar: ¡Oh, si en el orbe cristiano se usasen éstas y se quitasen los escándalos de las ya introducidas! Tras cada danza, suelen salir varios indios a representar algún entremes mientras visten otros con que entretienen a la gente a su modo y nunca falta quien tenga especial gracias para esto”. (Cardiel s. j. -1770-, en Furlong s. j. 1962: 489, 490)

A través del relato podemos observar que en el marco ritual de la fiesta de San Miguel se desarrollaban y exhibían diferentes tipos de dramas estéticos para lograr estados de emoción y

devoción. Así, los usos de las imágenes exponían y demostraban los modos -conductuales y de actitud- en que los guaraníes debían dirigirse a la figura de Jesús o el Santísimo Sacramento: “escudo hermosamente pintado con el nombre de Jesús en medio y alrededor QUIS SICUT DEUS?” ; “comienzan los ángeles, que muchos de ellos suelen ser músicos, a cantar el himno Iesu dulces memoria, ante una estatua de Jesús que allí aparece” ; “otros hacen delante del Santísimo Sacramento en la procesión del Corpus, ya de reyes, ya de ángeles presentando al santísimo con muchas vueltas y reverencias los cetros y las coronas y aún los corazones”. Como también transmiten la sensación de temor provocada frente a la imagen del infierno: “llévala a estocados algo lejos a un grande lienzo en que está horrorosamente pintada la boca del infierno”.

En relación a la música, ésta marcaba los inicios y finales de acto durante el desarrollo de la celebración. Acto I -comienzo-: “salen en otra, dos ejércitos al son de solos clarines y timbales”. Acto II -lucha de los ángeles de San Miguel, triunfo sobre Lucifer-: “comienzan los ángeles, que muchos de ellos suelen ser músicos, a cantar el himno Iesu dulces memoria, ante una estatua de Jesús que allí aparece”. Acto III -final-: “acabado este funesto canto, se vuelven a donde salieron”. Además, la música generaba un clima de conflicto violento que estaba acompañado por determinadas actitudes y comportamientos:

*(...) “muestra éste su soberbia y rebeldía. Tocan a rebato los clarines. Arremeten con coraje los ángeles a los malos. (...) Hacen retirar a los ángeles: vuelven éstas a rodearlos, herirlos y desbaratarlos, todo, hasta los golpes, con mucho ruido al compás de los clarines y timbales
 (...) comienza Lucifer a cantar a un son lúgubre endechas y desesperaciones, a que responden los demás, revolcándose en el suelo de rabia y furor. Y acabado este funesto canto, se vuelven a donde salieron”*

Por su parte, la danza constituyó la estructura dramática que, a su vez, era reforzada por los coloquios.

Acto I. Presentación de personajes, tema y conflicto: “salen los dos ejércitos con pasos graves ordenados en forma de pelea. Hacen su coloquio”.

Acto II. Desarrollo del conflicto:

(...) “vuelven a ponerse en orden y a renovar la pelea, ponerse ya en escuadrón, ya en fila, ya en pira con variedad de mudanzas. Hacen retirar a los ángeles: vuelven éstas a rodearlos,

herirlos y desbaratarlos, todo, hasta los golpes, con mucho ruido al compás de los clarines y timbales, hasta que después de variedad de refriegas y mudanzas, puestos los dos ejércitos en filas largas, arremete el último ángel al último diablo. (...) Allí le derriba en el suelo y a puntillazos, lo mete por debajo del lienzo y sin parar en su danza, cargando con la danza y escudo del diablo se vuelve a los suyos””.

Acto III. Desenlace:

(...) “otros hacen delante del Santísimo Sacramento en la procesión del Corpus, ya de reyes, ya de ángeles presentando al santísimo con muchas vueltas y reverencias los cetros y las coronas y aún los corazones, sacando con muestras de violencia uno que llevan oculto encima del verdadero. Estos son sus modos de danzar””.

La elección de las vestimentas de los dos ejércitos -junto con las actitudes de los actores- hacía resaltar las virtudes de unos y las incapacidades o desaciertos de los otros.

“Uno de los ángeles vestidos a guisa de pelea, con peto y espaldar de carmesí, con morrión aforrado de nobleza y hermoheando con plumaje, con banda o bandolera de tafetán, con espada y con escudo hermosamente pintado. (...) Otros de diablo con horrosas máscaras y feas puntas en la cabeza, lleno lo restante de llamas, víboras y culebras, todos con lanzas y un feo escudo y el caudillo Lucifer con un alferez de bandera negra””.

La elección de los ángeles y demonios fue un tema recurrente en las celebraciones, dado que los jesuitas conocían sobre las actitudes guerreras de los guaraníes -ampliaremos este aspecto en el capítulo V. 4.c. San Miguel-, y sobre sus creencias en los espíritus malignos.

A través de los relatos de los jesuitas y de estudios sobre mitología guaraní, podemos saber que, entre los seres destructores, los demonios murciélagos “por su condición de animales nocturnos, son enemigos de los astros luminosos y los devoran si Ñanderuvusú/dios creador, no los mantuviera alejado de su casa” (Nimuendajú-Únkel 1978: 70, en Affani 2005). Por su parte, y como lo citáramos más arriba, Ruiz de Montoya s. j. describe cómo un cacique de la reducción de San Ignacio trata de demonios a los padres que intentan constituir una reducción.

“Los demonios nos han traído a estos hombres, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir -teko- de nuestros pasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos la vida”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 83)

Pero los jesuitas también utilizaban el término demonio para referirse a los guaraníes o líderes religiosos que se negaban a ser reducidos.

“Aparecieron cinco demonios en la reducción de San Ignacio, vestidos los cuatro al modo nuestro, con sotanas negras, y por ornato unas listas como de oropel, los rostros muy hermosos; el quinto apareció en la forma que pintan a la Virgen; pero como siempre miente aunque finja verdad, en la misma ficción descubre el sello de su mentira. Traía dos niños en sus brazos, hiciéronse encontradizos con unos indios, los cuales al sonido suave con que iban cantando a dos coros e imitando el tono de las letanías de nuestra Señora, como se cantan en aquellas iglesias en canto con órgano, se detuvieron, pero advirtieron que no decían nada de alabanzas ni cosa perceptible; concibieron que debía de ser cosa celestial, según las voces, el adorno y hermosura de rostros indicaba, y con simplicidad les preguntaron quiénes eran: Nosotros (dijeron) somos ángeles del cielo, y traemos aquí a la Madre de Dios, que quiere mucho a vuestros padres. Pues si así es, dijeron los indios, vamos a casa de los Padres y a la Iglesia. Juzgando los simples que sin duda irían y nos llevarían ellos una cosa que nos diese gusto. No nos conviene (dijeron los demonios) ir a la casa de los Padres, por acá fuera andaremos ayudándolos, y os hablaremos despacio, y os enseñaremos lo que os conviene saber”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 99,100)

Además, las luchas entre ángeles y demonios simbolizaban el accionar de los jesuitas en la medida que intervenían a los pueblos guaraníes.

“Llegó la Pascua de Navidad, se juntaron en aquel pueblo muchas tropas de indios de los comarcanos, juzgué por ocasión nacida, á vueltas de regocijo destronar este demonio y pernicioso ídolo, hícele llamar, díjele cuan festivo era aquel día, y que él con su persona nos había de alegrar con un juego muy usado entre cristianos, que le habían de vendar los ojos, y si él vendado así cogiese alguno le daría un buen premio. Dificultó un poco, pero vencido del amor del premio se dejó vendar. Teníamos previstos unos mozos, hijos de padres muy

cristianos, para que empezasen el juego. Juntó á este juego en nuestra casa mucha copia de gente advenediza y del pueblo; empezó el regocijo y los muchachos á hacerle cocos, á imitar su torpe modo de andar, á tirarle de la ropa, á darle golpes y empellones hasta arrojarle en tierra. El pobre ya empeñado en la codicia de alcanzar el premio, procuraba agarrar á alguno. Quedaron los circunstantes asombrados de ver su Dios tan bien escarnecido; los muchachos del pueblo á grandes gritos y risas (entre la admiración) lo celebraban, pero arrojado de sí el respeto y temor que habían tenido á aquel monstruo, con gran furia embistieron á él y le pararon tal, que la compasión me hizo quitársele de las manos". (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 175)

El recurso del conflicto entre demonios -guaraníes no reducidos- e hijos de padres cristianos -ángeles- sirvió para el “juego”, descrito en esta narración. Observamos aquí que aquellos que participaron en la experiencia exhibían ante la comunidad las conductas que habían sido restauradas. Las sistemáticas exposiciones de estos comportamientos contribuyeron a la pérdida de legitimidad del karai/chamán ante el grupo y a que se reafirmara la identificación con las nuevas jerarquías de poder -dios cristiano- del espacio misional.

Tanto en el relato de la celebración como en el “juego”, la participación pública como estrategia comunicacional permitió mostrar a un grupo mayoritario de guaraníes los grados de involucramiento en dichas prácticas y las nuevas nociones de la identidad cristiana, expresadas por la apropiación de un espacio/temporal, de símbolos, de jerarquías y roles de poder, de actitudes afectivas, corporales y de valores -conductas restauradas (Schechner 2000)- . Éstos posibilitaron la identificación con determinados grupos -ángeles o demonios- y la diferenciación con aquellos que no formaban parte de la nueva realidad: los guaraníes no reducidos y los líderes religiosos -karai/chamán- como también hacia los “enemigos” de la Corona -ampliaremos en el capítulo V. 4.c. San Miguel-.

Pero los líderes religiosos guaraníes manifestaban sus resistencias imitando los ritos cristianos o utilizando elementos simbólicos para lograr el descrédito de los padres ante su gente. Como mencionáramos en la página 165, el padre Ruiz de Montoya comenta en referencia al cacique Ñesu que:

“se vistió con los elementos litúrgicos del sacerdote y se presentó al pueblo. E hizo llevar a su presencia a los niños en los cuales intentó borrar con ceremonias bárbaras el carácter indeleble que ellos por el bautismo habían gravado en sus almas. Les raspó las pequeñas lenguas con que habían saboreado la sal del espíritu de sapiencia. Lo mismo les hizo en el pecho y las castillas para borrar los santos óleos que los tenían prevenidos para la lucha espiritual”. (Ruiz de Montoya s. j. 1985: 201, 202, en Chamorro 2004: 89)

También el sacerdote nos informa de las resistencias de los karai/chamanes frente a la predicación del evangelio.

“Quedó aquel gran hechicero Yeguacaporú saboreando con la muerte que por su orden se ejecutó en el santo P. Cristóbal de Mendoza; procuró hacer lo mismo en los demás, pero atajó los pasos su desdichada muerte. No le faltaron herederos en sus embelecó y magias. Estos hicieron iglesias, pusieron púlpitos, hacían sus pláticas y bautizaban; la forma de su bautismo era esta: Yo te des bautizo, lavándoles todo el cuerpo; las pláticas eran enderezadas al descrédito de la fe y religión cristiana, amenazando a los que la recibiesen y a los que recibida no la detestasen, a que serían comidos de los tigres y que los formidables fantasmas saldrían de sus cavernas armadas de ira, con espadas larguísimas de piedra a tomar venganza, y otras boberías a este modo, cosas todas formidables a aquella simple gente”. (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 262, 263)

Estas narraciones nos permiten conocer que los líderes religiosos guaraníes se servían de las performances misionales -imitación de conductas, de vestimenta, de elementos simbólicos, creación de escenarios litúrgicos- para exponer sus disidencias frente a los jesuitas y para confirmar y legitimar, ante los grupos, sus características identitarias.

Para finalizar, podemos decir que las celebraciones permitieron que en una misma escenificación pública se exhibieran distintos dramas estéticos pero también, y como veremos a continuación, prácticas rituales. Esta articulación hizo que las performances ceremoniales se compusieran por momentos de entretenimiento y eficacia ritual, los cuales tuvieron como propósito el fortalecimiento de la sensibilidad cristiana y una participación colectiva orientada a la transformación de las nociones de identidad, alteridad y roles y jerarquías de poder.

Conclusión.

Durante el desarrollo de este capítulo hemos podido observar cómo un sistema de signos que operan bajo una dimensión simbólica -como las insignias, imágenes de santos, lenguajes míticos, música, danza, teatro- y expuestos en términos de drama (Turner 1987, 1988; Schechner 2000, 2007) han actuado como instrumentos para la transformación cristiana produciendo adaptaciones, re-significaciones y resistencias en las concepciones de identidad y alteridad, y jerarquías y roles de poder.

A través de la observación, registro y análisis (Carballeda 2008: 21) de la comunidad guaraní y poniendo en diálogo a los demás actores comprometidos en la conquista y colonización - Iglesia, Corona-, los jesuitas intervinieron a las comunidades guaraníes estableciendo un espacio/temporal de convivencia que intentó reducir los conflictos existentes y en cuyo contexto las diversas performances actuaron como dispositivos de vinculación de la diversidad sociocultural y como medios para la reintegración y transformación social.

La intervención social jesuítica estableció la necesidad de contar con elementos interpretativos (Acosta s. j. 1577; Carballeda 2008) que no sólo posibilitaran la interacción entre los actores comprometidos, sino que le dieran forma al proceso social. Las performances fueron utilizadas como un instrumento de comunicación estratégica tendiente a favorecer la intervención, dado que a partir de la información obtenida de la comunidad guaraní y de acciones de sensibilización y participación que marcaron la organización y desarrollo de las puestas en escena, los jesuitas pudieron producir y transmitir las nuevas relaciones con el cuerpo, con los lazos comunitarios, con la noción de alteridad, con el trabajo, con las ideas y creencias mitológicas y con los estatutos y roles de poder.

Debido a ello, es que consideramos a las performances como una práctica comunicativa donde los sentidos y significaciones de cada cultura interactúan y dialogan, pero también manifiestan sus luchas simbólicas -materializadas en la tensión sujeto cristiano/ser guaraní-, generando cambios en la dinámica sociocultural.

Capítulo V

La performance como comunicación estratégica. Las ceremonias.

Estudiar las ceremonias desde la perspectiva de performance como comunicación estratégica implica el examen de un tipo de escenificación pública que privilegia la acción socio/simbólica de la comunicación (Schechner 2000) y la estratégica, la cual tiene como propósito conseguir cambios para la optimización del entramado social (Massoni-Pérez 2009: 435).

Este capítulo analizará las celebraciones anuales desarrolladas en el espacio jesuítico-guaraní con el objetivo de observar sus estructuras compositivas, a partir de la articulación entre la eficacia ritual del drama social y el entretenimiento -dramas estéticos- (Turner 1987; Schechner 2000), y del estudio de las estrategias de participación y sensibilización, en tanto operaciones utilizadas para “dirigir el tránsito espacio/temporal desde una situación dada a otra deseada” (Massoni-Pérez 2009: 266).

Desde esta categoría conceptual, abordaremos las más destacadas ceremonias anuales civiles - Onomástico del Rey, Elección del Cabildo, Santo patrono- y religiosas -Semana Santa, Corpus Christi, San Miguel- para indagar en cuestiones tales como: ¿dónde y cuándo se llevan a cabo?, ¿quiénes están presentes?, ¿quiénes son los protagonistas?, ¿cómo se despliega la actuación?, ¿cuál es el propósito?, extrayendo los componentes básicos como el empleo del espacio como escenario público y del tiempo como instrumento de orden del calendario cristiano y civil; personajes que participan -roles/actuaciones activos y pasivos-, símbolos que se encuentran presentes -guaraníes y cristianos-.

Entendiendo que la performance como comunicación estratégica fue un instrumento de intervención social (Carballeda 2008), repararemos en dos períodos de convivencia entre los grupos para estudiar cómo las circunstancias coyunturales operaron en el establecimiento, desarrollo y continuidad de estas prácticas y en qué medida las mismas colaboraron en la transformación de las concepciones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder.

Debido a esto, el examen de las celebraciones se divide en una primera la etapa que comprende el período de formación de los distintos poblados -1610/1630- donde se examinará cuáles de las ceremonias mencionadas comenzaron a realizarse; cómo el método que propone el proceso de intervención social -observación y registro, análisis (Carballeda 2008, 2010)-,

les permitió a los jesuitas conocer los hábitos rituales guaraníes para la eliminación, adaptación y re-significación de algunas prácticas o elementos para la composición de las ceremonias cívico-religiosas y cómo las estrategias de participación y sensibilización de estas performances actuaron para la reintegración de los guaraníes a las reducciones y para la apropiación de valores, creencias, comportamientos, roles y jerarquías de poder.

El segundo momento abarca los años 1750/1756 y es considerado por ser una fase de estabilidad político/económica y de afirmación de la cohesión interna (Wilde 2009 -a-). En virtud de ello, las celebraciones fueron espacios/temporales de representación de la adhesión, pertenencia y permanencia social, a través de las cuales y en cada acto se consolidaba y legitimaba la nueva organización sociocultural del espacio misional.

Es necesario aclarar que hemos modificado la elección de las etapas temporales propuestas en los inicios de esta investigación, dado que en los registros catalogados durante el año 1641, los enunciados de las ceremonias no presentan descripciones detalladas lo que impide un estudio exhaustivo de la composición y desarrollo de las mismas, en los términos establecidos.

El capítulo se encuentra dividido en:

- 1.- La performance como comunicación estratégica.
- 2.- Las ceremonias en el espacio jesuítico-guaraní.
3. Desarrollo y análisis de la performance como comunicación estratégica en las ceremonias civiles.
 3. a- Santo patrono.
 3. b- Elección del Cabildo.
 3. c- Onomástico del Rey.
- 4.- Desarrollo y análisis de la performance como comunicación estratégica en las ceremonias religiosas.
 4. a- Semana Santa.
 4. b- Corpus Christi.
 4. c- San Miguel.
- 5.- Transformaciones y adaptaciones.
- 6.- Conclusión.

1.- La performance como comunicación estratégica.

Para el abordaje de las ceremonias anuales recurriremos a la categoría de performance como comunicación estratégica por considerarla “un tipo de conducta comunicativa que forma parte de ceremonias rituales o reuniones públicas” (Schechner 2000: 14) y donde “se ponen en juego de forma abierta y permanente el sentido y la acción de los actores” (Massoni 2011: 33) para la transformación social.

Desde esta configuración analítica, podremos observar cómo en un espacio/temporal de representación confluyeron y convergieron distintas realidades donde “dimensiones variopintas hasta entonces desconectadas, se unieron, trastocaron e hibridaron para generar un algo que no existía previamente, un algo que inactúa porque hace emerger nuevas realidades” (Massoni-Pérez 2009: 313). Precisamente por esto, sugerimos que la performance como práctica comunicativa hizo prevalecer su función socio-simbólica (Turner 1987; Schechner 2000), pero también su dominio estratégico mediante acciones de sensibilización y participación, las que actuaron como experiencias “fundamentales para la nueva configuración y dinámica del sistema social” (cit. de Lucmann, en Massoni-Pérez 2009: 281).

Según Schechner (2000), una performance es la escenificación pública de un fenómeno social que “podremos llamar teatro o ritual según dónde se realice, quién la ejecute, y en qué circunstancias” (Schechner 2000: 36). Esta apreciación no implica una oposición de perspectivas de estudio, más bien, estas prácticas forman “polos de un continuum” (Schechner 2000: 36) donde las distinciones de sentido se revelan a través del estudio de los efectos producidos durante el proceso de representación de las puestas en escena. Es decir, “por el análisis de los resultados obtenidos, a partir de la articulación de la eficacia ritual -drama social- y el entretenimiento -dramas estéticos-” (Schechner 2000: 21).

Schechner (2000, 2007) utiliza los conceptos de eficacia y entretenimiento para demostrar que la categoría de performance contiene un movimiento de efectos que oscila desde el teatro hacia el ritual y viceversa, según las circunstancias de la exhibición. Para demostrarlo, el autor nos brinda el ejemplo del baile de los hombres de barro que se llevaba a cabo en el poblado Makehuku, en Nueva Guinea (Schechner 2000: 43). En este ritual, los pobladores realizaban una danza cuando sentían la amenaza de invasiones o ataques ofensivos. Entonces, durante el amanecer descendían al río para empapar sus cuerpos y unas máscaras de madera -

que previamente habían elaborado- con barro blanco, puesto que este color designaba la muerte. Luego, convocaban a los espíritus de los muertos que, al poseerlos, permitían asustar o impedir las embestidas de sus adversarios. Pero Schechner advierte que a partir de la introducción del turismo en Makehuku, este rito comenzó a transformarse en un espectáculo para los viajeros, debido a que los pobladores realizaban esta práctica con el objetivo de ser representada y vista por este público pasivo y des-comprometido con las significaciones de la experiencia. Es por ello que Schechner interpreta que las características del ritual eran reproducidas como guiones teatrales -aprendidos y repetidos- para constituir una experiencia “atractiva y redituable, trasladando la eficacia ritual hacia un entretenimiento turístico” (Schechner 2000: 44).

El tránsito del ritual al teatro ya había sido vislumbrado por Durkheim cuando se refiere a que las prácticas rituales ponen en evidencia el parentesco con las representaciones dramáticas.

“En efecto, éstas -experiencias rituales- no solo emplean los mismos procedimientos del drama propiamente dicho, sino que, además, persiguen una meta del mismo tipo: extrañas a toda finalidad utilitaria, hacen que los hombres se olviden del mundo real y los transportan a otro donde su imaginación se mueve sin obstáculos; les distraen. Llegan incluso a veces a adoptar el aspecto externo de un entretenimiento”. (Durkheim 1912-2007: 353, 354)

Este mismo desplazamiento puede observarse desde la perspectiva opuesta: de la experiencia teatral hacia el ritual. Schechner (2000) manifiesta que este movimiento corresponde a los cambios efectuados en el ámbito teatral desde finales de la década del 60' y principios de los 70'. En esas escenificaciones, los integrantes que conforman este campo comenzaron a incluir activamente a los públicos dentro del desarrollo de los espectáculos para “lograr que los espectadores se comprometan de forma activa frente a la problemática representada” (Schechner 2000: 39).

Tanto las performances experimentales -como los happenings- o el teatro político (Schechner 2007), son ejemplos de las nuevas formas de componer el despliegue escénico para la obtención de renovadas interacciones entre los actores y espectadores, con el fin de orientar sus propósitos desde el entretenimiento hacia la eficacia de las puestas en escena. Estas escenificaciones públicas, además de contar con elementos estéticos, apelan a la creencia compartida y a distintos tipos de participación -activa/pasiva- de los espectadores para causar

efectos eficaces. A diferencia del teatro comercial que sólo propone la apreciación del espectáculo conformándose como un esparcimiento recreativo; las performances experimentales o el teatro político pretenden la dispersión pero también, y particularmente, crear circunstancias, prácticas o discursos que sean eficaces para provocar los resultados propuestos (Schechner 2007). De todas formas, podemos encontrar disposiciones hacia una u otra sin que ambas desaparezcan.

“Ninguna performance es pura eficacia ni puro entretenimiento (...) El cambio de perspectiva modificará el modo de clasificarlas. Por ejemplo, un musical de Broadway es entretenimiento si uno se concentra en lo que pasa en el escenario y en la sala. Pero si se expande la mirada y se incluyen los ensayos, la vida detrás del escenario antes, durante y después del espectáculo (...) Entonces, hasta un musical de Broadway es algo más que un entretenimiento: también es un ritual, una economía y el microcosmos de una estructura social”. (Schechner 2000: 36)

Abordar las performances desde la articulación de la eficacia y el entretenimiento permitirá construir las puestas en escena de acontecimientos sociales extrayendo los componentes que conforman las prácticas rituales y teatrales. Es así que ante una escenificación pública podremos visualizar:



Este método de estudio nos facilita la visualización de las dimensiones de un fenómeno social “reparando en la relación dinámica e interdependiente de los elementos que configuran las escenificaciones públicas viendo, además, los propósitos que conlleva” (Schechner 2000: 38). Mediante el entrecruzamiento de la eficacia ritual y el entretenimiento -drama estético-, podemos emprender el estudio de las puestas en escena observando: ¿dónde y cuándo se llevan a cabo?, ¿qué dramas estéticos están presentes?, ¿qué hábitos rituales se manifiestan?,

¿cómo se despliega la actuación?, ¿cuál es el propósito: la eficacia, el entretenimiento o ambas? A partir de estas preguntas podremos extraer y exponer los componentes básicos de las escenificaciones: el empleo del espacio y del tiempo -simbólico o presente-; modos en que se participa -actores activos, espectadores, productores o artesanos del instrumental necesario para la actuación-; tipos de actuaciones -roles que se exhiben o son aprendidos en función de los dramas estéticos- y los elementos que se encuentran presentes -instrumentos, vestimentas, objetos simbólicos-.

Esta perspectiva de análisis manifiesta los aspectos estéticos de un fenómeno social, definiendo a las acciones y objetos que componen las escenificaciones “como categorías culturales que se producen y circulan en procesos de comunicación” (Schechner 2000: 14). En este sentido, la indagación de la constitución y desarrollo de las puestas en escena posibilita observar y analizar cómo en el marco de un despliegue escénico, estos elementos se entrelazan para la emisión y circulación de sentidos mediante acciones que producen eficacia -prácticas rituales- y entretenimiento -dramas estéticos-.

Esta articulación conlleva mecanismos de sensibilización y de participación que definiremos para el abordaje de nuestro objeto de estudio como canales estratégicos de comunicación, ya que a través de la exposición de representaciones que promueven estados emocionales -provocados por los dramas estéticos- y de la asistencia de los grupos -de manera pasiva, en tanto público espectador y activa como actores y productores de instrumentos o elementos necesarios para la exhibición-, se pueden generar acciones o prácticas para optimizar la transmisión y apropiación de significados que las performances manifiestan con sus representaciones.

De esta manera veremos cómo, en los primeros tiempos de convivencia entre los guaraníes y jesuitas, estos últimos apelaron a la estrategia de sensibilización, entendida como “formas de representación que invocan estados emocionales” (Massoni-Pérez 2009: 435), para la adaptación y re-significación de ideas, valores y saberes. Junto con ella, los sacerdotes propiciaron acciones de participación para generar “la apropiación y apoderamiento de conductas” (Massoni-Pérez 2009: 435) que llevaron a la transformación y reintegración social de los guaraníes en las reducciones. A medida que estos espacios se fueron estableciendo y consolidando, las escenificaciones públicas anuales se instituyeron como momentos de gran eficacia para el fortalecimiento de la sensibilidad cristiana, la participación activa de la

comunidad guaraní y para “sacralizar y controlar el orden y presentarlo como un espectáculo ante la población” (Wilde 2009 -a-: 80).

Si bien es cierto que los estudios de comunicación estratégica tienden a reparar en la planificación de acciones para lograr objetivos específicos en determinadas organizaciones -aportando aspectos teóricos y metodológicos de este modelo (Nieves Cruz 2006; Schvartein 2007; Etkin-Schvartein 2011; Massoni 2011)-, consideramos que ponderar la dimensión cualitativa de estas estrategias de comunicación, nos posibilitará el análisis de eventos sociales -constituidos por dramas estéticos- para examinar cómo el dominio sensorial y participativo de las puestas en escena adquirieren una significación especial en el proceso de cambio social (Massoni-Pérez 2009).

En términos empíricos, esto significa reparar en la constitución de las escenificaciones ceremoniales para la observación y estudio de un conjunto de signos particulares como el espacio, tiempo, objetos simbólicos, hábitos rituales y actuaciones aprendidas bajo un guión; las que operaron desde el aspecto sensorial -dramas estéticos- y participativo -roles protagónicos, conformación de grupos musicales, orquestales y de bailarines, productores de instrumentos a utilizar como imágenes, vestimenta, objetos de música-, con el objetivo de que “los actores cambien las relaciones en una situación” (Massoni-Pérez 2009: 313). Es decir, el examen de estas estrategias facilitará la indagación de guiones y comportamientos culturales (Schechner 2000) utilizados y transmitidos por los jesuitas para la internalización de sentidos y conductas que definieron una identidad colectiva “basada en la afirmación de la cohesión interna y la confrontación externa” (Wilde 2009 -a-: 79).

Estos cambios no fueron efectuados por la transmisión unidireccional de mensajes o prácticas; más bien, se produjeron por un proceso dinámico en el que intervinieron y tomaron parte la diversidad de actores implicados. Teniendo como directivas de acción las disposiciones emanadas por la Corona española y los Concilios pertinentes, y poniendo en práctica los principios rectores de la Orden, los jesuitas pusieron en diálogo estas normas a partir de considerar la intervención de las comunidades indígenas desde la dimensión social. Esta perspectiva de acción permitió que, a través de la observación, registro y evaluación (Acosta s. j. 1577; Carballeda 2008) de las organizaciones sociales de los grupos a intervenir, los sacerdotes pudieran construir canales de interacción que posibilitaran la transformación social requerida.

“Los nuestros -jesuitas- han procurado que ante todo se asentaran de la manera más sólida y firme en la mente de los neófitos las verdades de la fe; a eso se dirigen las continuas instrucciones privadas y públicas. La explicación del catecismo y las solemnes ceremonias según el rito romano en la administración de los Santos Sacramentos, ya que esta gente sencilla se impresiona no poco por la esplendidez del aparato externo. Por esto se dirige nuestro más solícito empeño para que, con ocasión de las fiestas mayores, penetre el correspondiente misterio en la inteligencia de los neófitos y quede grabado”. (V carta Annu del padre Diego de Torres Bollo 1613-CA. Tomo I: 332, en Deckmann Fleck 2001: 10)

Como revela la cita, mediante la imposición de prácticas rituales y “la esplendidez del aparato externo”, producto de la conjunción de dramas estéticos -ornamentos, música, cantos, danza-, podemos estudiar a las ceremonias ejecutadas en el espacio misional desde la perspectiva de performance como comunicación estratégica e interpretarlas como instrumento de intervención social (Carballeda 2008). En este sentido, veremos cómo estas celebraciones implicaron el reconocimiento de las matrices socioculturales guaraníes, específicamente de sus fiestas y hábitos rituales, para aprovechar sinergias que posibilitaran la eliminación, adaptación y re-significación de sus elementos y prácticas, en clave cristiana. Mediante las apelaciones sensoriales y los diversos modos de participación, estas escenificaciones públicas provocaron cambios en las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder, con el propósito de obtener una eficaz transformación social y una sustentable reintegración de los grupos guaraníes en los espacios de reducción.

Interpretar las fiestas mayores o ceremonias anuales desarrolladas en el espacio jesuítico-guaraní en términos de performance como comunicación estratégica permite observar cómo estas escenificaciones apelaron a la seducción de los sentidos (Bohn Martins 2006: 38) y a la participación colectiva como dominios estratégicos de la comunicación (Massoni-Pérez 2009), para la exhibición e internalización de un orden sociocultural y jerarquías estructurales de poder.

2.- Las ceremonias en el espacio jesuítico-guaraní.

Durante los S. XVII y XVIII, el calendario ceremonial hispano contemplaba numerosas fiestas entre las que se encontraban las relacionadas con el ciclo vital del Rey -proclamación del nuevo soberano, nacimientos de hijos, bautismos, muertes, celebraciones con motivo de sus victorias militares- y las de carácter religioso, impuestas por el almanaque litúrgico.

Tanto la Iglesia tridentina -que pretendía afirmar su cristiandad frente a la Reforma protestante (Bohn Martins 2006: 44)- como el Estado español, se sirvieron de un sistema de escenificaciones públicas para la legitimación de sus poderes, dominios y acciones. Estas representaciones de carácter cívico y religioso estaban compuestas por una sucesión de actos simbólicos y de exhibiciones de dramas estéticos -entretenimiento- donde, dependiendo de la celebración, se intentaba obtener la adhesión de los participantes hacia las creencias de la Iglesia católica tanto como a las disposiciones de la Monarquía.

Las ceremonias hispanas fueron replicadas en los territorios conquistados tanto en los grandes centros urbanos -en los que operaban las sedes de gobierno- como en las reducciones indígenas. Estas experiencias se establecieron como prácticas rituales, en la medida que una secuencia estereotipada de actos simbólicos -gestos, palabras, objetos, comportamientos-, fueron representados en un tiempo y lugar determinado con el propósito de que los individuos se reúnan, sientan sentimientos comunes y que se expresen por actos comunes que los constituyen” (Durkheim 2007: 394).

Según Durkheim, este tipo de representaciones posibilita la actualización de tradiciones y creencias facilitando el sostenimiento de lo que exponen e “impidiendo que se borren de la memoria los elementos más esenciales de la conciencia colectiva” (Durkheim 2007: 350). Es por ello que para los conquistadores españoles, las ceremonias contribuían a reafirmar y reproducir acontecimientos históricos, tipos de relaciones y valores generando “una memoria que permitía hacer presente y reactivar su patrimonio del pasado” (Balandier 1994: 187). Podemos decir entonces, que en estos ritos se organizan y reproducen “las condiciones ideológicas de la producción social” (Martínez Montoya 2004: 351) viabilizando la expresión de sentimientos e ideas colectivas, las cuales conforman -entre otras cuestiones- la identidad del grupo comprometido (Turner 1987).

Las ceremonias “fueron políticamente útiles al sistema colonial en tanto proporcionaban un momento de distracción y entretenimiento al tiempo que estimulaban la creación de intereses y organizaciones estrictamente locales” (Smith 1981, en Bohn Martins 2006: 48). En este sentido, interpretamos a estas prácticas en tanto performance como comunicación estratégica, ya que los ritos de institución (Bourdieu 2007) se articularon con experiencias de dispersión, y donde el dominio estratégico de la comunicación operó a través de la sensibilización y participación (Massoni-Pérez 2009) para crear un mundo de sentido y de acción, siendo capaz de transformar comportamientos y de modelar actitudes y mentalidades.

En función de ello, proponemos que las ceremonias operaron como un elemento de intervención social (Carballeda 2008), ya que a partir del reconocimiento de la matriz cultural guaraní se eliminaron, adaptaron y re-significaron -en clave cristiana- objetos y hábitos de sus fiestas para producir cambios en las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder. La injerencia en estos aspectos tenía como propósito la creación de una nueva configuración social para la reintegración y permanencia de los guaraníes en los espacios de reducción.

Para dar cuenta de ello, en los inicios de esta investigación, hemos pretendido el estudio de tres períodos temporales con el objetivo de determinar las diferencias estructurales de las ceremonias -viendo los predominios de la eficacia ritual y el entretenimiento- y comprender cómo el carácter estratégico de la comunicación actuó, en las distintas etapas, en función de las necesidades del proceso de intervención social.

Se pensó dar comienzo con el abordaje de las ceremonias en la fase de conformación de las reducciones -1610/1630- para observar: qué elementos y prácticas rituales guaraníes fueron eliminados, adaptados y re-significados para la composición de las celebraciones cristianas; qué dramas estéticos se incorporaron y cómo las estrategias de participación y sensibilización contribuyeron a la internalización de guiones culturales (Schechner 2000), contribuyendo a establecer una identidad colectiva (Melucci 2000) definida como “fieles cristianos” y, en consecuencia, una nueva concepción de alteridad -infieles- proyectada hacia los indígenas no reducidos y los bandeirantes portugueses.

Deduciendo que la constitución del espacio jesuítico-guaraní se consolidó con el transcurrir de la convivencia entre ambos grupos, consideramos que sería óptimo optar por el análisis de

un período intermedio que fuese significativo para la organización del espacio misional. Por ello, propusimos la etapa donde aconteció la batalla de Mbororé -1641-, la cual marcó los límites fronterizos entre las coronas española y portuguesa. El objetivo radicaba en analizar cómo las ceremonias sirvieron para reafirmar la unidad colectiva frente al conflicto, a partir de la representación y exhibición de roles, jerarquías de poder y elementos simbólicos cristianos.

Para finalizar, elegimos la fase que comprende desde 1750 a 1756, por considerarla como un período de estabilidad económico/política y de afirmación de la cohesión interna. El propósito ha sido el de visualizar cómo las ceremonias se instituyeron como prácticas de espectacularización del orden sociopolítico y cultural. Pero dado que en esta etapa se firmó el Tratado de Límites entre la Corona española y portuguesa -1750- y como consecuencia, el traslado de siete de los pueblos guaraníes reducidos a los dominios portugueses, también indagamos en los signos que pueden denotar la desaprobación y el descontento de dicha decisión.

Si bien estas instancias temporales fueron estipuladas para observar el desarrollo y la evolución de las ceremonias en los términos analíticos propuestos, se debe subrayar que a medida que se efectuaba la búsqueda y registro de las mismas, notamos que en la primera etapa, tanto en las cartas Annuas como en los diarios de viaje, los jesuitas no mencionan las celebraciones como prácticas realizadas anualmente -aunque estas formaban parte del calendario anual litúrgico-. Éstas aparecen en los relatos de forma discontinua y son descriptas de manera breve. En relación al segundo período, los enunciados de las mismas sólo refieren a que se han “desarrollado en forma solemne” (Gadelha 1999: 322), en contraposición a la descripción exhaustiva y minuciosa de la última etapa.

Frente a este estado de situación decidimos solo adentrarnos en el estudio del primer y tercer período mencionado. Entendemos que contar con informaciones inacabadas de la primera fase temporal y pendientes de la segunda etapa seleccionada, no nos imposibilita el análisis de dichas ceremonias. A partir de los datos obtenidos de las celebraciones desarrolladas durante la conformación de las reducciones -1610/1630-, junto a la descripción exhaustiva y detallada de la última, inferimos que la estructura compositiva de las mismas fue similar a lo largo de la convivencia entre los grupos. En función de ello, y poniéndolas en relación con la organización social guaraní -particularmente con sus fiestas-, podemos deducir qué

elementos, hábitos rituales y aspectos de su sensibilidad fueron eliminados o adaptados para su re-significación; qué hábitos, insignias y dramas estéticos cristianos se incorporaron, y en qué medida los instrumentos de sensibilización y la creación de nuevos canales participativos (Massoni-Pérez 2009), operaron para la transformación de las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder.

Antes de continuar con la exposición, quisiéramos recalcar que el trabajo de campo nos ha permitido revelar dos aspectos de consideración para el examen de las celebraciones. Uno de ellos refiere a la construcción de las informaciones publicadas en los documentos jesuíticos de cada período, las cuales evidencian que la elección de los datos narrados en torno a nuestro objeto de estudio estuvo condicionada a las peculiaridades del proceso de intervención. Por otro lado -y sabiendo sobre esta selección-, la lectura de los relatos comprendidos en la segunda fase propuesta -la cual no podremos examinar en los términos establecidos por no contar con la descripción de las celebraciones-, ha permitido advertir variables para el estudio de las ceremonias, como también pronunciar nuevos interrogantes que podrían plasmarse en futuros proyectos de tesis.

Como desarrollamos en el capítulo II, el proyecto de reducción de los pueblos guaraníes no sólo implicó el reordenamiento espacial de los guaraníes y la imposición de la religión cristiana; esta iniciativa, además, comprometió la conformación de una nueva organización sociopolítica. Pero en las primeras cuatro décadas de convivencia, estos aspectos se vieron condicionados por las invasiones de los bandeirantes portugueses (Avellaneda 2005), las que fueron resaltadas en los relatos jesuíticos de este período (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989; Cartas Annuas -1637/1639-, en Maeder s. j. 1984).

Entendiendo que tanto los diarios de viaje como los cartas Annuas debían tener un carácter “edificante” -capítulo II. 2. La Compañía de Jesús-, y que a éstas últimas hay que caracterizarlas como anuales entre los años 1607 y 1617, ya que posteriormente fueron bianuales y trianuales (Svriz Wucherer 2013); podemos reconocer que la elaboración de los documentos debía subrayar los acontecimientos destacados para dar cuenta de las dificultades y éxitos en la labor evangelizadora.

En los primeros tiempos, los jesuitas se dedicaron a describir -entre otras cuestiones- la organización sociocultural de los guaraníes (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989; Cartas

Annuaire 1637/1639, en Maeder s. j. 1984) para demostrar cómo iban reduciendo a las comunidades, erradicando y adaptando prácticas y elementos para ser re-significados en términos cristianos, con el fin de lograr una reintegración social y una internalización de las creencias y comportamientos.

Dado que en los primeros documentos publicados la enunciación de las ceremonias es breve y fragmentaria, inferimos que su registro estuvo subordinado a la formación de los espacios de reducción y, junto con ello, a los conflictos mantenidos con los bandeirantes portugueses. Las constantes embestidas efectuadas durante las cuatro décadas iniciales (Avellaneda 2005) impedían que las reducciones permanecieran en un mismo sitio interrumpiendo, en consecuencia, la estabilidad social y productiva. Interpretamos que las informaciones jesuíticas subrayaron las dificultades y provechos de esta labor refiriéndose a las ceremonias tan sólo como prácticas que permitían demostrar la apropiación de ideas, valores y conductas cristianas para conformar la unidad identitaria.

Junto a esto, hemos detectado que en las primeras celebraciones no se mencionan elementos como las insignias, vestimentas, imágenes, instrumentos musicales, que sí son dichos en la última etapa. En virtud del proceso de reducción y dada la inestabilidad de los espacios, advertimos que las ausencias de objetos denotan que para la realización de las escenificaciones públicas también se debió contar con el equilibrio político y económico (Wilde 2009 -a-; Bohn Martins 2006). La permanencia en un mismo sitio posibilitaba la continuidad de las actividades establecidas en las reducciones -trabajo, educación, prácticas religiosas- y la creación de los talleres de artes y oficios donde se producían los instrumentos necesarios para la composición y exhibición de las ceremonias. Para la generación y mantenimiento de este orden, los jesuitas consideraron de importancia la conformación de milicias (Avellaneda 2005), en virtud de asegurar no solamente los dominios de la Corona española sino la persistencia de las acciones evangelizadoras.

Es así que mediante la observación y registro (Carballeda 2008) de la organización social guaraní, que fue descrita y destacada en los documentos publicados (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989; Sepp s. j. -1691/1733- 1971; Cartas Annuas -1637/1639-, en Maeder s. j. 1984), los jesuitas supieron que éstos conformaban una sociedad de guerreros para la defensa de su propio territorio “cuyos líderes poseían un poder indiscutible al poder garantizar con una fuerza importante de sus seguidores, el éxito de la lucha defensiva” (Avellaneda 2005: 21). Es

por ello que frente a las amenazas constantes de los portugueses y “la negativa de los españoles de auxiliarlos” (Avellaneda 2005: 21), los religiosos conformaron “grupos de milicias al fundar las primeras reducciones” (Avellaneda 2005: 21).

En la carta Annuaria de 1628, elaborada por el padre Ruiz de Montoya y dirigida al provincial de la Compañía Nicolás Durán, podemos observar cómo los curas promovieron incursiones guerreras contra los bandeirantes portugueses para la defensa del espacio misional manteniendo el rol de los caciques, con el fin de asegurar la adhesión de sus grupos y estimular el carácter guerrero.

“El orden que V. R. nos envió de que en las reducciones hubiese ruido de armas ha sido conforme a la necesidad y deseo de todos. Y así se ha puesto en práctica y siguióse muy buenos efectos porque la gente de esta reducción (San Francisco Javier) y la de Encarnación han hecho muy buenas presas en los tupíes cautivándolos y quitándoles las presas que llevaban y despejos de muchas cuñas, machetes, rodelas y otras armas con que van cebando y deseando que haya más arrebatos por los despejos”. (Carta Annuaria 1628, en Cortesao 1951, Doc. XL: 271, 272 citada en Avellaneda 2005: 23)

Respetando la figura de los caciques -lo que permitía mantener vivo el poder de los cacicazgos dentro de las reducciones-, los jesuitas impusieron roles y jerarquías de poder en la nueva organización social de estos espacios. “Así lo revela Lariz en su visita de 1647 cuando nombra, en cada pueblo, capitanes de la reducción, capitanes de guerra y sargentos, sin mencionar ningún cargo civil” (Wilde 2009 -a-: 166). El establecimiento de roles fue acompañado por las jerarquías de poder cívico-religioso que definían el nuevo orden sociocultural. Con la figura de San Miguel arcángel en tanto comandante de los milicias de Dios -como hemos visto en el capítulo IV-, los sacerdotes instalaron una estructura de poder y una concepción de los valores de bien y mal, a través de los cuales se estableció una diferenciación entre “los fieles” que asumían y compartían las normas y creencias impuestas, y “los infieles” en tanto grupos que se resistían a adoptar estas nuevas disposiciones.

En todas las reducciones se crearon cofradías de San Miguel (Avellaneda 2005) y en las ceremonias, las danzas de ángeles y demonios -que tenían al arcángel como protagonista- fueron objeto de representación para exhibir las luchas entre el bien y el mal. De esta forma, los guaraníes podían identificarse con los grupos expuestos y los caciques, en tanto líderes

guerreros, relacionar las acciones del comandante de las milicias con el poder de algunos karai que podían “actuar sobre la realidad para conducirlos en caso de guerra a la victoria o de necesidad a la tierra sin mal” (Clastres 1993: 43). En función de esto,

“la antropofagia ritual dejaba de ser el único medio para aumentar el prestigio del guerrero y garantizar mayor valor en la guerra. Era posible encomendarse al espíritu principal de las milicias celestiales de los cristianos e impregnarse de su poder sobrenatural para realizarse como un valiente guerrero”. (Avellaneda 2005: 29, 30)

Pero los jesuitas no sólo incorporaron la figura de San Miguel y las danzas de ángeles y demonios como instrumento de intervención social, también recurrieron al uso de vestimentas como medio para la reafirmación de roles y para la internalización de conductas y valores. En el mismo documento, se hace mención de la indumentaria del cacique Pindoviu, quien se unió a Ruiz de Montoya s. j. para realizar la entrada a la tierra de Tayaoba. El jesuita dice: “vestía un escaupil o peto fuerte de algodón” y portaba “una espada y rodela” (Carta Anua 1628, en Cortesao 1951. Doc. XXXVIII: 236, citada en Avellaneda 2005: 23). De esta manera, observamos cómo el cura hace hincapié “en su estatus diferencial al vestir como colonizadores y al hacer uso de sus mismas armas” (Avellaneda 2005: 20), en el campo de batalla denotando, con ello, una apropiación del rol y los nuevos valores cristianos.

Interpretamos que la utilización de elementos simbólicos, tanto en las ceremonias como las situaciones de conflicto, contribuyó a definir la identidad colectiva marcada por roles y jerarquías de poder y una nueva concepción de alteridad que respondió, en las primeras décadas, a la necesidad de hacer frente a los invasores para garantizar la continuidad y estabilidad económica de los establecimientos.

Pero fue a partir del último gran enfrentamiento, sucedido en marzo de 1641, que el espacio jesuítico-guaraní se consolidó política y militarmente. En virtud del proceso de apropiación de los valores de bien y mal cristianos, del constante entrenamiento militar y de contar con armas de fuego (Avellaneda 2005); estos grupos se encontraron en Mbororé con los bandeirantes donde, luego de combatir durante varios días, dieron fin a las aspiraciones portuguesas de conquistar los espacios pertenecientes a la Corona española. A partir del triunfo de la batalla, las milicias guaraníes se convirtieron en un ejército al servicio de la Monarquía española, el

cual tuvo como principal función la defensa del territorio que abarcaba la gobernación del Paraguay y del Río de la Plata.

“Todos los gobernadores del Río de la Plata y del Paraguay solicitan a partir de mediados del siglo XVII regularmente los servicios de las milicias porque constituyen una fuerza militar permanente entrenada para la guerra y para el trabajo comunitario. (...) Por ello se convierten en una fuerza aliada de las autoridades coloniales para llevar a cabo sus estrategias de defensa geopolítica tanto en la defensa de una frontera interna como de los extensos territorios despoblados”. (Avellaneda 2005: 28)

Dado que en ese período -1641-, los informes evaluados en esta investigación no describen ningún tipo de ceremonia anual y sólo hacen mención a que “se han realizado de manera solemne” (Gadelha 1999: 322), deducimos que las mismas no fueron consideradas como prácticas notables de ser descritas, ya que las descripciones sobre el desenvolvimiento del conflicto bélico y las consecuencias positivas que este acarrió fueron considerados como los sucesos destacados y “edificantes” de ser priorizados y registrados en los documentos publicados.

Esta etapa marcó el fortalecimiento político, económico y militar del espacio jesuítico-guaraní (Wilde 2009 -a-; Avellaneda 2005), lo que posibilitó una estabilidad interna que se alternaba entre las labores productivas, la defensa de las tierras y la vida ritual -asistencias a misa, prácticas sacramentales, celebraciones del calendario civil y litúrgico- (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989; Cartas Annuas 1637/1639, en Maeder s. j. 1984; Furlong s. j. 1962). Por ello, en el último período seleccionado -1750/1756-, las ceremonias comenzaron a efectuarse de forma sistematizada, siendo exhibidas “con gran esplendor (...) todo lo que toca al culto divino” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 129), reafirmando y exponiendo a través de los documentos el modelo político-social establecido.

En función de lo expuesto, entendemos con Wilde (2009 -a-), que el equilibrio sociopolítico de las reducciones puede explicarse por factores tanto internos como externos siendo que, como advierte el autor, tanto las guerras como las ceremonias fueron experiencias que llevaron a “definir un sentido de permanencia colectivo basado en la afirmación de la cohesión interna y la confrontación externa” (Wilde 2009 -a-: 79).

En relación a los conflictos bélicos, éstos fueron utilizados para localizar y definir a los bandeirantes portugueses como los enemigos de la Corona y establecer roles militares y jerarquías de poder reafirmando, con ello, la identidad colectiva contrastante. Por su parte y luego de la batalla de Mbororé -1641-, las ceremonias fueron los medios para reproducir y controlar el orden establecido mediante la exhibición de la nueva organización sociocultural.

En el contexto de nuestro trabajo advertimos que el estudio interrelacionado sobre las fiestas y guerras -en las primeras décadas de convivencia- revela cómo los jesuitas, al reconocer estas prácticas en la cultura guaraní, se sirvieron de las mismas para captar mayores concentraciones poblacionales sin destruir aspectos sistémicos previos. Por otro lado, la búsqueda y análisis detallado de las expresiones festivas permitió abrir nuevos interrogantes que pueden ser tenidos en cuenta para futuras investigaciones. Es así que sabiendo que la producción de documentos jesuíticos tenía la función de transmitir información hacia las autoridades civiles y eclesiásticas competentes, el análisis del discurso de los relatos donde se describen las guerras y otras ceremonias -visitas de obispos o gobernadores, nacimientos de los futuros reyes, Navidad- posibilita plantear cómo los jesuitas desplegaron estrategias discursivas para manifestar sus posturas de aceptación o disconformidad frente a las disposiciones de la Corona española y cómo estas operaciones permitieron negociar, con estos mismos actores, sus acciones de intervención.

Retomando el desarrollo de nuestro objeto de estudio y con el fin de examinarlo desde la categoría de performance como comunicación estratégica, establecimos una organización de sus unidades observando qué elementos rituales y estéticos las componen en función de examinar cómo las estrategias de sensibilización y participación operaron para la transformación de las concepciones de identidad, alteridad y roles y jerarquías de poder.

En virtud de evidenciar las continuidades, evoluciones y efectos producidos en las ceremonias analizadas, trabajamos con cada una de ellas respetando la línea temporal, para reflejar cómo las escenificaciones públicas variaron en función de la estabilidad del espacio misional. Debemos recalcar que las descripciones de las celebraciones no siempre presentan detalles propicios para el estudio de la totalidad de sus composiciones. Es por ello que abordaremos las prácticas y elementos en la medida que los datos nos brinden informaciones precisas para su observación y articulación con la categoría de análisis propuesta.

3. Desarrollo y análisis de la performance como comunicación estratégica en las ceremonias civiles.

3. a- Santo patrono.

El establecimiento de las reducciones fue acompañado por la protección de un santo titular que, según creían los jesuitas, era “el mediador entre los moradores y Dios frente a dificultosas circunstancias que en los poblados se suscitaban” (Bohn Martins 2006: 193). Es así que junto a San Ignacio y Francisco Javier -fundadores de la Compañía de Jesús- y las variadas designaciones de la Virgen, encontramos reminiscencias a distintos santos que actuaban como patronos de las localidades y como nominadores de las distintas reducciones: San Nicolás, San Luis, San Miguel, Santo Tomé, San Borja, San Lorenzo Mártir, San Juan.

El Santo patrono fue una figura fundacional y protagónica de las reducciones que sirvió para homogeneizar, bajo su tutela y protección, las diferencias interétnicas de las poblaciones guaraníes (Bohn Martins 2006). Esta figura religiosa permitió generar un sentimiento de permanencia y pertenencia colectiva a un territorio. En este sentido, Geertz entiende que los símbolos sagrados

“tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo -tono, carácter y calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión; es decir, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad y cuáles son sus ideas acerca del orden”. (Geertz 2003: 89)

Siguiendo esta perspectiva, Turner postula que “cada tipo de ritual tiene un símbolo más anciano que es el dominante” (Turner 1980: 21), a partir del cual se concentra el ethos de una población. Debido a ello y en cuanto al origen de las reducciones, manifestamos que el Santo patrono actuó como un símbolo dominante, ya que fue un instrumento de representación de la identidad de los pueblos. Es así que el carácter de “patrón de las reducciones” se instituyó como denominador común en todas las localidades donde las figuras de los santos expresaban la guarda del ámbito territorial. En este sentido, este símbolo no sólo adquirió relevancia por sus significaciones particulares -cada santo representaba virtudes, atributos o momentos heroicos destacables-, sino por su instalación en el imaginario colectivo que posibilitó su identificación asociada con el espacio (Martínez Montoya 2004).

“La virgen o el santo titular representan el propio ser del pueblo, cuya identidad colectiva se renueva y reafirma anualmente mediante ceremonias y actividades -tanto religiosas como profanas- en las que participan, aunque sea en diversos grados y de distintas formas, todos cuantos poseen un sentimiento de pertenencia al mismo, residan o no actualmente en él de forma permanente”. (Alba Pastor-Mayer 2000: 130)

Una vez al año, el Santo patrono era honrado con festividades en las que la participación de la población en torno a este símbolo representaba y actualizaba el sistema político-administrativo de las localidades impuesto por la Corona. Esto devino de un proceso de transformación social donde el primer registro de la realización de esta celebración revela el propósito de identificación de la comunidad reduccional con el santo. Así lo demuestra el padre Roque González hacia 1613.

“Las fiestas de Nuestros Señores Patronos las celebran con mucho contento y regocijo; pero sobre todo la de Nuestro Sto. Pe. y Patrón San Ignacio. (...) Y así le tiene toda esta gente mucha devoción y se vanaglorian y blasonan llamándose los del pueblo de San Ignacio”.
(Carta Anua de la Reducción del Paraná del padre Roque González al provincial Diego de Torres 1613: 47)

Tomando como referencia esta cita, observamos que el Santo patrono simbolizaba la unión del grupo durante el período festivo y un sentir comunitario que los definía. En los registros elaborados antes de las instalaciones reduccionales, los jesuitas enunciaban que los guaraníes eran personas “carentes de adoración a las deidades y que tenían comportamientos festivos anticristianos” -antropofagia, exceso de bebidas- (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 56). Como bien sabemos, los guaraníes no rendían culto a objetos materiales y estas prácticas formaban parte de sus hábitos rituales (Chamorro 2004). Para los jesuitas, la ausencia de elementos inanimados denotaba la inexistencia de deidades y tanto la antropofagia como “las borracheras”, eran consideradas como conductas violentas y licenciosas que debían ser eliminadas.

Si reparamos que la cita es de 1613, podemos inferir que en los primeros años -recordemos que las reducciones jesuítico/guaraníes comenzaron a establecerse en 1610-, la ceremonia patronal fue un medio para imponer el símbolo dominante; instalar pautas de conductas hacia el mismo; erradicar hábitos rituales guaraníes y para crear cierta sensibilización de la

comunidad, a través de la cual “se intentaba mover voluntades con el fin de atraerlos a las doctrinas y la fe católica” (Bohn Martins 2006: 225).

Si bien la descripción del padre González no nos permite conocer los modos en que esta celebración fue realizada, la referencia a que los guaraníes reducidos “blasonan llamándose los del pueblo de San Ignacio”, nos permite afirmar que la fiesta del Santo patrono operó en el sentido enunciado y, también, como un acontecimiento de exhibición y reafirmación de las condiciones ideológicas de producción social (Turner 1980). De esta manera, la figura patronal sintetizó una identidad cívico/religiosa -pertenencia a un territorio bajo la guarda de un símbolo dominante- que enmarcó a los guaraníes dentro de una organización sociocultural que, además, imponía modelos de conducta y una percepción de la realidad en clave cristiana. Mediante la misma, los guaraníes pudieron potencialmente identificarse como parte de un grupo social y también como diferentes de aquellos que no compartían este modelo de vida.

Pero es a partir de la descripción minuciosa de la fiesta del Santo patrono que realizó el padre Cardiel en el último período seleccionado, que observamos cómo la ceremonia se constituyó como una experiencia de reproducción y legitimación del sistema político-administrativo, cuyas escenificaciones apelaron a la participación colectiva y a cautivar los sentidos “para solemnizar y demostrar fidelidad a la Monarquía” (Bohn Martins 2006: 187). Cardiel s. j. informa que los guaraníes celebran la fiesta patronal,

“con singular solemnidad y cristiandad. Previene días antes para la confesión y comunión, en que hay mucho concurso. Convidense Padres de otros pueblos para el sermón, y los tres de la misa y algunos otros. Los indios tienen preparados muchos caballos de los más gordos, llenos de cintas, cascabeles y plumajes de varios colores. Están alerta para cuando vienen los convidados. El Cura y su Compañero los salen a recibir a caballo a cierta distancia del pueblo y con ellos aquella turba de caballería galana, con sus jinetes de gala y si esto no se les permitiera, sería el mayor sentimiento para ellos. Entran los huéspedes en el pueblo y se apean en la puerta de la iglesia con mucho estrépito de cajas y todo género de instrumentos. Entran en ella y con éstos todo lo principal del pueblo y gran parte del vulgo. Hacen oración y cantan los músicos con toda solemnidad el TE DEUM LAUDAMUS.

La víspera, al punto de mediodía estando ya preparados en la puerta de la iglesia el Alférez Real con el estandarte Real y su paje a la jineta acompañado de todo el Cabildo y militares, todos de gala, salen todos los Padres a la puerta. Allí el Padre más condecorado echa agua

bendita al Alférez y entran todos y con ellos casi todo el pueblo, echándoles agua bendita al entrar. Entonan los músicos el MAGNIFICAT con cuantos instrumentos hay. No queda aquel día caja, tamboril, flauta, pífano, pandero ni sonaja que no salga; y todos estos rudos instrumentos resuenan con los suaves al llegar al GLORIA PATRI. Acabado éste, sale el Alférez con toda su comitiva, y se le da agua bendita y a lo restante del pueblo. Va acompañado de toda la milicia a poner el estandarte en un castillo postizo, que a este fin esta preparado en la plaza. Luego toda la milicia de a caballo y de a pie, hace varias correrías, suizas y mudanzas, primero en honra del Santo, Patrón del pueblo y después del estandarte del Rey.

Hecho esto, viene el Alférez con toda su comitiva de Cabildo y gentes militares y se sientan en sus bancos de Cabildo, enfrente del pórtico de la Iglesia. Los Padres toman asiento en el pórtico. Salen los danzantes y empieza la primera danza el paje de jineta solo con la insignia de plata del Alférez en la mano. Después de esta danza, salen los demás danzantes haciendo hasta cuatro danzas diversas, de ocho y más danzantes en cada una y con esto se acaba esta primera función.

A las cuatro o cinco de la tarde, repican todas las campanas a vísperas. Vienen todos a la puerta de la Iglesia. Salen los Padres a recibir al Alférez, que es el que preside en todo, con agua bendita, como al mediodía. Revístese el Preste con capa pluvial y el Diácono y Subdiácono con dalmáticas, todo lo mas rico que hay. Lo ordinario con estos ornamentos de brocado de oro. En algunos pueblos, de tisú. Los demás Padres se ponen sobrepelliz. Todos los monaguillos van con roquetes muy guarnecidos de encajes. Entona el preste el DEUS IN ADIUTORIUM MEUM INTENDE, dale la Antífona el Diácono y el Subdiácono, después de una profunda genuflexión al Ssmo. y reverencia al Preste. Hácense las Vísperas, no en el coro alto sino en medio de la iglesia y para asientos hay tres sillas muy ricas, aforradas de terciopelo carmesí galoneado de oro y para los monaguillos hay otras sillas muy vistosas y lucidas. Los demás Padres se asientan en las sillas ordinarias como las de sus aposentos.

Dan después las demás antífonas al Diácono y Subdiácono y demás Padres para que la entonen. Hácense todas las vísperas según el ritual, echando el resto de toda la solemnidad.

Acabadas ellas, y dejados los ornamentos de los sacerdotes se saca al Alférez hasta el pórtico, siéntanse en él con toda la comitiva como al mediodía y los Padres dentro.

Comienzan las compañías de danzantes después de festejar el Estandarte y danzar cuatro de las mejores danzas, entreveradas con graciosos entremeses que hacen los indios hábiles para eso. Danzan y entre danzan con gran gusto del pueblo, que gusta de ello aún más que de las mismas danzas y jamás hay entre ellos una menos decente.

A la noche, a cosa de las nueve, hay también su festejo. Previenen ante el pórtico de la iglesia lucientes hogueras y gran multitud de campanas. Vienen las Cabildantes (que aquellos días siempre andan con sus galas de seda), acompañados de 30 a 40 danzantes en diversos trajes, a lo español, a lo turco, a lo asiático, y otras naciones y algunos con vestido cómico a convidar a los Padres al pórtico. Siéntanse los principales en sus bancos y sale a danzar aquella grande turba de lucientes danzantes, todos con sus linternas con gran variedad de posituras y mudanzas y con grande artificio formando motetes y aun versos de alabanzas al Santo Patrón, con las letras que en sus posituras hacen. Sale otra danza de 20 a 30, cada uno con su instrumento músico, danzando y tocando. Así prosiguen hasta cuatro diversas danzas y con sus entremeses entre una y otra como son de muchos y artificiosos jeroglíficos, duran mucho.

A la mañana, después de haber salido de oración los Padres (que ni aun en estos días de trabajo se deja ni se acorta) repican las campanas, resuenan todos los instrumentos ruidosos y en la plaza todo es algaraza, carreras de caballos y remedos militares, festejando al santo Patrón y honrando el estandarte Real cuyo Alférez lo conduce a misa. Van todos los Padres a recibirle por lo que representa. Danle agua bendita y con grande autoridad le introducen a su asiento, que es una silla rica y bien guarnecida, y con su cojín cerca de las barandillas, presidiendo a los bancos del Cabildo. Comenzada la misa y al Evangelio, desenvaina la espada y levantándola en alto con brío se mantiene así todo el tiempo del Evangelio, dando a entender el deseo y prontitud para defenderlo. Síguese el sermón y lo restante de la misa. Dicen los Padres sus misas habiendo acompañado antes al Alférez y su comitiva hasta el pórtico.

Mientras duran las misas rezadas, previenen en la plaza sus funciones militares y festejos. Vienen a avisar que ya esta todo prevenido. Salen los Padres al pórtico, y allí se ven ocho compañías de soldados con sus uniformes y armas, con banderas muy vistosas, cuatro de caballería y cuatro de infantería. Están éstas formadas en medio de la plaza; aquellas en las cuatro esquinas. Sale por un ángulo el maestre de campo y por otro el Sargento mayor de uno y otro cuerpo, dando sus cargas y haciendo sus escaramuzas con las que se desafían. Dispara uno contra otro una pistola y a esta señal sale con gran furia toda la caballería por las cuatro partes a carrera abierta, rodeando la infantería, haciendo además de quererla romper, pero ellos se defienden mucho con lanzas, a los costados y espadas con rodela por todos lados y desde el centro con muchos tiros de escopeta, y en algunos pueblos con piezas de campaña y algunas veces arrojan cohetes a los pies de los caballos. Finalmente, después de muchas vueltas, de romper y acontecimientos abre la calle por la infantería. Allí son los

tiros, las defensas y los esfuerzos. Arrebátale una bandera y con ella fuertemente amarrada, va a carrera abierta el que la cogió, corriendo alrededor de la plaza como cantando la victoria a quien siguen todos los suyos y no la lleva recogida sino desplegada, que es menester mucho esfuerzo para mantenerla con tanta violencia en el correr. Vuelve la caballería a hacer esfuerzos y acometimientos para romper y por mucho que se esfuerzan para la defensa los infantes, les van quitando la segunda, tercera y cuarta banderas, y al fin, desbaratados y vencidos, los llevan en cuatro trozos, rodeados de la caballería, y los meten por los ángulos de la plaza. Es función realmente digna de verse porque son excelentes jinetes y el indio a caballo parece otro hombre. Y más con los vestidos y uniformes y otros adornos que llevan y con tantas cintas y cascabeles y plumajes de los caballos. Después de esta función militar se acercan al pórtico y se hacen cuatro danzas como las dichas pero diversas porque son tantas que no es menester repetir alguna. Y con esto se van a prevenir los convites que son tantos que casi no caben en el patio del Padre las mesas, con sus santos a bendecir. Casi no hay cacique ni Cabildantes ni mayoral que no tenga su convite aparte. Lo hacen con la circunstancia ya dicha de los demás, pero hoy añaden a ellos mas solemnidad y aquella bendición cantada que echan los muchachos después de la del Padre, es hoy a punto e música, con arpas, violines, etc., y con su banderilla que es de seda, hacen el compás. Para esta tarde, que es la sustancia de la fiesta previene el Padre gran multitud de premios, cuchillos, navajas, peines, rosarios, medallas, lienzo, llamo, lienzo de varios colores, de algodón, bayeta, pañete, paño de sempiterna, paños de manos, sombreros, monteras, botones de metal y otras materias, agujas, alfileres, abalorios, cuentas de vidrio de varios tamaños y colores, yerba, tabaco, sal y otras cosuelas. Cosas todas que ellos estiman mucho. Para cada convidado se pone cantidad de cosas para que vayan repartidos y para el Cura como quien ha de repartir más, mucho más.

Previene un tablado junto al castillo del estandarte Real con los asientos necesarios para todos los Padres o junto al pórtico de la Iglesia. A cosa de las tres vienen los principales a convidar y conducir a los Padres. Van al tablado y en algunos pueblos a esta hora o la noche antes, hacen una ópera al modo italiano con su vistoso teatro, cantada toda al son de la espineta con las personas correspondientes y en castellano. Son devotas las que saben, y una hay de la renuncia que hizo de su reinado Felipe V, entrando por personas Felipe V y su hijo D. Luis, varios grandes de España y otros. Ni en ésta, ni en las demás, hay papel de mujer. Todos están con el vestido correspondiente al personaje que representan y todo va de memoria, por el papel.

Al ejército del General D. Pedro Cevallos, aposentado en el pueblo de San Borja, ya evacuado de indios por ser uno de la línea divisoria, llamamos por insinuación mía, algunos músicos y danzantes de otro pueblo para celebrar o ayudar a los del ejército a celebrar las fiestas Reales de la coronación del señor Don Carlos III. Duraron las fiestas veinte y un días.

Al principio hacían los indios cuatro danzas todos los días y gustaban tanto de ellas los españoles que prosiguieron haciendo seis. Sabían 70 danzas diversas. Hicieron algunas óperas y entre ellas esta de la renuncia de Felipe V. Admiraban notablemente de la destreza de la música y aún más de la propiedad. Todo lo hace la constancia en enseñarles su buena memoria y mucha paciencia.

Delante de la silla de cada Padre se pone unos cestos de los premios dichos. Empieza la función la milicia en forma de batalla, al modo de la mañana; pero ahora con más célebres circunstancias. Acabada ésta, salen las compañías de danzantes y aquí echan el resto de toda especie de danzas de blancos, negros, moros, cristianos, ángeles, diablos, serias y burlescas.

Van los Padres repartiendo premios, no solo a los de la fiesta sino a todos los demás beneméritos. Van llamando a los carpinteros, horneros, rosarieros, estatuarios y todo género de oficios, a los sacristanes a los mayordomos o mayores y todo indio de alguna distinción. Como sabe el Cura quién lo merece mejor, suele llevar una lista y por ella va llamando a los que más han trabajado en bien del pueblo. Para los restantes del pueblo se van arrojando aquella multitud de rosarios, medallas, agujas, alfileres, peines, mates, navajas, abalorios, botones, tabaco en manojos, etc. Y no obstante la bulla, algazara y gresca como hay en estas cosas, nunca hay pendencias, desgracias ni riñas, sino risas y alegría. Es gentío pacífico y humilde.

Después entra el correr la sortija. Ponen una sortija en medio de la plaza, colgada de un palo atravesado que estriba en dos pilares. Toma el Corregidor un palo de lanza y a carrera abierta va a meterlo por aquella sortija. Si lo mete, prende de tal modo la sortija que se desprende y va metida en el palo. Si de la primera vez no la llevó, vuelve a correr hasta tres veces. Vuelven a ponerla y le sigue el Alférez Real, después los demás Cabildantes y cabos militares y a cada uno que llevó la sortija, toda la caballería da unas cuantas carreras alrededor de la plaza, gritando y apellidando el nombre del santo Patrón. Y con eso se acaba al entrar la noche esta tan solemne función". (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 122-128)

La descripción revela que esta ceremonia requirió de una organización previa, en la cual participaron diversos sectores de la población para la preparación de las vestimentas, el

aprendizaje de las danzas, cantos y correrías, la búsqueda de adornos, decoración de la plaza y del templo y para la invitación de los pueblos vecinos.

En virtud de que esta ceremonia era preparada por los integrantes de las reducciones que agasajaban a su santo, la participación de los pueblos vecinos se limitaba a la presencia y observación de la fiesta local; es decir, estos invitados conformaban un público pasivo que compartía un espacio/temporal de representación (Schechner 2000). Pero la participación de los distintos poblados permitía reafirmar una identidad regional basada, en este caso, en la celebración del patrono como símbolo dominante de las reducciones. Si bien cada poblado tenía un santo protector diferente, las diversas características o actitudes de los mismos no negaba la identificación de su imagen con el territorio. De esta manera, la práctica festiva era compartida por los integrantes del espacio misional, siendo un acontecimiento que renovaba el sentimiento de pertenencia y permanencia colectiva y legitimaba la organización político-administrativa establecida sobre los espacios de reducción.

Es así que estos grupos eran recibidos con “caballos gordos, llenos de cintas, cascabeles y plumajes de varios colores” y con los “jinetes vestidos de gala”, causando en ellos una percepción de abundancia económica y una consolidación social. Esta recepción era presidida “con mucho estrépito de cajas y todo género de instrumentos” funcionando como un código de entrada y jubilosa bienvenida a la reducción.

La escena que da inicio a la ceremonia es aquella que congrega a los integrantes del cabildo y las milicias para escoltar al alférez, quien era el encargado de llevar el estandarte real a la puerta de la iglesia para ser bendecidos por el padre. Este acto manifiesta las jerarquías de poder del orden civil y religioso -simbolizadas con el estandarte real, el espacio arquitectónico del templo y los curas-, y los nuevos roles establecidos, dejando en evidencia la adaptación de las figuras de poder guaraníes -cacique/guerrero-, las cuales fueron re-significadas en términos civiles -cabildantes-. La presencia de las milicias representa el poder defensivo de la Corona, además de denotar la valorización de estos grupos dentro de la composición social. Estos actores del orden civil formaban parte de la “elite local” y operaban como intermediarios entre la población y los representantes de la Iglesia y la Corona (Wilde 2003).

Acompañados por el sonido de instrumentos musicales y del “gloria patri” -canto que glorifica la tríada cristiana-, los sujetos participantes legitimaban la estructura jerárquica del

espacio misional mediante la acción de seguir al alférez –figura incorporada a la nueva administración- con el estandarte real hacia la localización del cura.

Seguido a esto, Cardiel s. j. describe que dicha insignia era colocada por el oficial en un “castillo postizo”, situado en la plaza principal y frente al pórtico de la Iglesia. La ubicación central y pública del símbolo de la Corona -estandarte real o imagen regia- establecía el escenario para las representaciones; así se ejemplifica en la cita: “toda la milicia de a caballo y de a pie hace varias correrías, mudanzas y suizas honrando primero al Santo patrono y luego al estandarte real”. Sabiendo que a partir de la batalla de Mbororé -1641- las milicias guaraníes comenzaron a formar parte de la defensa de la Monarquía española, podemos interpretar que esta exhibición denotaba la fidelidad al Rey demostrando -con el dominio de los caballos y las danzas- su organización interna y habilidades para la protección de los territorios.

Después de esta exposición, los representantes del cabildo y algunos integrantes de las milicias se sentaban junto a los padres -frente al pórtico de la Iglesia- para ver a los bailarines “haciendo hasta cuatro danzas diversas”. Estas coreografías se constituían como actos intermedios; es decir, como momentos de esparcimiento entre la solemnidad de las acciones rituales que tenían como principales figuras a los grupos de elite (Wilde 2003). Sin embargo, la incorporación de estas instancias de entretenimiento permitía el protagonismo, por un lapso corto de tiempo, de los bailarines que, de otra forma, hubieran participado de la celebración como simples espectadores.

De esta manera, la participación en este drama estético se constituye como una estrategia de comunicación en la medida que esta práctica permitió que ciertos grupos invisibilizados de la población adquirieran relevancia como danzantes o productores de vestimentas e integraran y tuvieran un rol destacado durante la ceremonia. Pero además, el aprendizaje y ensayo de los bailes facilitó la apropiación de guiones culturales en un doble sentido: por un lado como acciones de internalización de comportamientos de los propios intérpretes o, como denomina Schechner, “restauración de la conducta” (Schechner 2000: 109); por otro, para ser transmitidos e imitados por los espectadores.

Si bien Cardiel s. j., no da detalles de las temáticas que componían estas danzas, podemos advertir que los guiones culturales eran comunicados mediante una estrategia sensorial

(Massoni-Pérez 2009: 435) que tenía como aspectos destacados las prácticas visuales y auditivas de los bailes. A partir de las mismas se intentaba provocar el entusiasmo o la irritación frente a los tópicos exhibidos para adherir o contraponerse a ellos y reafirmar los valores y comportamientos de la nueva realidad. Con las danzas, se daba por culminada a una serie de actos simbólicos que estaban dedicados a la reproducción y legitimación del orden civil.

En la tarde y, a través del repique de campanas, los asistentes de la celebración volvían a congregarse en la plaza para recitar el *Deus in Adjunorium Meum Intende*, una oración que los introducía a la misa. La apelación al rezo comunitario en el espacio público promovía la sensación de fraternidad y pertenencia colectiva basada en valores, creencias y en una estructura formalizada de redes relacionales: pastor/rebaño, roles de poder, milicias, familia cristiana, conformación de grupos que producían y exponían dramas estéticos (Bohn Martins 2006).

Luego de la oración, la misa era el momento indicado para enunciar los discursos (Van Dijk 2003) doctrinales, los cuales colaboraban en la formación de los sujetos y la estructuración y configuración de la sociedad (Wodak-Meyer 2003). Estas alocuciones se producían dentro del templo. A partir de otra cita de Cardiel s. j., conocemos que se realizaban en un marco

“de mucho adorno y hermosura: no solo los retablos de cinco altares que suele haber, sino también en muchas iglesias las columnas o pilares de las naves, y los marcos de las vidrieras y todo el techo de bóvedas, está dorado y pintado, entreverado uno en otro: de manera que abriendo las puertas de la iglesia, tres a la plaza, que hacen cara, y dos en medio, y dos a los lados -la una a la parte del cementerio y la otra al patio de los Padres- con la claridad y resplandor del sol que los baña, hacen una hermosa vista”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994:

99)

La disposición arquitectónica, junto con los adornos y el juego de luces y sombras -provocado por el sol- viabilizaban la sacralización del templo desde lo sensorial. La descripción de Cardiel s. j. resalta la importancia que se le atribuía a la iglesia, ya que ella era el espacio destinado a la manifestación de lo sagrado y de las sensibilidades religiosas (Deckmann Fleck 2001). Pero también esta consideración puede estar asociada al hecho de que la estructura del templo simbolizaba el poder institucional cristiano, siendo el lugar por excelencia de

sociabilidad. Esta se enmarcaba bajo un orden expresado en la experiencia de la misa. Como dice Cardiel s. j.:

“por las puertas dichas entran las mujeres y muchachas. Por las del cementerio y patio, los hombres. Y son todas bien grandes. En el presbiterio, que es muy capaz, está el que oficia o los que offician, con la turba de monaguillos que ayudan y sacristanes que atienden a todo lo que allí se ofrece. Después de las barandillas, hasta el púlpito, están los bancos de los Cabildantes y militares principales a un lado y otro de la nave principal, que suele ser de 13 o 14 varas de ancho: y en medio, los muchachos, sentados en el suelo, con sus Alcaldes o Mayoraes en pie y con sus varas gordas para castigar con ellas al que se enreda, habla o se duerme”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 99)

La participación en este rito exhibía la organización social, en función de las entradas y las ubicaciones asignadas. De esta manera, se revalidaban las jerarquías y roles de poder dentro del espacio sagrado del templo. Pero más allá de estas disposiciones, la misa era el rito fundamental para transmitir y reforzar la ideología cristiana y, de esta forma, imponer los dogmas, comportamientos y actitudes para “alejarnos del antiguo modo de ser guaraní” (Deckmann Fleck 2001: 7).

Seguido a ello se retornaba al espacio público para volver a compartir un momento de distracción con los bailes, dando con ellos un nuevo cierre a este acto. Para finalizar el día de fiesta, los guaraníes se reunían en el pórtico de la iglesia, donde la mayor parte de la comunidad participaba como espectadores del desarrollo de diversas danzas.

En estos bailes, Cardiel s. j. nos informa que se utilizaban “trajes a lo español, turco, asiático y otras naciones”. El dato de la vestimenta nos hace saber que estas coreografías formaban parte de las “danzas de conquista” (Espinoza Hernández 2008) que tenían como temáticas obligadas -del teatro callejero y de las danzas litúrgicas durante el S. XVI-, las acciones llevadas a cabo por la Corona española para recuperar u ocupar territorios. Entre ellas, se encontraba la de “moros y cristianos”, cuya trama refiere a la confrontación que estos últimos tuvieron con los musulmanes y que finalizó con la expulsión de los moros del territorio español.

Esta danza simbolizaba la reconquista de la Monarquía y, por tanto, la grandeza del Estado en la defensa de sus dominios. Por las vestimentas -“trajes a lo español, turco”-, podemos inferir que la elección de este baile permitía actualizar el esplendor (Foucault 2011) del Estado español y exponer a sus adversarios estableciendo una otredad hacia quienes atentaran contra la Corona -este aspecto será ampliado en otras ceremonias por contar con informaciones más precisas de esos bailes-. Nuevamente, la danza operaba desde el entretenimiento y apelando a los estímulos sensoriales de los espectadores para transmitir y reafirmar las pautas y valores impuestos.

Al otro día, se realizaban los juegos y convites para dar por terminada la celebración. Éstos estaban presididos por la misa, donde el alférez mantenía en alto su espada como símbolo de legitimación del orden socio-político. Luego, se reiteraban las correrías de los militares simulando una batalla en la que el estruendo provocado por los tiros de escopeta pretendía exaltar y conmover las sensibilidades de los espectadores.

Tanto las campanas como las armas y fuegos de artificio tenían una misma intención: la de agudizar la impresión y excitación colectiva. “Campanas y armas de fuego se transforman en una combinación de estruendos sincopados que conjugan sensiblemente el aporte simbólico de sus códigos específicos” (Valenzuela Márquez 2001: 370). De esta forma, las campanas invocaban a lo sagrado mientras que las descargas de las armas de fuego lo hacían para marcar y demostrar el orden civil.

Después de esta función, las danzas anunciaban el preludeo del convite en la plaza pública. Si bien Cardiel s. j. no especifica el desarrollo de este acto, por otros relatos del mismo autor podemos saber que los jesuitas le otorgaban a cada cacique de los poblados “una vaca por cada mesa. Ellos la aderezan en su casa y añaden de sus bienes batatas, mandioca y legumbres. Algunos que fueron panaderos en casa del Padre hacen algunos panes de trigo” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 119). Esto nos permite suponer que el convite simbolizaba la capacidad organizativa y económica de cada reducción siendo, además, el momento de festejar “en forma igualitaria los intereses comunes del pueblo” (Bohn Martins 2006: 199).

Por los informes jesuíticos (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989) e investigaciones antropológicas (Meliá s. j. 1988; Chamorro 2004), conocemos que los convites fueron una práctica social guaraní antes del proceso de reducción mediante la cual el cacique se llenaba

de prestigio en función de la capacidad productiva del grupo, y donde se agasajaba a los parientes lejanos y se consolidaban los lazos sociales (Chamorro 2004). Interpretamos que los convites guaraníes fueron adaptados para la realización de las comidas cristianas, en tanto “implicaban la función de abundancia económica, las invitaciones intergrupales y la capacidad de aplomar el gentío” (cit. de Meliá s. j. 1988: 49, en Bohn Martins 2006: 80).

Los jesuitas aprovechaban este momento para hacer regalos -cuchillos, navajas, rosarios, lienzos, etc.-, a quienes consideraban que lo merecían. Este acto intentaba distinguir a aquellos que por acción o comportamiento habían actuado de forma meritoria para los jesuitas, simbolizando con estos objetos una recompensa por su “buena conducta”. Sugerimos que el otorgamiento de estos obsequios, en el marco de una comida que convocaba a toda la población, pretendía hacer visibles las actuaciones ejemplares para, de esta manera, incitar a la imitación por parte de los comensales, a sabiendas de que recibirían una remuneración. Con un entretenimiento musical, la ópera cerraba la serie de representaciones que se desarrolló durante dos días.

En términos de performance como comunicación estratégica, esta ceremonia muestra cómo, en torno a un símbolo dominante (Turner 1980) -Santo patrono-, se desarrolló un acontecimiento público compuesto por una serie de escenificaciones que tenían como propósito la renovación de prácticas rituales -bendición del estandarte real, exhibición de la milicia, misa, convite- y de entretenimiento -danzas, ópera-, en las que la participación colectiva y la apelación a lo sensorial actuaron como medios para transmitir y renovar una identidad colectiva ligada a la valoración del territorio y la reafirmación de roles y jerarquías de poder.

Si bien la identidad de un grupo se desarrolla en el día a día, ello no implica que sea un fenómeno espontáneo. Al regirse la comunidad mediante relaciones de poder, la identidad también es resultado de la manera como éste se configura y ejerce. Los símbolos y prácticas rituales del orden civil y religioso fueron instrumentos eficaces para la transmisión de valores, comportamientos y la apropiación de jerarquías y roles de poder, los que a través de su exhibición pública revalidaban y renovaban su carácter de autoridades y de mediadores entre los factores socioculturales externos -Iglesia, Corona- y los elementos locales (Wilde 2003).

En el contexto de los momentos de dispersión o entretenimiento, también se pretendió hacer partícipes activos a diversos sectores de la población para la internalización de conductas, valores y saberes en los intérpretes, y para la estimulación de estados emocionales hacia aquellos que participaban como espectadores.

De esta forma, la participación y la sensibilización se constituyen como estrategias de comunicación, en tanto que actuaron como canales de integración, de transmisión de mensajes y de construcción de conductas restauradas (Schechner 2000). Mediante el aprendizaje de dramas estéticos -música, danzas, ópera- y los ensayos, los actores participantes incorporaron pautas culturales y modelos de conducta que al ser expresados simbólicamente y públicamente permitieron la identificación y una propuesta de imitación de comportamientos en la audiencia.

3. b- Elección del Cabildo.

La ceremonia del cabildo fue una performance que cada año renovaba la organización socio-política de las reducciones. Mediante los actos de transmisión de cargos, los guaraníes electos exhibían y legitimaban estos “modelos fijos de acción, de tal forma que lo que se representaba debía ocurrir” (Schechner 2000: 60). Las prácticas de entretenimiento en estas celebraciones son mínimas aunque presentes. Sin embargo, los dramas estéticos fueron los medios y soportes para la participación activa y destacada de grupos que se diferenciaban del sector protagónico -cabildantes-. Esta estrategia operó para la puesta en acción de los guaraníes siendo el modo de canalizar la integración y la articulación de sectores de la sociedad misionera (Massoni-Pérez 2009).

La organización político institucional de las reducciones dependía del cabildo, que era regido por la legislación indiana, en todos los territorios de la Corona española. Entre los guaraníes reducidos, esta institución se implantó luego de las ordenanzas de Alfaro -1611-, las cuales “dejaban librado al juicio de los jesuitas la decisión de la fecha de constitución de los cabildos” (Wilde 2003: 213). Dado que no hemos encontrado documentos emanados de los cabildos hasta la segunda mitad del S. XVIII -siendo corroborado a través de las investigaciones de Morinigo 1946 y Wilde 2003, quienes han estudiado estos temas-, podemos inferir que la implementación de esta estructura civil dependió de la estabilidad de las reducciones y, por eso, estuvo obstaculizada por las adversidades producidas en las

primeras décadas, tales como hambre, epidemias, conflictos entre los bandeirantes y mudanzas. Por otra parte, como las ordenanzas de Alfaro no establecían posiciones precisas en la formación de los cabildos, suponemos que los jesuitas priorizaron el ordenamiento espacial, laboral y las apropiaciones de los modelos cristianos antes que dedicarse a la conformación de esta institución.

“Dada la naturaleza inculta y grosera de estos indios, se debe ante todo alejarlos de la vida casi bestial que llevan para hacer de ellos hombres y mas tarde cristianos. Cuando se los trata por primera vez, no se les debe hablar de Dios, ni de la fe, ni de otra vida; todos los esfuerzos deben concentrarse en obtener que abandonen sus chozas y que vengán a establecerse en un mismo sitio donde vivirán en común con el padre. Conseguir esto ya es mucho, pero si lo conseguís, la caza habrá caído en vuestras redes y en las de Jesucristo”.

(Furlong s. j. 1962: 85)

Es a partir de mediados del S. XVIII que el cabildo se conoce como un organismo consolidado y muestra de ello es el grado de formalización de este ceremonial que bien describe Cardiel s. j.

“El modo de nombrar su Cabildo es éste: el primer día del año se juntan los Cabildantes para conferenciar en la elección. Escriben los electos en un papel, lo traen al Cura para tomar su parecer porque hay ley para toda la América que se haga el Cabildo con dirección del Párroco. El Cura quita o pone según le parece más conveniente para el bien del pueblo o los deja como están. Pregunta a los electores qué les parece de su dictamen y comúnmente todos convienen en lo que el Cura dice. Va este papel al Gobernador y lo aprueba y firma. Como no tiene conocimiento particular de los indios y sabe que todo se hace con dirección del Cura, nunca muda cosa por vía de buen gobierno. Solo en tal ocasión, cuando ha tenido noticia que en alguna función militar o política, alguno se ha portado con especial servicio, le suele dar algún oficio perpetuo. La Cédula de Felipe V del año 1743 dice, que el Alcalde de Corte y Juez N. Agüero que por los años 1735 y 36 estuvo por aquellas partes y que afirma se informó de diez personas las más calificadas, de lo que pasaba en los pueblos, dice que el Cabildo de los indios se hace sobre consulta del Cura y que le parece muy bien esta práctica porque el Cura los conoce mejor, mira el bien del pueblo y el Rey se conforma con este dictamen de su ministro.

Hecho ya esto, se junta todo el pueblo delante del pórtico de la Iglesia antes de misa. En él ponen los sacristanes una silla ordinaria para el cura, una gran mesa al lado, donde se pone el bastón del Corregidor, las varas de los Alcaldes y todas las demás insignias de los Cabildantes y también ponen al compás del maestro de música que es una banderilla seda, las llaves de la puerta de la Iglesia, que pertenecen al sacristán, las de los almacenes que tocan al mayordomo y otras insignias de oficios económicos y con ellas los bastones y banderas y demás insignias de los oficiales de guerra que todos éstos los ponen también los Cabildantes en su papel y se confirman o mudan como los del Cabildo aunque sin confirmación del Gobernador. Y delante de todo se ponen a un lado y a otro los bancos del Cabildo vacíos para irse sentando los nuevos Cabildantes, cabos militares, etc., según se fueren nombrando.

Dispuesto ya todo, sale el Cura con su compañero o compañeros y desde su silla tomando por texto el Evangelio de aquel día, enderezándolo a la función presente, va explicando las obligaciones del Corregidor, Alcalde y demás oficiales; el gran mérito que tendrán delante de Dios en cumplirlas, los bienes espirituales y temporales que se seguirán al pueblo, los grandes males que acarrea el no cumplirlas. Acabada esta exhortación, nombra el Corregidor y luego los músicos con sus chirimias y clarines celebran la elección con una corta tocata, pero alegre. Nombra los Alcaldes y hacen lo mismo los músicos y los nombrados, haciendo una genuflexión al Santísimo Sacramento con gran reverencia, van tomando de la mano del Cura sus insignias y con ellas se van sentando en los bancos del Cabildo. En sus elecciones no hay pependencias, ni bulla, ni disputas. En el oficio que se les da alto o bajo, nunca muestran repugnancia, todo se hace con gran paz.

Acabados de nombrar todos los del Cabildo, nombra los que pertenecen a la Iglesia: sacristán, maestro de Capilla, etc., y otros jefes de otros oficios políticos y económicos y últimamente los de la milicia. Y después entra la misa con toda la solemnidad". (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 45, 46, 47).

El relato de Cardiel s. j. comienza con la descripción de las funciones civiles que realizaban los jesuitas. Estos tenían la atribución de seleccionar a los miembros del cabildo, a excepción del corregidor -cargo principal-, que era elegido por el gobernador pero bajo una nómina de candidatos proporcionada por los curas. En este sentido, podemos observar cómo los jesuitas oficiaron de mediadores entre la administración civil de la Corona y los integrantes de la población con el propósito de determinar y elegir entre los líderes guaraníes más aptos -según

su observación y parecer- para el desempeño de estos roles y, en consecuencia, para una sustentable configuración de la trama social.

Debido a ello y como hemos estado enunciando, los sacerdotes entendieron que debían mantener a los caciques como figuras articuladoras para la conformación de las reducciones y el autogobierno civil, en función de garantizar la cohesión en la comunidad. De esta manera, los jesuitas definieron dos tipos de autoridades: el cacique y el corregidor guaraní, donde el primero mantenía la autoridad en las relaciones de parentesco, guerra y unidades barriales; mientras que el segundo se constituía como la figura principal del cabildo.

Pero si bien los curas conservaron el rol y el prestigio de los líderes guaraníes en los cargos civiles, éstos fueron condicionados a una función temporal y estandarizada (Wilde 2003). Esta adaptación de los caciques en funcionarios al servicio de la Corona, transformó los lazos parentales, horizontales y dinámicos del cuerpo social guaraní (Chamorro 2004), en un sistema de relaciones y jerarquías de poder predefinidas, de carácter vertical y estático. La nueva organización también conllevó moldear y modificar los sentidos del espacio de representación del orden sociopolítico. Prueba de ello es el nombre genérico que era utilizado para designar a los cabildantes: cabildoguara (Furlong s. j. 1962: 367). A partir de esta denominación, deducimos que el cabildo sustituyó a la unidad regional guaraní -guara-, incorporando a este organismo a los líderes de teko'as y convirtiendo al jefe del guara en corregidor.

La ceremonia del cabildo muestra esta “transición hacia un nuevo tipo de organización que fue adaptada con numerosos rasgos previos” (Wilde 2003: 215); por eso, “es ella misma una celebración del orden sociopolítico y de la jerarquía estructural que conllevaba el sistema de reducción” (Wilde 2003: 215). En este sentido, advertimos que la participación activa del rito recayó en las figuras de los caciques/cabildoguara, mientras que la población -solamente mencionada en el relato- adquirió un rol pasivo, constituyéndose como espectadores de la celebración. Sin embargo, cabe destacar que la eficacia del ritual dependió de la presencia de la comunidad que, a través de sus miradas y actitudes, adhirió al nuevo orden establecido.

El escenario de representación de esta escenificación pública se estipulaba “delante del pórtico de la iglesia”. Esta elección correspondía al ordenamiento del espacio civil y religioso que tenía al templo como único nudo -que contrastaba en tamaño, ubicación y adorno-, el cual

“operaba como principio hegemónico de la arquitectura reduccional” (González-Mambretti 2005: 214). Frente al mismo se ubicaba la silla para el jesuita, los asientos de los futuros cargos y una mesa donde se encontraban el bastón para el corregidor, las varas de los alcaldes, las llaves de la puerta de la iglesia, el compás del maestro de música, las insignias de los oficios económicos, de guerra y las banderas.

Estos elementos simbolizaban los cargos del cabildo y los oficios, mientras que la ubicación de los asientos exhibía las jerarquías de poder al interior de los pueblos. Frente a esta disposición, la población guaraní observaba cómo el cura presidía el ceremonial mediante la lectura del evangelio y una breve disertación. En este acto, la palabra cumplía -simultáneamente- una función pedagógica, informativa y consagradoria: pedagógica, en tanto transmitía los valores e ideas del evangelio cristiano; informativa porque explicaba las obligaciones del corregidor, alcaldes, oficiales; y consagradoria, ya que a partir de esta acción se instituían las posiciones sociales de poder.

Luego de la actuación del jesuita, cada cabildante era llamado a recibir sus insignias respetando un orden temporal de representación: primero concurría el corregidor y los alcaldes, le seguían los oficiantes de iglesia y, finalmente, los músicos y las milicias. Después de entonar las “cortas tocatas” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 46), cada cabildante electo debía realizar una genuflexión al Santísimo Sacramento; de esta forma, “el valor del gesto radicaba en dar una fuerza tal a la palabra y constituir un verdadero rito sacralizado” (Bridikhina 207: 183). Acto seguido y dependiendo del orden de presentación de los miembros del cabildo, el corregidor tomaba el bastón de mando y el resto, las insignias correspondientes por parte del cura. Estos distintivos simbolizaban los roles del gobierno civil, actuando como instrumentos que definían la nueva jerarquía social, cuya cabeza era la del Rey.

Quisiéramos destacar que en la descripción de esta ceremonia, Cardiel s. j. no hace referencia a la imagen regia del Rey, que denotaba la presencia del monarca en los territorios conquistados. Si suponemos que esta performance ritual se realizó en el año de asunción al trono del nuevo Rey, Carlos III -1759-; es posible que la ausencia de este dato -que no es menor- se deba a que no contaban con este símbolo durante el momento de esa celebración. Dado que las imágenes del monarca eran enviadas desde España, es probable que la insignia real no haya sido remitida. Pero si la ceremonia fue ejecutada años posteriores, consideramos

que vale preguntarse si la no mención de este símbolo pudo haber significado una expresión de resistencia guaraní y/o una estrategia discursiva jesuítica como consecuencia de la firma del Tratado de Límites -1750-, y del desarrollo de la llamada “guerra guaraníca” -1753/1756-. Para no extendernos en esta indagación, retomaremos este aspecto en la ceremonia de Onomástico del Rey.

Siguiendo con el desarrollo de la ceremonia, Cardiel s. j. testimonia que entre los distintos nombramientos, la música marcaba los intervalos de las elecciones posibilitando la participación activa de ciertos grupos guaraníes, en un doble sentido: por un lado y de manera tangencial, a través de la exposición y uso de los objetos musicales; por otro, como actores intérpretes de un texto -partituras-. De esta forma, la participación como acción estratégica operó como canal de comunicación para exhibir el transfondo de esta puesta en escena (Goffman 2011) y transmitir, a través de sus actuaciones, la responsabilidad moral en tanto actores sociales que tenían la función de elaborar objetos musicales e interpretar partituras para el desarrollo de la celebración.

Tanto los talleres de arte como las escuelas de música fueron espacios que sirvieron para el aprendizaje de los métodos de producción de instrumentos, la memorización de partituras y la apropiación de gestos y movimientos pertinentes al uso de estos objetos. A través de ello, los guaraníes fueron internalizando las nuevas interacciones sociales, rutinas y disciplinas de trabajo, saberes y comportamientos para exhibir un drama estético que sería utilizado en esta como en otras ceremonias. Este aspecto expositivo permitió que esos grupos pudieran demostrar sus destrezas, habilidades y las modificaciones en sus conductas ante el público. Los espectadores podían reconocer los cambios y adoptar las actitudes y predisposiciones al trabajo frente a sus quehaceres cotidianos.

Para sintetizar, podemos afirmar que esta ceremonia -compuesta por una sucesión de actos rituales- operó como un instrumento de eficacia (Turner 1987; Schechner 2000) para establecer y legitimar los roles y las jerarquías de poder. A través de un espacio de representación -pórtico de la iglesia-, de la utilización de elementos que identificaban las estructuras de poder -silla, asientos- junto a las palabras del evangelio, la genuflexión frente al Santísimo Sacramento y el recibimiento de las insignias, se sacralizaba un orden socio-político que tuvo como protagonista a un sector de la población guaraní que representaban los cargos establecidos dentro del espacio misional.

Si bien las prácticas de entretenimiento no fueron priorizadas en esta celebración, las expresiones musicales actuaron como canales estratégicos para la estimulación de emociones y para viabilizar la participación activa de grupos guaraníes, en función de la integración de los mismos en esta escenificación pública y como medios de transmisión del trasfondo escénico (Goffman 2011) y de cambios de actitudes y conductas.

3. c- Onomástico del Rey

A la muerte del Rey, la ceremonia de asunción al trono del nuevo mandatario consagraba y legitimaba la sucesión monárquica y el régimen vigente. Esta celebración era replicada en los dominios de la Corona española con el propósito de simbolizar la confirmación del orden social y la preservación de la estabilidad e inmutabilidad de las jerarquías, valores y normas promovidas (Minguez 1995) por la Monarquía.

A partir de la lectura del libro “Breve relación de las Misiones del Paraguay” (-1747/1770-1994), escrito por el padre Cardiel s. j., sabemos que la ceremonia del Onomástico del Rey era una práctica que se realizaba en el espacio jesuítico-guaraní para instaurar la nueva figura real (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 65). Pero tanto en los informes de los jesuitas como en las investigaciones historiográficas y antropológicas -clasificadas para el análisis de esta tesis-, no se han encontrado enunciados que den cuenta del desarrollo de este tipo de acto.

Debido a ello, no podremos efectuar una presentación de la ceremonia en los términos propuestos, pero sí plantear nuevos interrogantes y perspectivas de estudio, ya que hemos encontrado un dato -en el mismo texto de Cardiel s. j.-, que refiere a la decisión de no realizar la celebración de asunción al trono del Rey Carlos III -1759-.

En el libro mencionado, Cardiel s. j. dedica una extensa crónica al conflicto de límites mantenido entre la Corona española y portuguesa y a la decisión establecida por el Tratado de Madrid -1750- de ceder siete de los pueblos reducidos a los dominios portugueses. En el transcurso de la narración de dicho acontecimiento, el jesuita describe el proceso de traslado de los poblados comentando que la estabilidad político-social de las reducciones comprometidas, junto con la abundancia en la producción de víveres, se vieron afectadas por la intransigencia de los guaraníes frente a la disposición de la Corona española.

Esta resistencia se dio en llamar “guerra guaraníca” y se extendió desde 1753 a 1756. En el transcurso de este período, Cardiel s. j. menciona que por los conflictos bélicos -desarrollados en la banda occidental del río Uruguay- se han destruido iglesias, han sido incendiados los campos de siembra y pastoreo y se produjeron muertes y huidas de los guaraníes de sus pueblos, con el fin de escaparse de los portugueses.

“Como perdía todo esto el pobre indio, y con la circunstancia muy agravante para ellos, de haberse de dar a los portugueses, que en lo antiguo les hicieron tanto daño y en lo presente se los hacían también muy frecuentes, con continuos hurtos de sus ganados en las estancias y con pendencias frecuentes, y aun muertes, por defender su hacienda. (...) Y sobre todo se les mandaba dejar su patrio suelo, e ir a tierras muy distantes que es lo que más siente el indio; no pudieron sufrir tan pesada obediencia”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 67)

En la construcción del relato no se manifiesta una firme oposición al Tratado, pero Cardiel s. j. sentencia que los guaraníes perdieron “más que lo que en la Corte se pensó” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 64). Esta afirmación, junto a la priorización de datos que refieren a las circunstancias vivenciadas por las poblaciones en este proceso, da cuenta de la disconformidad de los jesuitas -representados por este autor-, ante el Tratado de Madrid -1750-. No obstante, el cura aclara que: “si bien -los guaraníes- siempre nos habían obedecido en todo (...) no hicieron caso de nuestros esfuerzos, y aun algunos padres corrieron riesgo de vida, por instar mucho en esta transmigración” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 67). Este enunciado evidencia una autonomía de los pueblos guaraníes, aunque los jesuitas fueron acusados de estimularlos para producir los enfrentamientos armados. Por ello, Cardiel s. j. explica que “muchos están en que nosotros fuimos la causa de estos males. Cuando se de lugar a la luz, se descubrirá la verdad” (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 68).

Si bien es cierto que no se puede discernir si hubo grados de influencia jesuítica en este conflicto, los hechos demuestran que los guaraníes reaccionaron frente al tratado de límites para la defensa de sus territorios y que los curas obedecieron en la decisión de trasladar los pueblos, a sabiendas de considerarlo -por lo que plantea Cardiel s. j.- inapropiado. Pero lo interesante de esta crónica radica en su extracto final, donde el jesuita enuncia que luego del cese de los enfrentamientos, la Corona española resolvió reorganizar a los guaraníes transmigrados a sus pueblos de origen; dando fin al relato con la referencia de que el Rey

Fernando VI había muerto y que la ceremonia de asunción del nuevo mandatario no fue realizada.

“En estas cosas se gastaron tres años: y en todo este tiempo estuve yo con el General en los pueblos de San Juan y San Miguel, como capellán y misionero del ejército. Acabados de sacar los indios amontonados, murió nuestro Rey D. Fernando VI y la Reina. Entró a reinar D. Carlos. (...) El mandato del Rey no se ejecutó como suele suceder con otros mandatos reales en tierras tan distantes”. (Cardiel s. j. -1747/1770- 1994: 68)

Dada la coyuntura y en virtud de que las ceremonias tenían la obligatoriedad -civil y religiosa- de cumplimiento (Furlong s. j. 1962: 354; Bohn Martins 2006: 141), podemos interpretar que la no ejecución de la ceremonia evidencia una resistencia simbólica que, por la característica de la misma, deslegitimaba el orden civil y la consagración de la autoridad del rey como máxima figura representada por las insignias y emblemas identificatorios que en ella se exponían.

En virtud de esto, el rechazo explícito a la realización de la celebración se habría constituido, en sí mismo, como un acto de desobediencia generalizado que mediante una vía no violenta expresaba el descontento existente entre la población guaraní que, en años anteriores, había luchado por el reconocimiento de sus espacios de reducción frente a las autoridades competentes.

Consideramos que esta postura viabiliza la capacidad de agencia de los guaraníes, relacionada con el carácter emancipatorio de sus acciones frente al orden civil, como también las negociaciones entre éstos y los jesuitas dado que, y en función del relato de Cardiel s. j., los sacerdotes se adhirieron a dicha decisión a sabiendas que debían hacer cumplir el calendario festivo.

Tal medida por parte de los jesuitas, nos llevó a asociar este hecho con la ausencia de informaciones sobre las fiestas efectuadas durante la batalla de Mbororé -1641- y la no mención -por parte de Cardiel s. j.- de la imagen regia en la ceremonia del cabildo que hemos analizado. Estos indicios admiten la formulación de nuevos interrogantes que refieren al examen de la producción discursiva de los jesuitas, la cual podría revelar -mediante la técnica

de análisis del discurso- otros vacíos discursivos que permitirían dar cuenta de las relaciones de poder existentes entre esta congregación religiosa y la Corona española.

Desde esta perspectiva de análisis, proyectamos una futura hipótesis de estudio que revele si la ausencia de datos sobre la presencia de insignias civiles y la no ejecución de otras expresiones festivas puede indicar que las mismas se constituyeron como manifestaciones de resistencia simbólica jesuítica durante los procesos de conflicto llevados a cabo. Paralelamente, sería destacado analizar en qué medida los sacerdotes utilizaron estrategias comunicativas (Massoni 2009) para negociar sus acciones y las relaciones de autonomía en los espacios de reducción.

Consideramos que abordar estas líneas de investigación desde el campo de la comunicación, posibilitará profundizar el estudio de las tramas relacionales producidas en este proceso de intervención social jesuítica.

4. Desarrollo y análisis de la performance como comunicación estratégica en las ceremonias religiosas.

4. a- Semana Santa.

Como en toda la América española, en el espacio jesuítico-guaraní la ceremonia de Semana Santa fue una de las fiestas más conmemoradas y de mayor participación popular. Así lo demuestran las fuentes documentales³⁴ y la significativa producción de imágenes -con motivo de la Pasión y Resurrección de Cristo- que fueron utilizadas en los actos procesionales y que podemos encontrar en iglesias o museos jesuíticos³⁵.

Debido a que la Contrarreforma católica había puesto especial atención en el arte como instrumento pedagógico, los dramas estéticos -principalmente las imágenes-, fueron

³⁴Bohn Martins (2006): "*Quinta carta annua de padre Diego de Torres Bollo 1613*". En *Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús -1609/1614-*; Maeder s. j. (1990): "*Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay -1632/1634-*"; Cardiel s. j. (-1747/1767- 1994): "*Breve relación de las misiones del Paraguay 1747/1767*". Ed. Theoria, Bs. As; Sepp s. j. (1973): "*Continuación de las labores apostólicas*". Ed. Eudeba, Bs. As, cap XXI pp. 215-216; "*Testimonio de lo actuado para el Extrañamiento y ocupación de temporalidades de los Regulares de la Orden de la Compañía e Inventarios del Pueblo de Santiago*". En *Temporalidades de las Misiones del Paraguay* N° 23, AGN, Sala IX, 22, 6-4, folio 13.

incorporados y valorizados en las escenificaciones públicas de este ritual -como en otros-, en virtud de considerarlos como elementos que motivaban la devoción popular y la participación colectiva (Affani 1993).

Es así que en la España católica, para recordar la Pasión y Resurrección de Cristo se llevaban a cabo procesiones los días jueves y domingo. Durante el primer día de conmemoración, los fieles realizaban “pasos” procesionales que se componían por cantos, prácticas de azotes -que simbolizaban los castigos recibidos por la guardia romana a Cristo-, y por la exhibición de imágenes que representaban los inicios del Calvario. Tanto el Viernes como el Sábado Santo eran días de recogimiento para culminar el Domingo de Resurrección con una nueva peregrinación -que escenificaba los últimos momentos en la vida de Jesús-, y la misa pascual.

Los jesuitas trasladaron la estructura del rito español al espacio misional y utilizaron “los pasos” procesionales para transformar ciertas características del “modo de ser” guaraní mediante las estrategias de sensibilización y participación (Massoni-Pérez 2009) para la adaptación y re-significación de determinados hábitos y sensibilidades guaraníes.

En los primeros tiempos de convivencia, la composición del ceremonial no evidencia el uso de dramas estéticos, como sí se puede percibir en la última etapa. Sabiendo que los jesuitas hacían cumplir las normas emanadas por el Concilio de Trento y, particularmente, del III Concilio limense -1582-, y en función de que éstos cónclaves les dieron a las imágenes y la música un significativo valor; interpretamos que la ausencia de datos referidos a las expresiones estéticas pudo deberse a la carencia de objetos y de producciones, dada la inestabilidad de los espacios.

El padre Diego de Torres Bollo, nos brinda información de la celebración de Semana Santa hacia 1613.

“El tiempo de Cuaresma ha sido celebrado con tal devoción que desde el primer día comenzaron públicas flagelaciones con azotes reforzados con estrellas que sacaban sangre, con grande edificación de los Padres, al ver como esta gente, vagando poco antes por los

³⁵ Uno de los museos mas destacados es el de imaginería jesuítico-guaraní en San Ignacio Guazú, Paraguay.

montes y sirviendo al demonio, ahora contando mayor ardor comenzaban a servir a Dios, alejándose de las supersticiones diabólicas, alabando al sumo y verdadero Dios por las calles de los pueblos y haciendo voluntariamente penitencia de sus pecados antiguos con ásperas disciplinas”. (V carta Annuas del padre Diego de Torres Bollo -1613-. Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús -1609/1614-, en Bohn Martins 2006: 191)

La misma imagen de mortificación se describe en la Annuas de 1640, la cual informa que los guaraníes “salieron muchos (...) disciplinadamente con rosetas de púas derramando arroyos de sangre (...) causando devoción” (Carta Annuas -1615/1641- MCA III. Pp.178, en Bohn Martins 2006: 190).

La autoflagelación con azotes y/o elementos cortantes formaba parte de los pasos procesionales de la celebración de la Semana Santa española y era esgrimida para “rendir culto y, a la vez, dar una imagen sensible a las escenas de la Pasión de Cristo” (Affani 1993: 362). Pero las incisiones sobre el cuerpo también eran realizadas por los guaraníes en los rituales religiosos y antropofágicos. En el primer caso, los castigos alejaban los dolores o molestias corporales provocadas por los espíritus malignos (Meliá s. j.-Temple 2004: 93) mientras que en el segundo, las puniciones “impedían la venganza del espíritu de la víctima” (Meliá s. j.-Temple 2004: 91).

Dado el proceso de observación, diagnóstico y registro (Acosta s. j. 1577; Carballeda 2008) de las comunidades guaraníes, los jesuitas reconocieron este hábito y entendieron que el azotamiento público, además de ser una práctica de recreación sensible de un momento de la Pasión, podía servir para “domesticar a esta gente bárbara, para arrancarles sus costumbres bestiales e implantar el cristianismo (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 45).

Es así que los padres adaptaron y re-significaron los castigos corporales guaraníes a la autoflagelación cristiana, en virtud de la transformación de su “modo de ser”. Ya que los azotes simbolizaban el padecimiento de Cristo para la salvación de los hombres -a través de esta conducta ritual-, los jesuitas apelaron a acciones de sensibilización (Massoni-Pérez 2009) para incitar a los indígenas a sentir remordimiento y arrepentimiento de sus creencias como así también para incorporar los sentimientos de abnegación y sacrificio, en un doble sentido:

por un lado, para transmitir la idea de que el sufrimiento facilitaba el camino a la salvación; por otro, para causar efectos de sumisión y obediencia hacia los curas.

Dado que estos actos eran públicos, el azotamiento también operó en los fieles/espectadores, en la medida en que era esgrimido como instrumento de persuasión para provocar sentimientos de culpa que llevaran a los guaraníes a querer participar de esta experiencia para “lavar sus pecados”. Con ello, los jesuitas pretendían provocar y causar el arrepentimiento de los indígenas hacia todo aquello que los identificara con su religiosidad o con comportamientos calificados -por los sacerdotes- como bestiales. Pero además, los azotes estimulaban estados de compasión y piedad hacia Cristo y hacia los participantes de esta práctica, generando una sensación de unión y comunidad religiosa.

A partir de los datos expuestos y recordando que estas informaciones debían dar cuenta del trabajo evangelizador de los jesuitas, podemos manifestar que en las primeras décadas la celebración de Semana Santa se constituyó como un instrumento de intervención social en el que, a través de la rememoración de la Pasión y Resurrección de Cristo, se adaptaron y resignificaron los castigos corporales guaraníes para la internalización de la sensibilidad cristiana -culpa, arrepentimiento, comunión colectiva, compasión, piedad, devoción-, y de conductas -recogimiento, sumisión, obediencia-, las cuales definían la identidad cristiana.

Pero es a partir del relato de Cardiel s. j. que conocemos con detalle la composición de la escenificación de la ceremonia, la que se desarrolló -en el último período seleccionado- con un grado de elaboración y esplendor producto de la transformación de la identidad guaraní, la penetración de la tradición cristiana y la consolidación del engranaje social; el que pudo exhibirse a partir de distintas estrategias de participación (Massoni-Pérez 2009).

“Celébrase las tinieblas con la música, pero no se usan violines, sino violones y flautas de coro y espinetas o clavicordios y en algunas partes liras, instrumentos de arco muy dulce y sonoro y devoto que en lo sueva y grave imita algo al clavicordio. Al MISERERE se azotan con un rigor singular. El jueves Santo por la noche hay sermón de Pasión. Después empieza la procesión. Esta es tan devota, que no se puede explicar sin lágrimas. Es de este modo: Previene treinta y tantos niños de nueve a diez años con sotanas y muy decentes vestidos talaras, con un paso de ternas puestas en alto para ser mejor vistos de todos. Todos estos se ponen por su orden en el patio de los Padres, cerrada la puerta en la iglesia que cae a

aquella parte. Sale el Preste con su capa pluvial, y se sienta frente a aquella puerta. La abren, y va entrando el primer niño con la sogá o lazo con que prendieron a Jesucristo hasta el centro de la iglesia, en que el mucho gentío tiene hecha una espaciosa calle hasta la puerta principal, para que desde allí se encaminen todos; y al entrar, va cantando en tono muy lastimero al son de bajones y chirimías roncás: *ESTA ES LA SOGA CON QUE PRENDIERON A JESUS NUESTRO REDENTOR CON QUE SE DEJO ATAR EL SEÑOR POR NUESTROS PECADOS: AY, AY, CRISTO MI BIEN Y SEÑOR.* Con este orden y esta explicación del paso, y el santo estribillo ¡ay, ay! van entrando todos, que como son tantos, es larga la función y prosiguieron después en medio de la función sin cantar.

Esta va alrededor de la plaza como la del Corpus: y todas las procesiones se hacen por el mismo estilo, no por las calles. Los músicos van cantando el MISERERE y acabado, cantan y repiten las coplas de los pasos que cantaban los niños. Llevan muchos pasos de bulto y al salir el de Jesucristo a la columna y el de la Virgen llorando, levantan las mujeres el grito, llantos y alaridos, que enternecerían a las mismas piedras. Van cesando estos alaridos que enternecerían a las mismas piedras. Van cesando estos alaridos o llantos y no se oyen sino cajas roncás, clarines roncós, el Miserere y un grande confuso ruido de azotes porque nadie habla una palabra. Se azotan casi todos los que no van ocupados en llevar los pasos u otro misterio. Su azote es una penca de cuero de vaca, sembrada de clavos, con las puntas hacia fuera, al modo de peine para apartar el hilo de la estopa aunque no tan espeso. Con este tan horroroso instrumento se azotan tan sin tiento, como si fuera disciplina de algodón y al día siguiente, de las muchas heridas que se hacen con mucho derramamiento de sangre, están ya con costras sin haberles aplicado medicina alguna. Son muy diversas las carnes del indio de las nuestras, a semejanza de los brutos. No se tapan la cara para azotarse, que en ellos no hay vanidad ni otros reparos.

Jueves, viernes y sábado santo se hacen las funciones de misa, profecías y demás ceremonias como en las colegiadas de canónigos. Como aquellas iglesias son parroquias, se bendice la pila bautismal con mucho adorno y majestad, la mañana del sábado santo: sacan nuevo fuego. El fuego lo hace el sacristán con un eslabón: hace una gran fogata en el ante-patio y en el pórtico. Bendice el párroco el fuego según el ritual y lo mismo es bendecirlo, rociarlo e incensarlo que con grande algazara echarse todo a coger los tizones y con grande alegría lleva cada uno su tizón a casa como fuego santo para tener nuevo fuego. No hay desorden ninguno en esta función.

La mañana de resurrección es cosa de la gloria. Al alba, ya esta toda la gente en la iglesia. Por calles, plazas y pórticos de la iglesia, todo esta lleno de luces: todo es resonar cajas y

tambores, tamboriles y flautas, tremolar banderas, flámulas, estandartes y gallardetes en honra de las estatuas de bulto entero colocadas en medio de Cristo resucitado y de su Santísima Madre: haciéndolas grande y sonora música los bajones, clarines, chimirias, órganos y todo género de instrumentos que todos juntos con muy alegres sonos, concurren a causar una alegría del cielo. Los Cabildantes, los militares, los danzantes, con las mejores galas y todas sus banderas y banderillas de varios colores.

Sale el Preste con el más rico ornamento, de capa pluvial, etc. Inciensa a las dos estatuas. Sale la imagen de Jesucristo por un lado con todos los varones, el Preste y la música y por el otro lado la Virgen, la música y todas las mujeres. En toda la plaza todo es batir y tremolar aquella multitud de banderas y gallardetes. Los músicos se deshacen cantando y repitiendo REGINA COELI LAETARE. Los clarines con las chirimías corresponden con tal destreza que parece las hacen hablar. El LAETARE, LAETARE es lo que repiten muchas veces con muchos gorjeos. Es composición muy alegre. Después de haber acabado las tres caras de la plaza, al encararse las dos imágenes en la cuarta, la de la Virgen se viene a encontrar con su Ssmo. Hijo en medio de tres muy profundas reverencias a trechos, arrodillándose a ellas todo el pueblo. Ya a este tiempo repiten mucho más y con más estruendo y gorjeos de voces e instrumentos el REGINA y el LAETARE.

Juntas las dos santas imágenes, sale una danza de ángeles que son muchos músicos, al son de arpas y violines. Comienzan a danzar y cantar a un mismo tiempo el REGINA COELI delante de su lengua: y así alternando en latín y en su idioma, prosiguen y acaban todas las mudanzas. Sale otra de naciones, hasta cuatro. Acabadas las danzas vuelve la procesión con las dos imágenes por medio de la plaza, después de la incensación que hace el Preste cantando la oración correspondiente. Va por el mismo orden de alegres cánticos detrás e instrumentos y el grande estrépito de repique de campanas y campanillas que los monaguillos van replicando al lado de las imágenes. Acabada la procesión, empieza la misa solemne y su sermón al Evangelio y acabado todo, van a tomar la yerba, a beberla en su casa y a prevenirse para el banquete o convite. Este día, por circunstancias de procesión tan larga y sermón, no hay rezo y catecismo de cada domingo. Ahora me ocurre que dejé de poner la distribución eclesiástica del domingo donde le tocaba que es después de la distribución cotidiana”. (Cardiel s. j. -1747/1767- 1994: 114-117)

Cardiel s. j. narra que los actos ceremoniales comenzaban durante la noche del jueves santo con música y azotes. Como hemos visto, la autoflagelación formaba parte de los rituales guaraníes y es posible que ésta fuera realizada “con un rigor singular” por sus costumbres

rituales. Sin embargo y como lo enuncia el jesuita, esta actitud era interpretada como resultante de la internalización de la noción de pecado y de responsabilidad moral cristiana (Affani 1993).

La música “dulce, sonora y devota” acompañaba a los azotamientos públicos. En función del relato de Cardiel s. j. podemos sugerir que la música predisponía a los actores involucrados y a los fieles espectadores a dar cauce a estados y sentimientos que eran entendidos como momentos de arrepentimiento y penitencia, como también del sentir compasivo y piadoso por parte de los guaraníes. Luego del sermón de Pasión, la primera procesión se desarrollaba en la plaza teniendo como protagonistas a niños de nueve a diez años de edad. Suponemos que la participación de los infantes como actores de esta manifestación fue una acción estratégica de los jesuitas para exhibir la asimilación del cristianismo en las nuevas generaciones. Si bien Cardiel s. j. no lo menciona, consideramos que en esta escena los niños demostraban un comportamiento de obediencia y cumplimiento de los pasos del ritual, a partir de los cuales se reafirmaban estas conductas frente a los fieles/espectadores, siendo también sujetos a imitar por aquellos otros infantes que presenciaban la celebración.

Estos niños/protagonistas generaban una imagen representacional que denotaba la rememoración del Calvario por parte de los padres de la Iglesia -infantes vestidos con sotanas-. Tanto las insignias de la Pasión -sogas y lazos con los que Cristo fue castigado-, como las linternas -que simbolizaban las antorchas con que se buscó a Jesús para apresarlo- denotaban en ese marco de escenificación el pasaje de la vida en la selva -oscuridad del encierro de Cristo- a la luz de la salvación en el espacio de la reducción y sagrado de la iglesia.

Al ingresar al templo, Cardiel s. j. nos informa que iniciaban un canto con voz lastimera que simbolizaba el sufrimiento de Jesús. Junto a este sonido, las lágrimas, gritos y suspiros -enunciados en otros tramos de la cita- fueron expresiones de la sensibilidad guaraní que se trasladaron de sus rituales -entierros, canto/danza (Chamorro 2004)- a esta ceremonia, para motivar el sentimiento de devoción hacia Cristo y demostrar, públicamente, el arrepentimiento y las expresiones de compasión y comunión. Pero también advertimos que estos sonidos fueron referidos en los relatos para destacar el alejamiento de aquellas conductas descriptas en los primeros registros como exteriorizaciones agresivas y calificadas como bárbaras (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989). De esta forma, los curas informaban

sobre el éxito del trabajo evangelizador, priorizando en sus narraciones la transformación de la sensibilidad guaraní.

Después de este paso por la iglesia, los niños guiaban a los fieles/participantes hacia la plaza, siendo acompañados por un grupo de músicos que entonaban el Miserere mientras que otros realizaban los pasos de bulto. Estos pasos exponían imágenes que representaban las diferentes escenas de la Pasión de Cristo. Si bien la cita no presenta detalles de la composición de estas representaciones, sabemos por las investigaciones sobre la producción de imaginería jesuítico-guaraní (Affani 1993; Sustersic 2007; Bollini 2007; Escobar 2007), que las figuraciones expresaban a Jesús en el Huerto, Ecce Homo, Jesús con la cruz auestas, Cristo crucificado, la Virgen al pie de la cruz, La Piedad, Cristo Yacente (Affani 1993).

Las imágenes cumplían un papel fundamental en esta ceremonia, no sólo porque producían sensibilidad ante los fieles -“llevan muchos pasos de bulto y al salir el de Jesucristo a la columna y el de la Virgen llorando, levantan las mujeres el grito, llantos y alaridos, que enternecerían a las mismas piedras”- sino porque, mediante las mismas, podemos observar cómo se incluyó activamente a un sector de la población a partir de diversas acciones de participación que comprendían el trabajo de producción en los talleres de arte y la elección de guaraníes que exhibieran las imágenes.

Por ello interpretamos que la ceremonia, además de involucrar a los actores protagonistas de los pasos de procesión, también incluía las labores de los artesanos que generaban esos objetos de exposición para ser utilizados en esta experiencia. Durante el año los jesuitas estimulaban a los hacedores de imágenes para la realización de estas producciones, en virtud de que sus obras serían expuestas públicamente y reverenciadas por toda la comunidad. De este modo, los sacerdotes procuraban establecer el compromiso de los guaraníes en el trabajo cotidiano, al tiempo que se aseguraban de mantenerlos activos para alejarlos de lo que creían una conducta “perezosa” (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989: 265).

Ante los fieles/espectadores, las imágenes no sólo actuaban como medios para la transmisión de ideas y creencias cristianas sino como elementos que, habiendo sido ejecutados por los miembros de su comunidad, denotaban el compromiso, la responsabilidad y la disciplina en el trabajo.

Frente a la mención de imágenes con motivo de esta celebración y en función de las investigaciones sobre la imagería jesuítico-guaraní (Affani 1993; Sustersic 2007; Bollini 2007; Escobar 2007, entre otros), reconocemos que los jesuitas incorporaron aspectos de la mentalidad guaraní en la composición de las mismas.

“El tratamiento del dolor en las imágenes de los pueblos guaraníes es de un patetismo moderado que contrasta con el de las imágenes españolas y coloniales. (...) El acento en el desenlace feliz y triunfal de los acontecimientos de la Pasión, no se encuentra en la imagería europea”. (Affani 1993: 370)

Observar las imágenes como producto de la participación estratégica, nos permite manifestar que el rito re-producido bajo las pautas de las celebraciones españolas produjo actos de creación, entendidos como “transformación creativa de lo que fue apropiado” (Burke 1989: 87). Es por ello que la presencia de las expresiones de la imagería jesuítico-guaraní originó que la ceremonia tuviera expresiones creativas en función de la incorporación de rasgos propios de la cosmovisión guaraní -patetismo moderado, desenlace feliz y triunfal-, enmarcados dentro de la percepción y la sensibilidad cristiana que el ritual católico imponía. Cabe destacar que la participación también favoreció el aprovechamiento de las acciones de producción de los guaraníes, ya que pudieron aprovechar sus acciones de producción para otorgarle al acto ceremonial características particulares de su cultura.

Retomando con la estructura del ceremonial, tanto el viernes como el sábado santo eran días de recogimiento, en el que solo se celebraba misa. La última gran puesta en escena se realizaba el Domingo de Resurrección donde, a diferencia del jueves santo, los actos rituales se conmemoraban con “alegría y devoción”. Es así que Cardiel s. j. menciona que desde el amanecer se podía escuchar “el resonar de cajas, tambores, tamboriles y flautas” y observar como las calles, plazas o pórticos de la iglesia ya habían sido decorados con luces, estandartes, gallardetes y las imágenes de Cristo Resucitado y la Virgen, ubicados en dos tronos.

Estos signos del lenguaje festivo sugieren que los guaraníes estaban involucrados con la religiosidad cristiana, al punto de organizar “desde el amanecer” los espacios de representación y de no descuidar los adornos y la limpieza como requería la formalidad de la celebración. Pero se debe decir que la costumbre de limpiar y engalanar los espacios festivos

ya existía en la cultura guaraní; estos hábitos representaban la hospitalidad comunitaria y demostraban la actitud respetuosa con la cual trataban a sus visitantes (Chamorro 2004) Entendemos que los jesuitas valoraron la solemnidad de las fiestas guaraníes -a través del proceso de observación y registro de su intervención social-, e incorporaron estas conductas para la realización de la ceremonia cristiana -ampliaremos a continuación con el análisis de la ceremonia de Corpus Christi-.

En contraposición a la procesión del jueves santo, durante la cual la participación en el ritual era uniforme, destacándose tan sólo el grupo de niños, músicos y aquellos que se auto-flagelaban; en esta primera representación, los cabildantes, militares y bailarines se exhibían con sus mejores galas luego de que el sacerdote, vestido con “el más rico ornamento”, se hiciera presente en la plaza para bendecir con incienso las imágenes expuestas. Acto seguido, el jesuita era escoltado por un grupo de músicos que entonaban canciones de “composición muy alegre” y por aquellos varones que llevaban las banderas, gallardetes y la imagen de Cristo Resucitado. Por otro lado, un grupo de mujeres se encaminaba hacia los mismos lugares con la imagen de la Virgen, para encontrarse en el medio de la plaza y realizar reverencias colectivas frente a estos símbolos, lo cual reafirmaba y legitimaba las jerarquías cristianas.

Al ser el Domingo de Resurrección un momento de evocación de la salvación de los hombres -producto del sacrificio de Cristo-, la escenificación pública debía expresar el sentimiento de alegría y reconfirmar, como en otras ceremonias y cada año, el orden sociopolítico. Debido a ello, la primera escena reunía a los funcionarios como protagonistas del gobierno civil involucrando también, y de manera tangencial, a los hacedores de imágenes, vestimenta, estandartes, banderas y grupos de músicos, los cuales habían trabajado para la composición y desarrollo de la ceremonia, y los que -en mayor o menos medida- podían mostrar ante los espectadores/fieles la dedicación y el compromiso en sus labores.

Después de esta escena, en la que los representantes del cabildo, las milicias y el pueblo reverenciaban los símbolos cristinos, llegaba el momento de la exhibición de las danzas de ángeles y de naciones. Éstas se constituyeron como inter-actos o períodos de dispersión (Schechner 2000) entre la solemnidad de la primera y consiguiente procesión que conducía a la celebración de la misa.

Como veremos en otras celebraciones -por contar con informaciones detalladas- y en concordancia con las fiestas civiles, interpretamos que los jesuitas utilizaron las danzas con un doble propósito: para “dar a la muchedumbre un desahogo emocional tanto colectivo como individual” (Susnik 1984: 16) mientras se transmitían nociones cristianas; y como participación estratégica de otros sectores de la comunidad, los cuales junto a los hacedores de imágenes debieron aprender y ensayar los pasos coreográficos durante un tiempo considerado para, al ser representados, sentirse “protagonistas momentáneos” de la ceremonia.

Los festejos de Semana Santa concluían con un convite, de la misma forma que en las fiestas guaraníes. En ellas, el banquete simbolizaba la hospitalidad, comensalismo y generosidad entre los integrantes de la reducción, así como frente a aquellos que eran invitados con motivo de la fiesta a realizarse (Chamorro 2004). Si bien dichos principios no fueron eliminados por los jesuitas, debemos destacar que estos conceptos fueron re-significados en términos de caridad cristiana.

Quisiéramos concluir diciendo que podemos definir a la ceremonia de Semana Santa en tanto performance como comunicación estratégica, ya que la misma fue una escenificación pública compuesta por pasos rituales y dramas estéticos. Estos elementos y prácticas actuaron para los jesuitas como canales estratégicos de sensibilización y participación guaraní, constituyéndose como instrumentos de eficacia en la medida que permitieron la adaptación y re-significación de representaciones culturales guaraníes -sonidos, gritos, lágrimas, suspiros, castigos corporales, canto/danza-, y la presencia activa de grupos, en función de la elaboración de objetos rituales y de las actuaciones de entretenimiento -danza-.

Para los guaraníes, dicha performance posibilitó que mediante la participación activa de los mismos, la ceremonia pudiera involucrar aspectos de su mentalidad -tratamiento del dolor en las imágenes, patetismo moderado, rasgos triunfales en la Pasión (Affani 1993)-, e incorporar la costumbre de limpiar, engalanar los espacios festivos y realizar el convite, los cuales no perdieron el sentido de hospitalidad y actitud respetuosa con la que trataban a los visitantes en sus fiestas rituales (Chamorro 2004).

Pero dado que esta celebración fue narrada por los jesuitas, debemos destacar que la selección de los tres períodos temporales nos posibilitó observar cómo la conducta ritual de azotamiento

y de los elementos fundamentales para el desarrollo de la ceremonia -insignias, imágenes, sonidos- fueron priorizados en los informes, en función del proceso de intervención social.

Es así que en las primeras citas, sólo se menciona la autoflagelación y la admiración de los padres por las expresiones de estas conductas, dado que eran interpretadas como resultantes de la internalización de la noción de pecado y de responsabilidad moral cristiana. La intervención social jesuítica buscó el reconocimiento de hábitos rituales guaraníes para auxiliarse en sus prácticas tradicionales -como queda demostrado en los azotes, gritos, llantos, lamentos, canto/danza- en virtud de la necesidad de transformación de la identidad guaraní y de la exhibición del éxito en el trabajo evangelizador.

Pero si bien en el último período los azotes son enunciados, éstos no adquieren la importancia de las primeras referencias. En esta etapa, los datos relevantes son aquellos que demuestran los cambios en la identidad guaraní, la consolidación de la organización social y la participación masiva: fieles/espectadores, niños, cabildantes, militares, músicos, bailarines, mujeres y hombres que escoltan las imágenes; sumado a las referencias que daban cuenta de las labores cotidianas en los talleres de artes y oficios -como la vestimenta, estandartes, banderas, imágenes-, y en las escuelas de danza y música.

A partir de la detallada descripción que realizó Cardiel s. j., advertimos cómo la escenificación pública fue un medio que permitió exponer las experiencias emocionales de piedad, compasión, culpa, arrepentimiento, sacrificio, devoción, alegría y las conductas de recogimiento, sumisión y obediencia para lograr una transformación, en virtud de la internalización de las mismas por parte de los guaraníes. Pero además, las referencias a estandartes, banderas, vestimentas, imágenes, etc. revelan la sostenibilidad de las rutinas de trabajo y la estabilidad sociopolítica que cada año era legitimada con motivo de la celebración.

Esta ceremonia, vivenciada por ambos grupos y narrada por los misioneros, más que revelar una imposición litúrgica demostró ser, a partir del estudio de los períodos seleccionados, una experiencia de adaptación y re-significación de elementos, hábitos y sensibilidades guaraníes donde, y en menor medida, se incorporaron rasgos y percepciones de las comunidades mediante la producción y exposición de imágenes.

En palabras de Furlong s. j., los jesuitas “empezaron por penetrar en la psicología del indio y lejos de imponer a los indígenas a los métodos europeos, adaptaron los métodos que habían aprendido en el viejo mundo a la idiosincrasia de los indios” (Furlong s. j. 1962: 308) para lograr que “nos les viniera la tentación de huir” y “les entren las cosas de Dios” (Furlong s. j. 1962: 273).

4. b- Corpus Christi.

La celebración del Corpus Christi fue establecida por la Iglesia en 1264 y confirmada en 1311 por el Papa Clemente V para ser difundida a todo el universo católico. A partir del Concilio de Trento -1545/1563-, esta ceremonia adquirió una importancia singular, ya que “se convirtió en la festividad contra reformista por excelencia” (Timón 2011: 47). Dado que en ella se conmemoraba “la presencia real de Cristo en la sagrada forma” (Timón 2011: 46), la Institución eclesiástica se sirvió de esta fiesta para reconfirmar y defender el Sacramento de la Eucaristía frente a los fieles y grupos protestantes, los cuales tan solo admitían el bautismo y la comunión como símbolos de doctrina –ver capítulo IV. 1. El arte religioso de la Contrarreforma: características políticas y compositivas del drama-.

Para reforzar la legitimidad del dogma, la festividad hizo uso de los dramas estéticos en un doble sentido: por un lado, para otorgarle a la ceremonia cierta grandiosidad y esplendor que permitiera demostrar el poder contra reformista (Báez Rodríguez 2011); por otro, para provocar -desde los estímulos sonoros y visuales- la sensibilización de los fieles hacia el Sacramento de la Eucaristía. Es así que la escenificación pública se iniciaba con una procesión, en la que los creyentes recorrían las calles entonando canciones, efectuando danzas y exhibiendo el Santísimo Sacramento. En las ciudades españolas, tanto los caminos transitados como las plazas que bordeaban palacios y monumentos, eran decorados con telas suntuosas, flores, banderas e insignias monárquicas -adornos que ostentaban la omnipotencia real y eclesiástica-, con el objetivo de persuadir a los asistentes desde la sensorialidad (Hauser 1957), para inducirlos a la admiración y devoción del ser trascendental venerado, tanto como hacia la Monarquía española (Timón 2011).

Este acto público, que involucraba la presencia de fieles, músicos, bailarines, curas y autoridades monárquicas -en virtud de reafirmar el dogma desde el orden civil-, permitía exponer la adhesión colectiva hacia el dogma sacramental, el cual se revalidaba al llegar a la

iglesia, donde se colocaba el símbolo cristiano en su altar para reverenciarlo y luego compartir la misa.

Lejos de las controversias entre católicos y protestantes, en el espacio jesuítico-guaraní la celebración del Corpus Christi fue un acontecimiento que, en los primeros tiempos de convivencia, sirvió como instrumento para la adaptación y re-significación de conductas guaraníes; y en el último período seleccionado, como práctica de reafirmación de la identidad cristiana y legitimación de las jerarquías estructurales.

Uno de los primeros registros encontrados de esta ceremonia, data de la reducción de San Ignacio Guazú hacia 1611.

“Animados los indios con decirles que la primera vez que sacábamos en procesión el Santísimo Sacramento era razón mostrasen ellos su piedad y devoción hinchando el resto de sus fuerzas en aderezar y componer bien las calle. (...) La fe y devoción que tienen al Santísimo Sacramento es muy particular y es buen argumento de esto la primera fiesta que el año pasado le hicieron en el día de su santa solemnidad señalándoles un cuadro delante de la Iglesia el sitio que había que adornar para la fiesta los caciques y sus indios la compusieron y adornaron a porfía y piadoso competencia con muchos arcos. (...) Colgando cuantas menudencias tienen de sus cosechas y muchos animales y caza del campo, papagayos, avestruces, chirchinchos, trayendo hasta los peces del río a que sirviesen en eso a su Creador y al aparato de su fiesta, añadiendo a esto fuegos, flautas y otros juegos y escaramuzas”.
(Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús - 1609/1614-, en Leonhardt s. j. 1929: 164, 165)

En 1616, Pedro de Oñate s. j. informaba que en la reducción de San Ignacio,

“por tener ya los indios (...) más luz de los misterios de nuestra Santa Fe y habérseles tratado diversas veces de la dignidad del Santísimo Sacramento juzgamos conveniente sacar este Santísimo o tesoro de la Iglesia y llevarle en procesión el día de su santísima festividad para que con su divina presencia los dragones de sus vicios e supersticiones; animamos a los indios con decirles que la primera vez que sacaban en procesión en su pueblo el Santísimo Sacramento era razón mostrasen ellos su piedad y devoción echando el resto de sus fuerzas

en adornar y componer bien las calles”” (IX carta Annua de Oñate s. j. -1616-, en Bohn Martins 2006: 201)

Similar manifestación se describe en la reducción de Nuestra Señora de la Concepción: “este año pasado se celebró (...) la primera fiesta del Santísimo Sacramento con particulares muestras de alegría”” (IX carta Annua de Oñate s. j. -1616-, en Bohn Martins 2006: 202). Asimismo, en la reducción de Candelaria hacia 1634 se enuncia que

“para entablar esta solemnísima fiesta (...) los indios se esmeraron notablemente en el adorno de sus calles las cuales trazó y dividió el hermano Cardenosa y era de ver la igualdad y hermosura con que estaban divididos mas de mil arcos en cuatro calles iguales en cuyas cuatro esquinas estaban cuatro altares pobres (...) con tanta variedad de animales terrestres, acuáticos y volátiles, tanta fruta de la tierra, tanta raíz (...) y variedades de cosas”” (Estado de las reducciones del Paraná y Uruguay del año 1634 -1611/1758-. MCA IV. Pp. 105-106, en Bohn Martins 2006: 203)

Como en los informes de las primeras conmemoraciones de Semana Santa, la mención de dramas estéticos esta ausente en estas descripciones. Sin embargo, estas citas tienen como denominador común el trasfondo escénico (Goffman 2011); es decir, los preparativos de los espacios de representación -calles, plaza- donde se destaca el estado de “alegría y devoción” y el especial cuidado de los guaraníes en la decoración y organización de la fiesta.

Los registros etnográficos actuales (Meliá s. j.-Gunberg 1976; Chamorro 2004), nos permiten conocer que la predisposición alegre y la costumbre de limpiar y decorar los sitios festivos, forman parte de la conducta ritual de las celebraciones guaraníes. Estas prácticas demostraban cómo a partir de las relaciones de parentesco se disponían roles y deberes para el armado de las fiestas y cómo, a través de los adornos, podían exhibir la abundancia económica en la medida que ofrecían sus producciones y riquezas.

“El jefe de familia (...) invita a sus vecinos y parientes (...) para un determinado trabajo, p.ej. tapekopi pepy (limpieza de caminos), jahape pepy (construcción de un techo), óy pepy (construcción de una casa), kopi pepy (limpieza en la chacra) o simplemente el mba’e pepy (en su chacra). Como es tupa reko, el invitado esta moralmente obligado a irse, generalmente bien temprano y trabajar con intensidad y alegría hasta medio día. Después empieza la parte

festiva porque el pepy jary ofrece comida y chicha. (...) Los beneficiados son los miembros de la familia nuclear o la comunidad en general”” (Meliá s. j.-Gunberg 1976: 213)

Entendiendo que estos hábitos rituales son “comportamientos sostenidos históricamente” (Bohn Martins 2006: 79), y en función de la priorización de estas conductas en los informes jesuíticos, manifestamos que mediante la práctica de observación y registro que propone el proceso de intervención social (Acosta s. j. 1577: Carballada 2008), los jesuitas advirtieron e informaron en sus publicaciones sobre estas costumbres, comprendiendo que debían mantenerlas -con la predisposición alegre-, para que la ceremonia del Corpus adquiriera la solemnidad y el fervor religioso que la escenificación pública requería.

Para ello tuvieron que adaptar la guara -unidad regional donde también se organizaban las fiestas (Ruiz de Montoya s. j. -1640-1989: 40)-, a las calles y plazas de la reducción, y re-significar estas prácticas como expresiones de religiosidad y compromiso con los deberes cristianos. De esta manera, los preparativos de la ceremonia sirvieron para concebir estos sitios abiertos como prolongación del lugar sagrado de la iglesia, en tanto que en ellos también se vivenciaba la fe y se reafirmaban los lazos con el ser trascendental de devoción. Estas costumbres, junto con el “estado de alegría”, fueron interpretadas como comportamientos de responsabilidad moral -ya que adquirirían el carácter de norma para el desarrollo de la fiesta-, y como actitud de entusiasmo ante el motivo de la celebración.

Las decoraciones coloridas, ricas en frutos y animales, creaban el ambiente para el despliegue performático, el cual podremos analizar con profundidad mediante la descripción que efectuó el padre Cardiel, la que compromete el último período seleccionado. Con su relato, observaremos cómo la ceremonia del Corpus Christi articuló la peregrinación ritual del Santísimo Sacramento con la representación de dramas estéticos, permitiendo la participación de grupos que, como protagonistas de estas escenas, actuaban para la renovación de las normas, creencias y valores cristianos.

“Esta se hace con notable solemnidad y devoción. Días antes van indios a los campos y montes, a coger fieras y pájaros y flores. Alrededor de la plaza hacen una gran calle por donde ha de rodear la procesión. Toda la plaza que coge esta calle está llena de arcos de vistosas ramas y flores, y a los lados hay el mismo adorno. Estos arcos y lados los adornan con muchos loros y pájaros de varios colores y otros varios pájaros a que añaden a trechos

monos y venados y otros animales bien amarrados. Los sacristanes, a los cuatro ángulos, adornan cuatro capillas con sus chapiteles muy aderezados, con muchos frontales y otras alhajas de la iglesia. Están prevenidos los músicos y danzantes, muy ensayados en su facultad. Después de la misa, sale el Preste con su custodia (que es vistosa y rica), al sonoro y devoto estruendo de cuantos instrumentos hay en el pueblo: violines, arpas, bajones, clarines, tambores, tamboriles y flautas. Van siempre dos acólitos con ricos roquetes y sotanas, incensando con dos incensarios de plata, y otros con una vistosa cestilla llena de flores, echándolas por toda la procesión a los pies el sacerdote.

Al llegar a la primera capilla, ponen la custodia en el altar: inciensan, cantan los músicos alguna devota letrilla y el versículo: y el Preste su oración. Luego se sienta delante de la capilla en una rica silla de las tres que sirven para las vísperas solemnes, que por lo común son de terciopelo carmesí con galones de oro: y los Cabildantes y Cabos con sus vestidos de gala, en los asientos correspondientes. Salen las danzas. Ocho, diez o más danzan alguna de las mas devotas danzas delante del Ssmo., ya de ángeles, ya de naciones. Diré tal cual. Salen vestidos con cazoletas de incienso de su tierra, y en ellas un grano grande como una nuez en cada una para que dure toda la danza. Puestos de hilera, comienzan a incensar al Señor, con reverencias hasta el suelo, al uso de su tierra: y al mismo tiempo cantan LAUDA SION SALVATOREM: y con bellisimas voces, que casi todos son triples. Esto lo cantan despacio, al compás de la incensación. Repiten todos LAUDA SION SALVATOREM, etc.: danzan y cantan más aprisa. Con este orden van cantando todo el sagrado himno. Al fin van de dos en dos sucesivamente al altar, con muchas vueltas y genuflexiones, y dejan allí delante en orden todas sus cazoletas con sus pebetes.

Otra vez salen cuatro Reyes, que representan las cuatro partes del mundo, con sus coronas y cetros, y un corazón de palo oculto pintado en el seño. Estos suelen ser tenores y traen el traje correspondiente a su país o región. Se ponen en fila delante el Señor y con gran gravedad cantan el SACRIS SOLEMNIIS. Acabados estos primeros versos, danzan algunas mudanzas con majestad de Reyes. Paran y vuelven a cantar los segundos, y vuelven a danzar sus mudanzas. Al fin van los dos primeros al Santísimo con grandes reverencias: danzan y allí ofrecen la corona y vuelven por el mismo orden de vueltas a sus compañeros. Estos van del mismo modo y ofrecen del mismo modo. Después de alguna mudanza, vuelven los primeros y ofrecen los cetros. Y después de otra arrancan a un tiempo el corazón y con él en la mano, con festivas vueltas y reverencias le ofrecen a aquel Señor, dejando allí corona, cetro y corazón. ¿Qué dirán a esto los cristianos viejos, que con tanta profanidad y aun peligro de sus almas usan sus danzas?

Prosiguen desde esta primera capilla a la segunda: y allí se hace lo mismo con sus letrillas, motetes y danzas; y lo mismo en la tercera y cuarta, y como la gente va con tanto silencio y devoción (cosa que usan en todas las procesiones, y de que se admiran y edifican mucho los españoles virtuosos) y sobre todo, va la música repitiendo el TANTUN ERGO: y es tanto el estrépito de las campanas, clarines, clarinetes y demás instrumentos de boca y de cuerdas, tambores, tamboriles, cajas, flautas que parece cosa de la gloria. Acabada la procesión, reparte el Padre a los mas necesitados gran multitud de mandiocas y batatas, tortas de maíz y otros comestibles, que pusieron en los adornos de la procesión: y después se van a prevenir su convite que este día es grande”. (Cardiel s. j. -1747/1767- 1994: 114-117)

En concordancia con las descripciones de las primeras celebraciones del Corpus, la mención del trasfondo escénico al comienzo del relato -“días antes van los indios a los campos y montes a coger fieras y pájaros y flores”-, demuestra la adaptación de los hábitos guaraníes al rito cristiano y la apropiación de los espacios de representación -plaza y calles de la reducción- como lugares sagrados que, como tales, debían ser ornamentados. Dado que las decoraciones se formaban con elementos de la naturaleza, los jesuitas los utilizaron para transmitir la noción de que éstos “al ser creados por Dios tenían que ser ofrecidos a Él, en celebración y agradecimiento” (Furlong s. j. 1962: 456).

El acto de peregrinación del Santísimo Sacramento se iniciaba luego de oficiada la misa con “devoto estruendo de cuantos instrumentos hay en el pueblo” e “incensando con dos incensarios de plata y otros con una vistosa cestilla llena de flores, echándolas por toda la procesión a los pies del sacerdote”. Los elementos sonoros, junto con el incienso y las flores, propiciaban una apertura de la sensorialidad, contribuyendo a crear estados de recogimiento y adhesión para reconfirmar el Sacramento de la Eucaristía -eficacia ritual-. Esta revalorización se producía a través de la sensibilización provocada por esos estímulos auditivos, visuales y olfativos que, además, eran amplificadas -“devoto estruendo de instrumentos”-, como muestra de grandiosidad y esplendor del acto conmemorativo.

Luego de recorrer las calles, marchaban hacia la capilla entonando cantos litúrgicos y realizando bailes. Llegados al templo, el símbolo cristiano era ubicado en el altar para, nuevamente, dirigirse a la plaza donde los representantes del orden civil -vestidos de gala- se acomodaban en sus asientos correspondientes -de terciopelo carmesí con galones de oro- para

vivenciar un momento de dispersión y entretenimiento con la representación de las danzas de ángeles.

Cabe destacar que a través de las vestimenta y las composiciones de las sillas, podemos visualizar la consolidación de los roles de poder establecidos -jesuitas, autoridades civiles- y la abundancia económica de las reducciones, dado que los excedentes de las producciones agrícola/ganaderas se comercializaban para la adquisición de elementos que permitían la confección de indumentarias y la ornamentación de objetos (Armani 1982).

La celebración continuaba con la representación de los bailes de ángeles y naciones. Estas formaban parte de las “danzas de Conquista” (Brisset Martín 2009) y se constituían con un núcleo narrativo que consistía en la aparición de un adversario o demonio con la intención de apoderarse de un bien. Los ángeles o reyes suplicaban a Dios para que los ayudase, mientras batallaban por el bien en litigio. Acto seguido, éstos lograban cautivar la figura del mal, integrándolo al bando heroico. La representación finalizaba con el contrincante/demonio convertido al cristianismo o preso y los ángeles y/o reyes con el objeto disputado recuperado (Brisset Martín 2009).

Si bien estas danzas se conformaban como momentos de dispersión ante la solemnidad de la misa y la procesión del Santísimo Sacramento, con ellas se actualizaban los valores morales cristianos y las normas civiles. A partir de la confrontación de estas figuras simbólicas se confirmaba que las acciones “de bien” eran producidas por los representantes de Dios - ángeles- y la Monarquía -reyes-, y por aquellos que se comportaban bajo los principios y disposiciones emanados por estas instituciones -fieles-.

La participación de los guaraníes como protagonistas de estas escenas operó como un canal estratégico para facilitar una mayor identificación de los espectadores hacia este valor normativo y, en consecuencia, para recalcar la internalización de conductas, las que permitían controlar y mantener el orden. Pero además, esta actuación reforzaba la integración social basada en la permanencia del espacio y la legitimación de las autoridades monárquicas y los representantes religiosos. De esta manera, se reafirmaba la identidad cristiana y se actualizaba la identificación con aquellos que compartían o acataban las normas del espacio misional. Finalizados los bailes, la ceremonia culminaba con la repartición de comestibles a los más necesitados y con la realización del convite.

Mediante el análisis de esta ceremonia pudimos conocer cómo el proceso de intervención social posibilitó la observación y registro del trasfondo escénico de las celebraciones guaraníes para la adaptación y re-significación de determinadas conductas que serían incorporadas al rito católico. Interpretamos así que la priorización de las descripciones del montaje escénico en los primeros informes jesuíticos, responde a que las mismas fueron consideradas para demostrar el proceso de integración de los guaraníes a los espacios de reducción.

Pero es a partir de la descripción de Cardiel s. j. que pudimos visualizar cómo el trasfondo escénico se constituyó como paso previo de la performance del Corpus Christi, mediante el cual se comprometía a los guaraníes -desde los días previos- a la participación en el ceremonial, animándolos al clima de festejo.

La escenificación pública permite dar cuenta de que la performance articuló la peregrinación del Santísimo Sacramento con la representación de dramas estéticos, a través de los cuales las estrategias de participación y sensibilización permitieron la renovación del dogma ritual y, junto con ello, la legitimación de los roles y jerarquías estructurales, como así también la reafirmación del valor del bien como pauta normativa de conducta.

Los adornos, el incienso, la ubicación de los asientos, las vestimentas de gala de las autoridades civiles y la música acentuaban desde lo sensorial la devoción hacia el ser trascendental, como también la adhesión colectiva, provocando con ello un sentimiento de comunidad religiosa. Pero además, las danzas posibilitaron la participación estratégica de los guaraníes, ya que como protagonistas actuaron para una mayor identificación de los espectadores con los valores de bien y mal para, de esta manera, reforzar las jerarquías estructurales y consolidar la identidad cristiana.

Esta sucesión de actos simbólicos -decoración de los espacios de representación, misa, peregrinación del Santísimo Sacramento, ubicación de los representantes civiles y danzas- los constituyó como momentos de eficacia para revivir la creencia del Sacramento de la Eucaristía y para “sacralizar y controlar el orden, presentándolo como un espectáculo ante la población” (Wilde 2009 -a-: 80).

4. c- San Miguel.

De acuerdo a los inventarios realizados durante la expulsión de los jesuitas y en función de las investigaciones actuales sobre la imaginería de las misiones, podemos conocer que el arcángel San Miguel o el comandante del ejército celestial fue una figura de importancia y relevancia en todo el espacio jesuítico-guaraní. Prueba de ello es el estudio realizado por Flavia Affani (1999) sobre la participación indígena en la conformación de patrones religiosos y artísticos, donde documenta que de un total de 44 esculturas de ángeles inventariadas, 34 refieren a la figura del Arcángel. Por su parte, Sustercic señala que entre los guaraníes fue San Miguel, después de Tupa y María, el más difundido y popular “Su imagen coronaba los retablos en un nivel más alto aún que el padre San Ignacio y los demás santos jesuitas” (Sustercic 1996: 31).

Como hemos desarrollado a la largo de esta investigación, la intervención social jesuítica buscó reconocer y comprender las diferentes prácticas culturales guaraníes para adaptar y re-significar sus hábitos y costumbres, en virtud de “dar continuidad a un proceso de apropiación y transformación cristiana” (Uranga 2008:6). Es por ello que mediante la observación y registro (Carballeda 2008), los jesuitas también supieron que los guaraníes conformaban una sociedad de guerreros para la defensa de sus territorios “cuyos líderes poseían un poder combativo y religioso indiscutible, al poder garantizar con una fuerza importante de sus seguidores el éxito de la lucha defensiva” (Avellaneda 2005: 21).

Entendiendo que los jesuitas conocían estos aspectos, sugerimos que las representaciones de San Miguel operaron, en los primeros tiempos, en un doble sentido: siendo el ángel que simboliza la verdad y la justicia, y teniendo la condición de ser el comandante de las milicias de Dios, este símbolo sirvió para instituir las concepciones de bien y mal como valores definitorios de la identidad cristiana y para trasladar la noción de alteridad guaraní -grupos interétnicos- hacia aquellos “infieles” o “enemigos” de la Corona española -bandeirantes portugueses- (Avellaneda 2005). Por otro lado, suponemos que el símbolo de San Miguel debió facilitar la identificación con los karai, por ser los líderes guerreros y religiosos. Tanto éstos como el Arcángel podían conducir espiritualmente a sus seguidores hacia el camino de la Tierra sin Mal -en el caso de los guaraníes-, y a los fieles cristianos a la salvación. En caso de guerra o conflicto, ambos podían asegurar las victorias por su liderazgo y poder combativo (Chamorro 2004).

San Miguel Arcángel les permitió a los jesuitas construir una idea del bien que se definía por los principios del Pastorado cristiano -salvación, ley y verdad-, y por la pertenencia a un territorio. De esta manera, todos aquellos que permanecieran bajo un mismo espacio y asumieran las normas civiles y las creencias cristianas serían considerados como fieles, mientras que quienes se oponían a ello serían los representantes del mal, catalogándolos como infieles al cristianismo y enemigos de la Corona española.

La figura del Arcángel también fue un medio para crear alianzas entre los caciques y los jesuitas, con el objetivo de asegurar y mantener el orden hacia el interior de los espacios de reducción (Avellaneda 2005). Así lo demuestra la VIII carta Anua de 1615 de Pedro Oñate s. j., cuando al referirse a las celebraciones del Santo Patrono en las reducciones de Nuestra Señora de Loreto y San Ignacio Mini, enuncia que, en esta última, en vez de conmemorar la figura del fundador de la Orden, se lo hizo hacia San Miguel por ser su nombre el del cacique principal.

“Se ha celebrado la Natividad de Nuestra Señora, título de este pueblo, con gran solemnidad de danzas e instrumentos musicales y con una esplendida comida que se dio en nuestra casa a todos los del pueblo y lo mismo se hizo en el pueblo de San Ignacio el día de San Miguel por ser su nombre el cacique principal” (VIII carta Anua de Pedro Oñate s. j. 1615: 36, en DHA. Tomo XX Iglesia, F. de F. y L. Bs. As. 1929).

Inferimos que mediante el agasajo con danzas, música y comida, los curas de la reducción de Nuestra Señora de Loreto intentaban demostrar a los guaraníes su aceptación de determinadas prácticas rituales -canto/danzas- y ofrecer su generosidad, hospitalidad y riqueza -virtudes guaraníes manifestadas en los convites-, para reforzar su autoridad como líderes religiosos y políticos. Pero lo significativo de la cita refiere a la conmemoración de San Miguel en la fiesta de San Ignacio.

Oñate s. j. menciona que la ceremonia del Santo patrono fue brindada “el día de San Miguel por ser su nombre el cacique principal”. Este dato nos llevó a indagar sobre la figura de ese hombre, el cual fue bautizado con el nombre de Miguel Atiguayé y que, además de ser el principal cacique, poseyó la riqueza más grande de toda la reducción de San Ignacio Mini.

“Es un hombre de mucho influjo por su elocuencia, su astucia y su riqueza siendo un incansable agricultor que tiene sus graneros llenos de provisiones y le obedece la mayor parte de la gente, ya sea por su áspero carácter o por su riqueza”. (IV carta Annu de Diego de Torres Bollo s. j. -1612-, en DHA. Tomo IXX 1929: 324, 325)

Pero existe un hecho significativo que demuestra que su poder también se mantuvo, en los primeros años, hacia el interior de la reducción. La carta Annu de 1612 escrita por Diego de Torres Bollo informa que en vísperas de la fiesta de la Virgen María apresaron, en un pueblo vecino de San Ignacio Mini, a unos lusitanos que estaban cautivando guaraníes. Al día siguiente, en la celebración de la misa, Miguel Atiguayé tomó la palabra y dio un largo discurso donde criticó a los lusitanos, defendió el nuevo orden impuesto -cristiano- y propuso cortar las cabezas de los apresados. Luego de unos días, los jesuitas le pidieron al cacique que los sacara de la cárcel y Miguel Atiguayé no sólo aceptó, sino que los admitió en su casa (IV carta Annu de Diego de Torres Bollo s. j. -1612-, en DHA. Tomo IXX 1929 309-312).

Este acontecimiento puede ser observado desde dos perspectivas: desde el punto de vista del cacique, deducimos que el nombre le permitió utilizar las características de la figura de San Miguel para legitimar su liderazgo espiritual y guerrero al interior de la reducción. Su discurso criticando a los lusitanos, avalando el status quo y proponiendo condenar de la forma más dura a los invasores, lo definía como un líder defensor del cristianismo. Pero no sólo eso, el gesto de haberlos recibido en su casa le permitía demostrar a los jesuitas una actitud de perdón y tolerancia hacia quienes se habían comportado displicentemente.

Consideramos que el cacique usó las características de San Miguel Arcángel para su propio beneficio, dado que las relaciones con Miguel Atiguayé se rompieron cuando los jesuitas lo presionaron para que abandonase a sus mujeres. Aunque hubiese adoptado un nombre cristiano, el líder no estuvo dispuesto a obedecer a los curas en este sentido, ni modificar su modo de ser. Es así que Miguel dejó la reducción de San Ignacio Mini para buscar alianzas con otros caciques, pero al no encontrar apoyo volvió al espacio misional, donde vivió hasta su muerte (IV carta Annu de Diego de Torres Bollo s. j. -1612-, en DHA. Tomo IXX 1929 309-312).

Por el lado de los jesuitas, Miguel de Atiguayé representaba con el nombre a la figura del Arcángel, el cual facilitaba la identificación de su persona con el símbolo cristiano. A partir

de sus discursos y acciones, los guaraníes podían materializar las características y virtudes que propiciaba San Miguel -líder guerrero, justicia, verdad, coraje- para apropiárselas y defender, en caso que fuera necesario, lo que consideraban correcto y oportuno para su nueva forma de vida. De este modo, los sacerdotes podían reafirmar el valor del bien como condicionante de la identidad cristiana y reforzar la noción de alteridad hacia quienes detentaran el territorio y no compartieran sus creencias. Pero además, Miguel de Atiguayé les viabilizaba la creación de alianzas con otros caciques -a partir de las buenas relaciones establecidas con él- para poder mantener el orden al interior de la reducción.

En función de lo expuesto, pensamos que la celebración del Santo patrono de San Ignacio Mini el día “de San Miguel por ser su nombre el cacique principal”, fue ofrecida a Miguel de Atiguayé constituyéndose como una acción estratégica en sí misma. Al convertir la ceremonia del príncipe de las milicias en la fiesta patronal -la cual identifica a la reducción con su símbolo cristiano-, los jesuitas intentaron “mejorar la trama relacional” (Massoni-Pérez 2009: 232) con el propósito de reforzar los vínculos sociales de pertenencia al espacio reduccional, como también para reafirmar los liderazgos internos y las alianzas entre caciques y religiosos.

Si bien en esta celebración no existen representaciones estéticas que den cuenta de las estrategias de participación y sensibilización que proporciona la performance, cabe destacar que interpretamos la ceremonia como una acción estratégica (Massoni-Pérez 2009), en la medida en que esta escenificación pública posibilitó exhibir y consolidar lazos políticos -a partir de la valoración del líder guaraní-, para lograr “una configuración social más acorde con las metas propuestas” (Massoni-Pérez 2009: 232)

Cien años más tarde, Cardiel s. j. nos ofrece un breve informe de la ceremonia de San Miguel. Aunque el jesuita no realiza una extensa descripción de la celebración, la cita da cuenta del uso de dramas estéticos como canales estratégicos de participación y sensibilización. “El día de su advocación se celebra con gran solemnidad, con vísperas solemnes y danzas, misa solemne y sermón”. (Cardiel s. j. -1747/1767- 1994: 109)

Si bien Cardiel s. j. no especifica las características de los bailes, sabemos que entre las danzas de Conquista (Brisset Martín 2009), existía una donde el Arcángel era el protagonista. En virtud de ello, entendemos que en la ceremonia de San Miguel referida por el jesuita, este baile debió incluirse.

“Salen en otra dos ejércitos al son de solos clarines y timbales. Uno de los ángeles vestidos a guisa de pelea, con peto y espaldar de carmesí, con morrión aforrado de nobleza y hermoñado con plumaje, con banda o bandolera de tafetán, con espada y con escudo hermosamente pintado con el nombre de Jesús en medio y alrededor *QUIS SICUT DEUS?* Y con un alférez con el nombre de Jesús en la bandera. Otros de diablo con horrorosas máscaras y feas puntas en la cabeza, lleno lo restante de llamas, víboras y culebras, todos con lanzas y un feo escudo y el caudillo Lucifer con un alférez de bandera negra. Salen los dos ejércitos con pasos graves ordenados en forma de pelea. Hacen su coloquio. San Miguel caudillo de los ángeles y Lucifer sobre el respeto y la obediencia al Verbo humanado. Muestra éste su soberbia y rebeldía. Tocan a rebato los clarines. Arremeten con coraje los ángeles a los malos; los desordenan, hieren y atropellan. Vuelven a ponerse en orden y a renovar la pelea, ponerse ya en escuadrón, ya en fila, ya en pira con variedad de mudanzas. Hacen retirar a los ángeles: vuelven éstas a rodearlos, herirlos y desbaratarlos, todo, hasta los golpes, con mucho ruido al compás de los clarines y timbales, hasta que después de variedad de refriegas y mudanzas, puestos los dos ejércitos en filas largas, arremete el último ángel al último diablo. Llévala a estocados algo lejos a un grande lienzo en que está horrorosamente pintada la boca del infierno, allí le derriba en el suelo y a puntillazos, lo mete por debajo del lienzo y sin parar en su danza, cargando con la danza y escudo del diablo se vuelve a los suyos. Arremete el segundo ángel al segundo diablo y le lleva al infierno del mismo modo. Hace lo mismo el tercero hasta Lucifer que con su alférez se queda el último, a quien San Miguel con su alférez lo arroja al infierno con más resistencia que los otros. Hecho esto, comienzan los ángeles, que muchos de ellos suelen ser músicos, a cantar el himno *Iesu dulces memoria*, ante una estatua de Jesús que allí aparece, sin dejar de danzar, hasta que después de varias mudanzas y versos, van de dos en dos a Jesús con varias genuflexiones y vueltas y le presentan todos los despojos de los diablos. Al acabarse esto salen del infierno estropeados y cojeando con dos liras o violines y puestos en medio comienza Lucifer a cantar a un son lúgubre endechas y desesperaciones, a que responden los demás, revolcándose en el suelo de rabia y furor. Y acabado este funesto canto, se vuelven a donde salieron y los ángeles, que armados en pie y en forma de media luna habían estado a la mira, hacen una profunda reverencia a Jesús y se van”. (Cardiel s. j. -1770-, en Furlong s. j. 1962: 489, 490)

A través del relato, podemos observar cómo mediante la estructura dramática de esta danza se transmitían los valores de bien y mal y se reafirmaban los comportamientos y actitudes que definían la identidad cristiana -defensa, coraje, obediencia-, en contraposición a aquellos que atentaban contra la misma -rebeldía, soberbia-.

Para visualizar el drama, hemos dividido el baile en tres actos:

Acto I. Presentación de personajes, tema y conflicto: “salen los dos ejércitos con pasos graves ordenados en forma de pelea. Uno de los ángeles vestidos a guisa de pelea, con peto y espaldar de carmesí, con morrión aforrado de nobleza y hermoheando con plumaje, con banda o bandolera de tafetán, con espada y con escudo hermosamente pintado (...) otros de diablo con horrorosas máscaras y feas puntas en la cabeza, lleno lo restante de llamas, víboras y culebras, todos con lanzas y un feo escudo y el caudillo Lucifer con un alférez de bandera negra. (...) Hacen su coloquio. San Miguel caudillo de los ángeles y Lucifer sobre el respeto y la obediencia al Verbo humanado””.

Acto II. Desarrollo del conflicto: “vuelven a ponerse en orden y a renovar la pelea, ponerse ya en escuadrón, ya en fila, ya en pira con variedad de mudanzas. Hacen retirar a los ángeles: vuelven éstas a rodearlos, herirlos y desbaratarlos, todo, hasta los golpes, con mucho ruido al compás de los clarines y timbales, hasta que después de variedad de refriegas y mudanzas, puestos los dos ejércitos en filas largas, arremete el último ángel al último diablo (...) allí le derriba en el suelo y a puntillazos, lo mete por debajo del lienzo y sin parar en su danza, cargando con la danza y escudo del diablo se vuelve a los suyos””.

Acto III. Desenlace: “al acabarse esto salen del infierno estropeados y cojeando con dos liras o violines y puestos en medio comienza Lucifer a cantar a un son lúgubre endechas y desesperaciones, a que responden los demás, revolcándose en el suelo de rabia y furor. Y acabado este funesto canto, se vuelven a donde salieron y los ángeles, que armados en pie y en forma de media luna habían estado a la mira, hacen una profunda reverencia a Jesús y se van”.

Sabiendo que los guaraníes expresaban con sus adornos corporales el coraje de sus líderes (Chamorro 2004), comprendemos que la elección de las vestimentas de los dos ejércitos y las

actuaciones de los personajes fueron dos elementos que, desde el aspecto visual, hacían resaltar la superioridad y virtudes de unos y la malicia e incapacidades de los otros.

Tanto la elaboración de los ropajes como la enseñanza de la danza, comprometían la participación de sectores de la población -trabajo en los talleres de oficio, actores/bailarines- para el desarrollo de la ceremonia. De esta manera, los tiempos de la celebración se extendían a la producción de las vestimentas y los ensayos, durante los cuales los jesuitas utilizaban ese espacio/temporal para reafirmar la partitura representacional; para renovar, en términos de Schechner “una conducta fija de acción que todo el mundo que participa está de acuerdo en hacer” (Schechner 2000: 109). Pero el ensayo no sólo enfocaba su atención en la técnica de la danza sino asimismo en lo que ésta significaba para que, en tanto fieles/actores, los ejecutantes reprodujesen en sus acciones cotidianas los sentidos que en ella circulaban y fuesen, en la escena representacional, referentes a imitar por parte de los espectadores.

También esta estructura dramática se sirvió de la participación de los hacedores de imágenes y de los músicos, lo cual permitió hacerlos sentir como protagonistas de la celebración, en función de la exhibición de su trabajo en la producción de la imaginería e instrumentos sonoros y en el aprendizaje de la música religiosa.

Tanto la música como las imágenes reforzaban -desde lo sensorial- las concepciones de bien y mal representadas por los ejércitos de ángeles y el de Lucifer. Desde el aspecto visual, el “escudo hermosamente pintado con el nombre de Jesús en medio y alrededor QUIS SICUT DEUS” -QUIEN COMO DIOS-, estimulaba la identificación de la belleza de la imagen con la defensa que Jesús hace del Dios cristiano; como también el reconocimiento del infierno -“un grande lienzo en que está horrorosamente pintada la boca del infierno”-, como lugar donde residen los adversarios del cristianismo o promotores del mal.

En relación a la música, ésta marcaba los inicios y finales de cada acción.

Acto I: “salen en otra, dos ejércitos al son de solos clarines y timbales”.

Acto II: “comienzan los ángeles, que muchos de ellos suelen ser músicos, a cantar el himno Iesu dulces memoria, ante una estatua de Jesús que allí aparece”.

Acto III: “acabado este funesto canto, se vuelven a donde salieron”.

También la música generaba el clima de conflicto violento que la lucha requería, reforzando con ella determinadas actitudes de los personajes que se pretendían resaltar: “muestra éste - *Lucifer*- su soberbia y rebeldía. Tocan a rebato los clarines. Arremeten con coraje los ángeles a los malos. (...) Hacen retirar a los ángeles: vuelven éstas a rodearlos, herirlos y desbaratarlos, todo, hasta los golpes, con mucho ruido al compás de los clarines y timbales (...) comienza Lucifer a cantar a un son lúgubre endechas y desesperaciones, a que responden los demás, revolcándose en el suelo de rabia y furor. (...) Y acabado este funesto canto, se vuelven a donde salieron”.

Estas representaciones estéticas, incluidas dentro de la danza, proporcionaban una apertura de la sensorialidad que impulsaba al espectador/participante a identificarse perceptivamente con los personajes del drama, creando estados de devoción y admiración hacia las milicias celestiales y de temor hacia el ejército de Lucifer.

La danza concluye con una lucha final entre los ángeles y Lucifer donde se simboliza el poder superior de las milicias conducidas por el Arcángel para vencer a los adversarios del cristianismo.

A partir del estudio de este baile, visualizamos cómo su estructura dramática involucró a otras representaciones estéticas para la participación y la sensibilización de los guaraníes frente a las concepciones de bien y mal y, en consecuencia, para la reafirmación de la identidad cristiana y la defensa de la misma ante “los infieles/enemigos” que atentaban contra ella. Pero no sólo es importante tratar de comprender el entramado de significados presentes en dicha representación, sino también el uso que pudieron haber hecho de ella en función de las contingencias que surgieron durante el período de convivencia.

Dado los objetos mencionados y el despliegue de las danzas, consideramos que la cita refiere al último período seleccionado. Por ello, podemos inferir que este baile reforzaba la alianza militar jesuítica-guaraní (Avellaneda 2005) y demostraba la superioridad del ejército guaraní frente a los bandeirantes portugueses, los cuales amenazaban con la apropiación de los territorios. Bajo la guarda del Arcángel San Miguel, esta manifestación estética permitía la identificación de sus luchas (Avellaneda 2005) con los conflictos mantenidos con los

portugueses demostrando, además, un reconocimiento hacia las nuevas alteridades del espacio misional.

Pero en virtud de los análisis de las ceremonias civiles y religiosas, suponemos que esta danza también se desarrolló en estas celebraciones -aunque no hayamos encontrado descripciones de la misma-, para reforzar los valores de bien y mal y representar a las milicias guaraníes como un sector protagonista y jerárquico dentro de los espacios de la misión (Avellaneda 2005).

Cabe destacar que si bien los informes de los dos períodos expuestos no presentan una descripción general de la ceremonia de San Miguel, interpretamos que en ellas la figura del Arcángel ha sido un instrumento definitorio para la construcción de la identidad cristiana y la noción de alteridad.

En los inicios del proceso de intervención social, los jesuitas tenían que asegurar la convivencia pacífica entre los grupos guaraníes reducidos para lograr el orden interno y la permanencia de los mismos en estos espacios. Como bien se demuestra en la celebración de la fiesta de San Miguel, en la reducción de San Ignacio Mini la fiesta sirvió para consolidar los lazos políticos y materializar en la figura de Miguel Atiguayé las representaciones acerca del liderazgo religioso y político cristiano.

Por su parte, la descripción de Cardiel s. j. nos permite enunciar que la conmemoración de San Miguel posibilitó la participación de la población en virtud del trabajo y el aprendizaje de las representaciones estéticas, las cuales operaron como estrategias de sensibilización para transmitir los valores de bien y mal, reforzar los comportamientos y actitudes cristianas y crear estados de devoción -hacia Cristo y las milicias de ángeles- y temor -hacia Lucifer-.

5.- Transformaciones, adaptaciones y resignificaciones.

La elección temporal propuesta para el análisis de las ceremonias anuales jesuíticas-guaraníes -1610/1630; 1641; 1750/1756-, nos ha posibilitado ver con nitidez cómo, en los inicios de la intervención social jesuítica, estas celebraciones fueron un instrumento eficaz que hizo posible una serie de transacciones socioculturales entre la tradición guaraní y la católica española. A partir de ello se comenzó a dar forma a las fiestas cristianas que, con el transcurso del tiempo, se instituyeron como performance -prácticas rituales y de entretenimiento- que legitimaban, actualizaban y reproducían el sistema cultural y político del espacio misional.

Mediante la búsqueda de elementos interpretativos (Acosta s. j. 1577) y de la observación, registro y análisis (Carballeda 2008) de conductas y nociones guaraníes, la intervención jesuítica centró su labor en un modelo comunicativo que privilegió los procesos de construcción del entramado cultural para la reintegración social de las comunidades (Turner 1987; Carballeda 2008), al nuevo orden geopolítico y social que imponía la Conquista española.

En función del reconocimiento de la organización espacial y de gobierno; de los roles de los pai y los karai; de la importancia que los guaraníes le otorgaban a la religiosidad; de advertir el sentido de sus fiestas y de detectar sus hábitos rituales de representación -canto/danza, hábitos de limpieza y decoración, sonidos, bebidas, convites-; los sacerdotes comprendieron que para dirigir las acciones evangelizadoras debían sacar partido de sus aspectos organizativos y culturales, “a fin de acertar -a pesar de la incertidumbre que eso conlleva- en la configuración social a la que se aspira/ba” (Massoni-Pérez 2009: 268).

Es así que, en las primeras décadas, las ceremonias operaron como canales estratégicos de comunicación, ya que como espacio/temporal de encuentro y momento relacionante de la heterogeneidad sociocultural (Massoni-Pérez 2009) facilitaron la elección de acciones y de representaciones expresivas guaraníes para el armado de las puestas en escena, en virtud de optimizar la transmisión de valores, creencias y conductas cristianas.

A través de la observación y estudio del proceso de intervención social, advertimos que los jesuitas reconocieron que, para los propósitos evangelizadores, debían eliminar algunos elementos de las fiestas guaraníes pero interpretando que era necesario mantener ciertas

formas tradicionales, en función de obtener una mayor participación y conseguir una sensibilización cristiana -por parte de la comunidad-, para la apropiación de pautas culturales que acompañaran el curso de transformación -entre otras pautas evangelizadoras- de las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder que requería el espacio misional.

De esta manera, determinadas prácticas rituales guaraníes como la ingesta de bebidas y la figura del karai fueron erradicadas de las ceremonias cristianas, ya que eran consideradas como obstáculos para el proceso de transformación. El karai -denominado hechicero o chamán- era el líder religioso que tenía la capacidad de mediar entre las divinidades y la comunidad, adquiriendo protagonismo en las fiestas (Ruiz de Montoya s. j. -1640-1989; Sepp s. j. -1691/1733- 1971). Dado que los jesuitas debían imponer la religión cristiana, la función del karai debía trasladarse a la figura de los sacerdotes no sólo para eliminar lo que consideraban como “supersticiones” sino para imponer las nuevas jerarquías eclesiásticas de poder.

En relación a las bebidas, si bien el consumo de las mismas permitía la conexión con el mundo sobrenatural guaraní y exhibía la capacidad económica de las comunidades -en función de la producción y distribución de la chicha en las fiestas- (Bohn Martins 2006); los jesuitas interpretaban que “las borracheras” eran iniciativas personales que estimulaban “la holgazanería, la hechicería y la mentira” (Manuscritos da Colecao de Angelis I. -1549/1640-, en Bohn Martins 2006: 69), y por tanto, debían ser erradicadas para eliminar estas conductas.

Junto con estas acciones, los curas mantuvieron los bailes, sonidos, los cantos/danzas, las incisiones sobre el cuerpo, la decoración de los espacios, aprovechando los estados emocionales de alegría y el trabajo comunitario para los convites, por considerarlos medios estratégicos de participación y sensibilización que, siendo re-significados en términos cristianos, facilitarían la transformación social.

En este sentido, los sacerdotes adaptaron el espacio de representación de las fiestas guaraníes -guara- a las calles y plazas de la reducción, re-significando los hábitos de limpieza y decoración o trasfondo escénico (Goffman 2011), pasando de ser prácticas que simbolizaban la abundancia económica y los roles y deberes dispuestos en sus relaciones de parentesco (Chamorro 2004), a expresiones de religiosidad y compromiso con los deberes cristianos.

Los preparativos de las ceremonias sirvieron para concebir los espacios abiertos de la reducción como prolongación del lugar sagrado de la iglesia, en tanto que en ellos también se vivenciaba la fe y se reafirmaban los lazos con el ser trascendental de devoción. De todas formas, el escenario principal de representación de todas las celebraciones cristianas se estableció frente al pórtico de las iglesias. Esta elección correspondía al ordenamiento del espacio civil y religioso que tenía al templo como único nudo -que contrastaba en tamaño, ubicación y adorno-, y el cual “operaba como principio hegemónico de la arquitectura reduccional” (González-Mambretti 2005: 214).

Esta disposición espacial enmarcaba la actuación de determinadas conductas rituales de las fiestas guaraníes, las cuales fueron utilizadas para obtener una mayor participación que permitiera re-significar comportamientos, sensibilidades rituales y establecer nuevas conductas, relaciones y la responsabilidad moral cristiana, en función de las labores en los talleres de artes y oficios.

Es así que los cantos/danzas fueron acomodados a los dramas estéticos del barroco europeo incorporando elementos musicales, imágenes y vestimentas a los adornos con plumajes e imponiendo la representación de dramas -guiones- que requerían del aprendizaje de los cantos y partituras musicales y de las coreografías de las danzas de Conquista.

Habiendo eliminado la figura del karai, que estimulaba a los grupos a conseguir “la fuerza -mbarete-, erguirse -opuã-, limpiar el cuerpo -ombopotĩ-, hacerse livianos -ivevuy- y estar alegres -hory o ovy’a-” (Oliveira Montardo 2009: 2) para guiarlos a la “Tierra sin Mal” o los preparativos para el preludio de la guerra (Meliá s. j. 1997; Oliveira Montardo 2009), y habiendo re-significado estas emociones y actitudes como manifestaciones de devoción y compromiso con la nueva religión; estos nuevos elementos -que posibilitaban la ejecución de la música, las danzas y la exhibición de imágenes- colaboraron para crear una sensibilización cristiana basada en los sentimientos de admiración, culpa, piedad, sufrimiento, arrepentimiento, y en las nuevas formas de participación de los guaraníes mediante la actuación de bailes, música y en la elaboración de instrumentos, imágenes y vestimentas.

Así, la danza “de moros y cristianos” -que simbolizaba la reconquista de la Monarquía frente a los musulmanes-, debió contar de la confección del vestuario para significar la grandeza del Estado español y exponer a sus “enemigos”. Por su parte, la estructura dramática de los bailes

de “ángeles y demonios” requirió del aprendizaje y ensayos para exhibir la superioridad de las milicias de Dios frente a su principal adversario, al tiempo que instituía las concepciones de bien y mal y estimulaba un tipo de sensibilidad para la defensa de la identidad cristiana.

Ambos bailes, además de subrayar la supremacía de las jerarquías eclesiásticas y civiles, viabilizaron la construcción de una otredad definida como “infieles/enemigos” que se proyectaba hacia aquellos que no compartían las creencias o amenazaban el orden del espacio misional.

Esta alteridad se configuró a partir de la apropiación de las normas y dogmas cristianos, los cuales marcaron los límites entre “nosotros” y “los otros” instituyendo y manteniendo una frontera identitaria. Las danzas de Conquista facilitaron la identificación de las luchas de la Corona española o San Miguel -comandante de las milicias- con los conflictos mantenidos por los grupos guaraníes con sus adversarios, para la apropiación de los valores de bien y mal y la traslación de las rivalidades interétnicas hacia los bandeirantes portugueses, catalogados como “infieles/enemigos” de la Corona.

La incorporación de sonidos -voces lastimeras, suspiros, gritos- configuró expresiones de la sensibilidad guaraní que se adaptaron a las ceremonias cristianas para motivar el sentimiento de devoción hacia Cristo y demostrar públicamente el arrepentimiento y las expresiones de compasión y comunión. Pero también, estos sonidos fueron referidos en los informes para destacar el alejamiento de aquellas conductas descritas, en los primeros registros, como exteriorizaciones agresivas y calificadas como bárbaras (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989).

Las incisiones sobre el cuerpo que los guaraníes consumaban tanto en los rituales religiosos, con el fin de alejar los dolores o molestias corporales provocadas por los espíritus malignos (Meliá s. j.-Temple 2004: 93), como en la antropofagia ritual, la cual permitía impedir “la venganza del espíritu de la víctima” (Meliá s. j.-Temple 2004: 91), fueron re-significadas en términos cristianos con el propósito de recrear un momento de la Pasión y predisponer a los guaraníes al estado remordimiento y arrepentimiento de sus creencias. También fueron utilizadas para incorporar los sentimientos de abnegación y sacrificio, con el fin de transmitir la idea de que el sufrimiento facilitaba el camino a la salvación y para causar efectos de sumisión y obediencia en las conductas.

El carácter público del azotamiento facilitó que operara en los fieles/espectadores como medio de persuasión para motivar efectos de culpa y estados de compasión y piedad -hacia Cristo y los participantes de las prácticas-, los cuales generaban un sentimiento de comunidad religiosa. También, los jesuitas incitaban a la participación de los guaraníes en la experiencia de los azotes para provocarles el arrepentimiento de todo aquello que los identificara con su religiosidad o con comportamientos calificados de bestiales por los sacerdotes.

Para finalizar, los convites se mantuvieron en orden de consolidar los lazos sociales y demostrar -como en las fiestas guaraníes- “la abundancia económica de las reducciones, la hospitalidad y generosidad intergrupales y la capacidad de aplomar el gentío” (cit. por Meliá s. j. 1988: 49, en Bohn Martins 2006: 80). Los jesuitas aprovechaban este momento para hacer regalos -cuchillos, navajas, rosarios, lienzos, etc.-, a quienes consideraban que lo merecían. Este acto intentaba distinguir a aquellos que se habían comportado de forma ejemplar simbolizando con estos objetos una recompensa que, al ser exhibida, podía ser imitada por el resto de la población.

En función del proceso de intervención social jesuítica, las ceremonias fueron el espacio/temporal de encuentro de las heterogeneidades culturales que permitieron moldear y re-significar determinadas prácticas rituales guaraníes en términos de las concepciones católicas -Semana Santa, Corpus Christi, San Miguel- y civiles -Elección del cabildo, Santo patrono, Onomástico del Rey-. Debido a esto, tanto las celebraciones litúrgicas como las civiles contribuyeron a configurar una nueva comunidad que se sustentó en torno a los valores y creencias cristianas y las nuevas categorizaciones del espacio, tiempo, roles y jerarquías de poder.

Con el transcurso del tiempo y en virtud del establecimiento del nuevo orden geopolítico y social, las ceremonias civiles actuaron para establecer, legitimar y actualizar el sistema político basado en la conmemoración de la jerarquía monárquica, la elección de autoridades del cabildo y la celebración del Santo patrono como símbolo territorial de cada reducción.

Por su parte, las fiestas del calendario litúrgico consagraban las estructuras de poder eclesiástico e imponían un tiempo marcado por la tradición. Sumado a esto, las ceremonias anuales posibilitaron la participación de diversos sectores de la sociedad como espectadores,

pero también como protagonistas de los dramas estéticos en sus funciones de actores, intérpretes musicales y realizadores de la imaginería, vestimenta e instrumentos sonoros.

Es así que las celebraciones exhibían la organización social y política de la sociedad del espacio misional siendo, además, el momento y lugar para que las comunidades reduccionales se representasen a sí mismas mostrando sus pertenencias socioculturales -espacio de reducción; producciones alimentarias; abundancia económica, la que permitía la compra de elementos como ornamentos y vestimenta, objetos elaborados en los talleres de arte y oficio-, y sus nuevas ubicaciones y roles en la comunidad.

En función de lo expuesto, podemos decir que la formación de la sociedad del espacio misional ha sido lenta y gradual y en ella estas prácticas festivas han ido definiendo la identidad colectiva y, en consecuencia, una nueva noción de alteridad, basada en un conjunto de normas, símbolos y valores cristianos, donde a su vez se incorporaron hábitos y costumbres rituales guaraníes para una eficaz reintegración social.

6.- Conclusión.

El estudio de las ceremonias en términos de performance como comunicación estratégica permitió demostrar que estos fenómenos sociales desarrollados en el espacio jesuítico-guaraní fueron prácticas performáticas que privilegiaron la acción socio/simbólica de la comunicación (Schechner 2000) para la transmisión del discurso cristiano, y la comunicación estratégica en función de la apropiación de conductas, creencias, normas, nociones de “enemigos/infieles”, roles y jerarquías de poder.

Al considerar las celebraciones como momentos y a la vez como espacios relacionantes de la diversidad cultural (Massoni 2011), el estudio de las mismas bajo la categoría propuesta posibilitó la observación y el análisis de estas escenificaciones públicas reparando en los componentes que conformaron el ritual litúrgico y civil -trasfondo escénico, procesiones con imágenes, azotes, elección de cargos civiles- y las prácticas que proporcionaban diversión y/o entretenimiento, incluyendo además los diversos dramas estéticos -música, danza- por ser guiones aprendidos para ser representados y vistos por un público (Turner 1987; Schechner 2000); y los convites, en tanto momento de finalización y esparcimiento de las fiestas.

Esta composición expuso las dimensiones rituales y estéticas de las puestas en escena, permitiendo indagar cómo las variables de eficacia y entretenimiento actuaron mediante la imposición de un espacio/temporal de representación, la incorporación de dramas estéticos y las adaptaciones y re-significaciones del escenario de encuentro -guara-; los roles de poder -caciques, karai-; hábitos rituales -canto/danza, incisiones sobre el cuerpo, decoraciones y limpieza- y sensibilidades expresadas mediante los sonidos, llanto, suspiros y estados de alegría.

De esta manera, notamos cómo la plaza e iglesia fueron los sitios elegidos para las manifestaciones de los pasos procesionales; las prácticas de azote; la exposición y reverencia de imágenes; la elección de las autoridades del cabildo y la conmemoración del Santo patrono, en tanto símbolo dominante que identificaba el espacio de reducción. Estas Prácticas como la selección del espacio, enmarcado en un tiempo de celebración, buscaron producir efectos eficaces con el propósito de establecer una dimensión temporal estipulada por la tradición cristiana; instituir roles de poder e imponer jerarquías estructurales del orden civil y religioso; y para la apropiación de creencias, valores y comportamientos. Por su parte, los dramas estéticos desarrollados a través de la música, bailes, óperas y los convites actuaron como momentos de dispersión entre los actos rituales siendo también medios de comunicación del discurso cristiano.

Pero para que esta articulación se produjera, tanto la sensibilización como la participación fueron acciones estratégicas que facilitaron la circulación e internalización de los guiones culturales (Schechner 2000), como también posibilitaron la integración de la población y el compromiso asumido para la producción de los objetos rituales y las prácticas de entretenimiento.

Es así que pudimos apreciar cómo principios y estados de arrepentimiento, devoción, piedad, sufrimiento, culpa y generosidad -identificados con la sensibilidad cristiana- colaboraron en la apropiación de creencias y valores provocando comportamientos de sumisión y obediencia, como también estimulando desde las apelaciones sensoriales a una mayor participación de la comunidad en estos actos.

Esta participación fue producida no sólo en calidad de fieles/espectadores, sino como protagonistas de las celebraciones, ya que mediante el aprendizaje de las partituras musicales,

los cantos y los bailes, los guaraníes pudieron exhibir sus destrezas, habilidades y las nuevas conductas -marcadas por la responsabilidad de ofrecer las representaciones frente a los espectadores-, y comportamientos internalizados. Junto con ellos, los que trabajaban en los talleres de arte y oficio participaban de estos eventos mediante la elaboración de imágenes, vestimentas e instrumentos musicales. Estas escenificaciones públicas les otorgaban la posibilidad de exponer sus producciones, además de mostrar el compromiso y la disciplina en las labores.

Las estrategias de comunicación puestas en juego en las ceremonias operaron como transmisoras e instauradoras de sentidos y significaciones, pero sobre todo como acciones que viabilizaron la transformación de la identidad guaraní para la reintegración de las comunidades al nuevo sistema geopolítico y cultural del espacio misional.

Reflexiones finales.

Esta tesis ha planteado el estudio de las ceremonias anuales desarrolladas en el espacio jesuítico-guaraní, en los períodos que comprenden la fase de conformación de las primeras reducciones -1610/1630-; el lapso temporal donde aconteció la batalla de Mbororé -1641-, la cual marcó los límites fronterizos entre las coronas española y portuguesa, y la etapa de estabilidad política y económica establecida durante los años 1750/1756.

Las celebraciones han sido abordadas en términos de performance como comunicación estratégica, dado que la motivación de esta investigación radicó en comprender cómo, a través del examen de las puestas en escena, se puede visualizar un proceso de intervención social (Carballeda 2008) que llevó a la transformación de nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder.

El análisis de nuestro objeto de estudio se inició a partir de la observación de los modos en que los jesuitas intervinieron a los guaraníes para detectar cómo los sacerdotes repararon en los aspectos culturales de la organización social de la comunidad, en función de instituir un nuevo sistema socio/político y optimizar la nueva trama relacional. Mediante las lecturas de los registros jesuíticos y poniéndolos en articulación con investigaciones antropológicas e historiográficas actuales, pudimos ver cómo los sacerdotes, al contar con conocimientos de las estructuras sociales y hábitos guaraníes, erradicaron prácticas y figuras de liderazgo y negociaron la inclusión de determinados elementos y comportamientos propios de sus fiestas en las celebraciones cristianas, con el propósito de construir las puestas en escena para producir momentos de entretenimiento y maximizar la eficacia ritual del ceremonial.

Las experiencias rituales -eficacia- y los dramas estéticos -entretenimiento- (Schechner 2000) que conforman las performances, han sido entendidas como actos socio/culturales de transmisión y reproducción de significaciones y sentidos cristianos. Dado que estas acciones conllevan mecanismos de sensibilización y participación, éstos fueron categorizados como canales estratégicos de comunicación, ya que actuaron para la adaptación y re-significación de determinados aspectos sistémicos de la cultura guaraní en términos cristianos, y para la apropiación y reproducción del nuevo orden sociocultural del espacio jesuítico-guaraní.

El carácter novedoso de la propuesta residió en la interpretación de las ceremonias desde el campo la comunicación, ya que el análisis de la performance como comunicación estratégica nos permitió exponer y comprender cómo grupos diversos y en condiciones de asimetría pudieron crear y establecer una lógica de encuentro, a partir de la organización y desarrollo de las escenificaciones del ceremonial cívico/religioso. Desde esta perspectiva, conocimos cómo en el marco del despliegue escénico, la comunicación actuó como una acción socio/simbólica de emisión y circulación de sentidos cristianos y guaraníes donde los dispositivos estratégicos de sensibilización y participación operaron como canales de acomodamiento y como medios para la internalización de roles, jerarquías de poder; ideas, conductas, valores, creencias cristianas y una nueva noción de alteridad definida como infieles/enemigos; para luego, y con el transcurrir del tiempo, servir para la confirmación y legitimación del sistema político y social en cada acto performático.

El campo de estudio de este proyecto involucró a las comunidades guaraní y jesuítica durante la intervención social por parte de estos últimos en los poblados que se circunscriben en el actual territorio argentino. La llegada de estos sacerdotes al territorio del Río de La Plata -del cual, geográficamente, forma parte el Paraguay-, no solo implicó el establecimiento de las reducciones y la tarea de transmisión y convencimiento religioso cristiano, sino que involucró un proceso más amplio y complejo de desplazamientos sociopolíticos y culturales, los cuales pudimos visualizar mediante el análisis de las ceremonias como instrumentos de intervención social.

Para dar cuenta de ello, la tesis se estructuró en cinco capítulos. En el primero expusimos los planteamientos teóricos-metodológicos para este estudio donde definimos las categorías de intervención social (Carballeda 2008), performance (Turner 1987; Schechner 2000) y comunicación estratégica (Massoni-Pérez 2009); delimitamos los documentos jesuíticos y las investigaciones antropológicas e históricas que serían utilizadas y especificamos los métodos de abordaje de nuestro objeto de estudio.

En el segundo capítulo, abordamos el examen de las tecnologías de poder de la razón de Estado y la Pastoral cristiana para comprender bajo qué marco de acción y cuáles dispositivos de estos estilos de gobierno fueron utilizados por los jesuitas para la intervención de las comunidades guaraníes. Luego de exponer las formas de gobierno, nos dedicamos al estudio de los principios rectores de la Compañía de Jesús, pudiendo reconocer que los integrantes de

la Orden ignaciana comprendían la importancia de los procesos de comunicación, ya que se sirvieron de canales y prácticas comunicativas para la circulación de información interna; para adquirir y articular datos en función de mejorar las relaciones entre los actores involucrados durante sus labores misioneras y para escoger entre acciones estratégicas con el objetivo de producir una eficaz transmisión y apropiación de sentidos cristianos en los integrantes de las comunidades indígenas.

Advirtiendo que la comunicación fue un elemento prioritario de las actuaciones evangélicas de los jesuitas, ingresamos en el examen del concepto de intervención social para reconocer y analizar cómo los curas hicieron uso del método de observación, registro y diagnóstico de los contextos, operadores y grupos a intervenir (Carballeda 2008). A través de esta metodología se pueden obtener datos e informaciones para ponerlos en diálogo entre los actores comprometidos en este proceso y, así, lograr optimizar la configuración de la trama relacional. Desde este enfoque, observamos cómo los jesuitas articularon el marco legal -cívico, religioso- y teórico -proclamas, declaraciones y constituciones de la Compañía de Jesús- con los registros obtenidos de determinados aspectos sistémicos de la comunidad guaraní para crear y realizar acciones sobre este colectivo, con el fin de mejorar las relaciones y provocar cambios sociales.

En función de exponer la labor jesuítica desde la perspectiva de intervención social, efectuamos el análisis argumental de su “Predicación del Evangelio en las Indias” -1577-. Este estudio nos permitió conocer que los integrantes de la Compañía de Jesús realizaban las intervenciones en las comunidades indígenas a partir del diagnóstico situacional de las poblaciones reparando, fundamentalmente, en el reconocimiento de las lenguas como el principal aspecto identitario de los grupos.

Este documento, redactado por el padre Acosta, manifiesta que para llevar adelante la evangelización cristiana, los misioneros debían conocer las condiciones sociales en las que se encontraban las comunidades. En su predicación, el jesuita subraya la importancia de la observación, registro y comprensión de sus organizaciones e incita al aprendizaje de sus lenguas para adquirir informaciones precisas y facilitar la emisión del mensaje cristiano. Acosta s. j. consideraba que mediante los datos obtenidos se podía escoger entre acciones para mejorar la configuración social y la trama relacional. En este sentido, el sacerdote entiende a la comunicación como un punto de encuentro de las diversidades culturales, como un medio

que permite conseguir información para la interpretación de las identidades particulares de las poblaciones indígenas y como un instrumento estratégico para lograr la integración social.

Para comprender cómo los jesuitas intervinieron a las comunidades guaraníes desde lo social fue necesario presentar determinadas características del proceso de Conquista española, en función de evidenciar el estado situacional de las poblaciones al momento de su participación. Por ello, en el tercer capítulo emprendimos el examen de las distintas etapas de intervención española mediante la categoría de drama social (Turner 1982, 1987). El propósito fue describir “las unidades del proceso social que surgen en situaciones de conflicto” (Turner 1987: 74), caracterizándolas como momentos de ruptura, crisis y reajuste, producidos por la intervención militar/jurídica/teológica, y la etapa de reintegración efectuada por la intervención social jesuítica.

Durante el trascurso del capítulo, pudimos observar que las disposiciones eclesiásticas y civiles relativas a la evangelización de los indígenas emanaban de las Recopiladas Leyes de Indias y los Concilios pertinentes -Trento, limenses-, los cuales fijaron las normas y las formas de intervención cristiana para el área comprometida en esta investigación. Con este marco legal -cívico/religioso- y bajo los principios rectores jesuíticos, los jesuitas comenzaron un largo proceso de transformación social en las llamadas reducciones.

Para los integrantes de la Orden ignaciana, su presencia en las comunidades indígenas no solo implicaba el trazado e instalación de una planta urbana que ordenara a los diferentes grupos y les permitiera cristianizar y regular el trabajo en las encomiendas. Ellos advertían que las reducciones debían constituirse como lugares para el desarrollo de las rutinas diarias marcadas por los propios ritmos laborales y las prácticas religiosas. En función del proceso de observación, registro y diagnóstico situacional (Acosta s. j. 1577; Carballeda 2008) de las comunidades guaraníes y junto al reconocimiento de los problemas sociales provocados por las etapas de ruptura-crisis y reajuste (Turner 1982), los jesuitas adquirieron la información necesaria para iniciar el proyecto de emplazamiento y funcionamiento de las reducciones, las que constituyeron, con el transcurrir del tiempo, el espacio jesuítico-guaraní.

Este espacio se conformó entre la mitad del 600 y las primeras décadas del 700, componiéndose por 4 áreas geográficas contiguas que se limitaban por las cuencas de los ríos Alto Paraná y Uruguay, y que alcanzaron una extensión aproximada de 100 mil km². En él se

estableció un orden social fundado en la voluntad divina que transponía en la tierra jerarquías cristinas con virtudes, derechos y valores para cada posición y cuyo sistema político estaba encabezado por la figura del Rey. De esta manera, la nueva organización social se constituyó de forma centralizada y jerárquica, desplazando a la estructura horizontal guaraní.

En tiempos prehispánicos, el ordenamiento social de estos poblados constaba de tres niveles: el tevy', el teko'a y la guara. La familia extensa -tevy'- residía en la maloca o gran casa y constituía la unidad económica y política básica. En un nivel superior se encontraba el teko'a, que era la aldea o un conjunto de aldeas y, por último, la guara, que representaba la unión de los teko'as. Cada uno de estos niveles poseía su líder que mantenía relaciones con los demás para el funcionamiento de la comunidad. En virtud de que estas dimensiones poseían una fuerte tendencia a la autonomía, las agrupaciones de mayor tamaño se conformaban solo temporalmente en circunstancias específicas como las fiestas y la guerra.

Poniendo en práctica el método de intervención social -observación, registro, análisis de los grupos-, los sacerdotes reconocieron que debían mantener a los caciques como figuras articuladoras de las reducciones y del autogobierno civil para garantizar la cohesión interna dentro de estos espacios. Por ello, definieron dos tipos de autoridades: el cacique y el corregidor guaraní, donde el primero mantenía la autoridad en las relaciones de parentesco, guerra y unidades barriales mientras que el segundo se constituía como la figura principal del cabildo. Los líderes guaraníes negociaron con los curas una posición subordinada pero ventajosa en ese contexto. Sin relegar algunos aspectos tradicionales, el prestigio y autoridad guaraní fueron adaptados a la visión europea, a partir de lo cual se establecieron roles y funciones seculares o administrativas -cargos del cabildo, oficios militares-, como también intendencias en los talleres de arte y oficio, ocupaciones de sacristán, copistas, músicos, etc., aunque siempre sujetas a la mirada y decisiones de los jesuitas.

Pero dado que algunos caciques eran también líderes religiosos, los integrantes de la Orden ignaciana eliminaron de las reducciones a los karai/chamanes, no solo para constituirse como las únicas figuras y referentes espirituales sino porque en función de que los mismos realizaban determinadas prácticas rituales -palabras cantadas, antropofagia-, éstas permitían la identificación de los guaraníes reducidos con su modo de ser, obstaculizando con ello el proceso de apropiación de la identidad cristiana.

Esta nueva organización social facilitó la implementación y desarrollo de los dispositivos de la razón de Estado -organización del trabajo particular y colectivo, racionalidad en el consumo de alimentos, prevención de enfermedades, cuidado de niños y ancianos, defensa militar, circulación de información entre reducciones-, con los del Pastorado cristiano -relación pastor/rebaño, enseñanza de la doctrina, artes, oficios-, para generar un modelo de gobierno cívico/religioso que se mantuvo a lo largo de 150 años.

Las practicas laborales y de enseñanza doctrinal fueron acompañadas por una sucesión de ritos civiles y religiosos y por una producción de elementos simbólicos -materializados en dramas estéticos-, los cuales también estuvieron destinados a transformar el ámbito de la “selva” en un espacio de civilidad cristiana. En el capítulo cuarto, hemos podido observar cómo un sistema de signos que operan bajo una dimensión simbólica -como las insignias, imágenes de santos, lenguajes míticos, música, danza, teatro- y expuestos en términos de drama (Turner 1987, 1988; Schechner 2000, 2007), actuaron como instrumentos para la transformación cristiana produciendo adaptaciones, re-significaciones y resistencias en las concepciones de identidad y alteridad, jerarquías y roles de poder.

En dicho capítulo se expuso cómo, a partir del desarrollo del Concilio de Trento -1545/1563-, se incorporó el arte como dispositivo de poder para la evangelización. Con el objetivo de profundizar el examen, visualizamos en qué medida la estética cristiana hizo uso de determinados elementos simbólicos -organizándolos bajo la estructura de un drama- y reglas estilísticas de composición para su exhibición. Desde esta perspectiva de análisis, dimos cuenta del marco compositivo, de los temas y de las características de estilo -barroco-, y de las producciones elaboradas en Europa luego del pronunciamiento del Cónclave. El propósito de este estudio radicó en comprender cómo los dramas estéticos se instituyeron como medios para la transmisión del misticismo católico (Attawer 1942) y para la legitimación del poder de la Iglesia católica -que se encontraba en disputa con las ideas protestantes-, y de la Corona española, dado que mantenía alianzas con la Institución pontificia.

Luego de esta exposición, analizamos de qué manera los jesuitas se sirvieron de las representaciones estéticas para el proceso de intervención y reintegración social. Para ello, planteamos el desarrollo del estudio visualizando cómo las expresiones estéticas se fueron transformando en performance como comunicación estratégica, a medida que se consolidaban los espacios de reducción. Pero dado que esta categoría fue planteada desde el enfoque de los

efectos producidos por la articulación del drama estético -entretenimiento- y las prácticas rituales -eficacia-, para examinar los mecanismos de participación y sensibilización; en este capítulo tan solo nos dedicamos al estudio de los dramas estéticos para visualizar cómo se inscribieron en el drama social (Turner 1987; Schechner 2000) y observar cómo actuó la sensibilización y en qué medida se generaron distintos tipos de participación (Massoni-Pérez 2009).

De esta forma, reconocimos que a partir de la observación y registro de elementos y prácticas rituales guaraníes -canto/danza; figuraciones sobre el cuerpo-, los jesuitas fueron adaptando y re-significando determinados aspectos de la cultura guaraní apelando a las estrategias de sensibilización y participación de las performances para transformar las relaciones con el cuerpo, con los lazos comunitarios, con el trabajo, con la noción de alteridad y con los nuevos estatus y roles de poder.

Comenzamos el análisis indagando cómo, en los primeros encuentros entre guaraníes y jesuitas, éstos últimos hicieron uso de la música y las imágenes para sensibilizar a los guaraníes y convencerlos de que se redujeran. A partir de la convivencia de los grupos en los espacios de reducción, advertimos que la imaginería facilitó la circulación del discurso cristiano y la enseñanza de las doctrinas, cumpliendo con ello las disposiciones del Cónclave tridentino y el III Concilio limense. Sin embargo, estas prácticas no estuvieron ajenas de procesos de resistencia por parte de los guaraníes. Las imágenes fueron los medios utilizados por los indígenas para manifestar sus discrepancias, ya que las mismas fueron “un elemento emblemático de la nueva religión” y su destrucción era el reconocimiento de su poder de presencia, “lo que impulsó a destruirlas antes que apoderarse de ellas” (Serventi 2005: 225).

Por la documentación elaborada por los jesuitas (Oñate s. j. -1616- 1929; Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989; Sepp s. j. -1691/1733- 1971), pudimos conocer que en la comunidad guaraní las figuraciones visuales se limitaban a los adornos corporales que eran exhibidos durante sus ritos. “Los trajes y galas de los danzantes es lo que causa mas admiración porque con colores y plumas pintan mil libreas e invenciones en su cuerpo” (Carta Annu de Pedro de Oñate s. j. 1616, en Leonhardt s. j. 1929: 164-165). También Schaden (1963) señala el bajo grado de figuración por parte de los guaraníes y subraya que la orientación predominante de esta cultura es el mundo místico y sobrenatural que se manifiesta mediante las palabras sagradas y las prácticas de canto/danza rituales. Estas experiencias buscan la perfección espiritual

denominada estado de agudje; de allí que sea el cuerpo físico y social -como soporte de la palabra (Chamorro 2004)-, el escenario para la representación mítica y la conexión mimética con los antiguos; es decir, “el lugar por excelencia del modo de ser -teko- guaraní” (Wilde 2009 -b-: 6).

La imposición de un discurso figurativo por parte de los jesuitas implicó la expropiación de las prácticas corporales guaraníes que denotaban el “ideal” de persona a las imágenes cristianas. Ya que las figuraciones estaban inscriptas en un marco de representación -físico y ceremonial-, los indígenas debieron incorporar determinados comportamientos -rezos de pie o rodillas, modos de persignarse, priorización de los roles de caciques y funcionarios civiles en las ubicaciones para la contemplación de las imágenes- y actitudes -recogimiento, sumisión, adoración- frente a los mismos. Estas acciones, además de confirmar y legitimar prácticas y sensibilidades cristianas, pretendían restaurar determinadas conductas (Schechner 2000), las cuales eran consideradas como impropias y salvajes -gritos, palabras sagradas, exceso de bebidas, antropofagia ritual- (Ruiz de Montoya s. j. -1640-: 1989) para facilitar la transformación del teko o modo de ser guaraní.

Pero estas nuevas actuaciones, también sirvieron como representaciones para la descalificación de los ritos cristianos por parte de los karai/chamanes. Dado que los guaraníes utilizaban el cuerpo como canal de expresión (Chamorro 2004), los líderes religiosos usaron sus físicos como instrumento de resistencia mediante la imitación de gestos rituales cristianos. Debido a ello, advertimos que en los espacios de reducción las imágenes no solo actuaban en sí mismas como objetos de transmisión de saberes sino que al circunscribirse a un espacio/temporal de representación requerían de la internalización de gestos, actitudes y comportamientos, los cuales demostraban la restauración de las conductas (Schechner 2000) entre los propios miembros del espacio misional tanto como hacia quienes no pertenecían y se resistían a involucrarse en el mismo.

Para concluir y exponer cómo los jesuitas ampliaron los usos iniciales de los dramas estéticos -sensibilización, enseñanza-, planteamos el estudio de la participación como estrategia de acción. A partir de la misma, observamos que los curas crearon espacios y prácticas para la constitución de grupos de trabajo y la asistencia activa de los guaraníes en las rutinas cotidianas. Los talleres de arte y oficio, como los colegios y las escuelas de música, fueron los lugares para la conformación de orquestas, coros, bailarines, actores; así como la producción

de instrumentos musicales, imaginería y vestimentas para las representaciones teatrales y ceremoniales. Mediante la participación como protagonistas y ejecutores de los dramas estéticos, los sacerdotes pudieron integrar a determinados sectores de la población a la nueva configuración y establecer jerarquías sociales en función de los tipos de labores realizadas. En este sentido, los dramas estéticos no solo se constituyeron como medios de sensibilización y comunicación del discurso cristiano sino que se insertaron en la trama social como promotores de prácticas que permitieron la reintegración de ciertos sectores de la población y la generación cambios en la dinámica interrelacional de los grupos.

El capítulo quinto comprendió el estudio de las celebraciones anuales desarrolladas en el espacio jesuítico-guaraní, en términos de performance como comunicación estratégica, donde demostramos que estos fenómenos sociales fueron prácticas performáticas que privilegiaron la acción socio/simbólica de la comunicación (Schechner 2000) en virtud de la transmisión y circulación del discurso cristiano, y la estratégica como acciones para la adaptación, resignificación y apropiación de conductas, creencias, normas, nociones de “enemigos/infieles” y roles y jerarquías de poder.

Al considerar las celebraciones como momentos y a la vez como espacios relacionantes de la diversidad cultural (Massoni 2011), el examen de las mismas bajo la categoría propuesta posibilitó la observación y el análisis de estas escenificaciones públicas reparando en los componentes que conforman el ritual litúrgico y civil -trasfondo escénico, procesiones con imágenes, azotes, elección de cargos civiles- y las prácticas que proporcionaban diversión y/o entretenimiento, dentro de las cuales incluimos a los diversos dramas estéticos -música, danza-, por ser guiones aprendidos para ser representados y vistos por un público (Turner 1987; Schechner 2000), y los convites, en tanto momento de finalización y esparcimiento de las fiestas.

En las primeras décadas, las ceremonias operaron como canales estratégicos de comunicación, ya que como espacio/temporal de encuentro y momento relacionante de la heterogeneidad sociocultural (Massoni-Pérez 2009), facilitaron la elección de acciones y de representaciones expresivas guaraníes para el armado de las puestas en escena, con el objetivo de optimizar la transmisión e internalización de valores, creencias y conductas cristianas.

A través de la observación y estudio del proceso de intervención social, advertimos que los jesuitas reconocieron que, para los propósitos evangelizadores, debían eliminar algunos elementos de las fiestas guaraníes pero interpretando que era necesario mantener ciertas formas tradicionales, en función de obtener una mayor participación y conseguir una sensibilización cristiana -por parte de la comunidad-, para la apropiación de pautas culturales que acompañaran el curso de transformación de las nociones de identidad, alteridad, roles y jerarquías de poder que requería el espacio misional.

De esta manera, determinadas conductas rituales guaraníes como la ingesta de bebidas y la figura del karai fueron erradicadas de las ceremonias cristianas, ya que eran consideradas como obstáculos para el proceso de cambio social. El karai -denominado hechicero o chamán- era el líder religioso que tenía la capacidad de mediar entre las divinidades y la comunidad, adquiriendo protagonismo en las fiestas (Ruiz de Montoya s. j. -1640-1989; Sepp s. j. -1691/1733- 1971). En virtud de que los jesuitas debían imponer la religión cristiana, la función del karai debía trasladarse a la figura de los sacerdotes no solo para eliminar lo que consideraban como “supersticiones” sino para imponer los nuevos roles y jerarquías eclesiásticas de poder.

En relación a las bebidas, si bien el consumo de las mismas permitía la conexión con el mundo sobrenatural guaraní y exhibía la capacidad económica de las comunidades -en función de la producción y distribución de la chicha en las fiestas (Bohn Martins 2006)-; los jesuitas interpretaban que “las borracheras” eran iniciativas personales que estimulaban “la holgazanería, la hechicería y la mentira” (Manuscritos da Colecao de Angelis I. -1549/1640- en Bohn Martins 2006: 69), y por tanto, debían ser erradicadas para eliminar estas conductas.

Sin embargo, los jesuitas mantuvieron los sonidos, los cantos/danzas, las incisiones sobre el cuerpo, los convites y las prácticas de decoración de los espacios de representación guaraní –guara- para aprovechar los estados emocionales que estas acciones conllevaban y la predisposición al trabajo comunitario -banquetes-, por considerarlos medios estratégicos de participación y sensibilización que, siendo re-significados en términos cristianos, viabilizaban la transformación social.

Los sacerdotes adaptaron el espacio de exhibición de las fiestas guaraníes -guara- a las calles y plazas de la reducción, re-significando los hábitos de limpieza y decoración o trasfondo

escénico (Goffman 2011), pasando de ser prácticas que simbolizaban la abundancia económica y los roles y deberes dispuestos en sus relaciones de parentesco (Chamorro 2004), a expresiones de religiosidad y compromiso con los deberes cristianos.

Los preparativos de las ceremonias sirvieron para concebir los sitios abiertos de las reducciones como prolongación del lugar sagrado de la iglesia, en tanto que en ellos también se vivenciaba la fe y se reafirmaban los lazos con el ser trascendental de devoción. De todas formas, el escenario principal de representación de todas las celebraciones cristianas se estableció frente al pórtico de las iglesias. Esta elección correspondía al ordenamiento del espacio civil y religioso que tenía al templo como único nudo -que contrastaba en tamaño, ubicación y adorno-, y el cual “operaba como principio hegemónico de la arquitectura reduccional” (González-Mambretti 2005: 214).

Esta disposición espacial enmarcaba la actuación de determinadas conductas rituales de las fiestas guaraníes que fueron utilizadas para obtener una mayor participación y así, re-significar comportamientos, sensibilidades rituales y establecer nuevas conductas, relaciones y la responsabilidad moral cristiana, en función de las labores en los talleres de artes y oficios.

Es así, que los cantos/danzas fueron acomodados a los dramas estéticos del barroco europeo incorporando elementos musicales, imágenes y vestimentas a los adornos con plumajes guaraníes e imponiendo la representación de dramas -guiones-, los cuales requerían del aprendizaje de los cantos y partituras musicales y de las coreografías de las danzas de Conquista.

Habiendo eliminado la figura del karai, el cual estimulaba a los grupos a conseguir “la fuerza -mbarete-, erguirse -opuã-, limpiar el cuerpo -ombopotĩ-, hacerse livianos -ivevuy- y estar alegres -hory o ovy’a-” (Oliveira Montardo 2009: 2), para guiarlos a la “Tierra sin Mal” o los preparativos para el preludio de la guerra (Meliá s. j. 1987; Oliveira Montardo 2009), y habiendo re-significando estas emociones y actitudes como manifestaciones de devoción y compromiso con la nueva religión; estos nuevos elementos -que permitían la ejecución de la música, las danzas y la exhibición de imágenes- colaboraron para crear una sensibilización cristiana basada en los sentimientos de admiración, culpa, piedad, sufrimiento, arrepentimiento y en las nuevas formas de participación de los guaraníes mediante la actuación de bailes, música y en la elaboración de instrumentos, imágenes y vestimentas.

Así, la danza “de moros y cristianos” -que simbolizaba la reconquista de la Monarquía frente a los musulmanes-, necesito del aprendizaje de partituras musicales y cantos, los cuales acompañaban a las coreografías, y de la elaboración de las vestimentas para comunicar la grandeza del Estado español y exhibir a sus “enemigos”. Junto con ella, la estructura dramática de los bailes de “ángeles y demonios” debió ser ensayada para mostrar la superioridad de las milicias de Dios frente a su principal adversario estableciendo las diferencias entre las concepciones de bien y mal y contribuyendo a crear una sensibilidad para la defensa de la identidad cristiana.

Ambos bailes, además de remarcar el predominio y la prepotencia de las jerarquías eclesiásticas y civiles, posibilitó construir una otredad definida como infieles/enemigos que se proyectaba hacia aquellos que no compartían las creencias o amenazaban el orden del espacio misional. Esta alteridad se configuró a partir de la apropiación de las normas y dogmas cristianos, las que marcaron los límites entre “nosotros” y “los otros” instituyendo y manteniendo una frontera identitaria.

Las danzas de Conquista facilitaron la identificación de las luchas de la Corona española o San Miguel -comandante de las milicias- con los conflictos mantenidos con los adversarios de los grupos guaraníes para la apropiación de los valores de bien y mal y la traslación de las rivalidades interétnicas hacia los bandeirantes portugueses, catalogados como infieles/enemigos de la Corona.

La incorporación de sonidos -voces lastimeras, suspiros, gritos- fueron expresiones de la sensibilidad guaraníes que se adaptaron a las ceremonias cristianas para motivar el sentimiento de devoción hacia Cristo y demostrar públicamente el arrepentimiento y las expresiones de compasión y comunión. Pero también, estos sonidos fueron referidos en los informes para destacar el alejamiento de aquellas conductas descriptas, en los primeros registros, como exteriorizaciones agresivas y calificadas como bárbaras (Ruiz de Montoya s. j. -1640- 1989).

En relación a las incisiones sobre el cuerpo, realizados por los guaraníes tanto en los rituales religiosos para alejar los dolores o molestias corporales provocadas por los espíritus malignos (Meliá s. j.-Temple 2004: 93), como en la antropofagia ritual para impedir “la venganza del

espíritu de la víctima (Meliá s. j.-Temple 2004: 91); estos fueron re-significados en términos cristianos para recrear no solo un momento de la Pasión sino para incitar a los guaraníes a sentir remordimiento y arrepentimiento de sus creencias. También se utilizaron para incorporar los sentimientos de abnegación y sacrificio, en un doble sentido: por un lado, para transmitir la idea que el sufrimiento viabilizaba el camino hacia la salvación; por otro, para causar efectos de sumisión y obediencia en las conductas.

Ya que estos actos eran públicos, el azotamiento también operó en los fieles/espectadores, como instrumentos de persuasión para provocar sentimientos de culpa y motivar la participación de los guaraníes en esta experiencia, con el propósito de causarles el arrepentimiento de todo aquello que los identificara con su religiosidad o con comportamientos calificados como bestiales por parte de los jesuitas. Pero además, los azotes estimulaban los estados de compasión y piedad -hacia Cristo y los participantes de las prácticas-, los cuales generaban un sentimiento de comunidad religiosa.

Por su parte, los convites se mantuvieron para consolidar los lazos sociales y demostrar -como en las fiestas guaraníes- “la abundancia económica de las reducciones, la hospitalidad y generosidad intergrupales y la capacidad de aplomar el gentío” (cit. por Meliá s. j. 1988: 49, en Bohn Martins 2006: 80). Los jesuitas aprovechaban este momento para hacer regalos -cuchillos, navajas, rosarios, lienzos, etc.-, a quienes consideraban que lo merecían. Este acto intentaba distinguir a aquellos que se habían comportado de forma ejemplar simbolizando con estos objetos una recompensa que, al ser exhibida, podía ser imitada por el resto de la población.

Interpretar las ceremonias, en términos de performance como comunicación estratégica, expuso las dimensiones rituales y estéticas de estas puestas escenas, permitiendo indagar cómo las variables de eficacia y entretenimiento actuaron mediante la imposición de un espacio/temporal de representación, la incorporación de dramas estéticos y las adaptaciones y re-significaciones del escenario de encuentro -guara-; los roles de poder -caciques-; hábitos rituales -canto/danza, incisiones sobre el cuerpo, decoraciones y limpieza-; sensibilidades-sonidos, llanto, suspiro, estados de alegría-

Pero para que esta articulación se produjera, tanto la sensibilización como la participación fueron acciones estratégicas que proporcionaron la circulación e internalización de los

guiones culturales (Schechner 2000) como también, posibilitaron la integración de la población y el compromiso asumido para la producción de los objetos rituales y las prácticas de entretenimiento.

Pudimos apreciar cómo la sensibilidad cristiana, basada en el arrepentimiento, la devoción, piedad, sufrimiento, culpa y generosidad, colaboraron en la apropiación de creencias y valores provocando comportamientos de sumisión y obediencia como también, estimulando desde las apelaciones sensoriales a una mayor participación de la comunidad en estos actos.

Esta participación fue producida no solo en calidad de fieles/espectadores sino como protagonistas de las celebraciones, ya que mediante el aprendizaje de las partituras musicales, los cantos y los bailes, los guaraníes pudieron exhibir sus destrezas, habilidades y las nuevas conductas -marcadas por la responsabilidad de ofrecer las representaciones frente a los espectadores-, y comportamientos internalizados. Junto con ellos, los que trabajaban en los talleres de arte y oficio participaban de estos eventos mediante la elaboración de imágenes, vestimentas e instrumentos musicales. Estas escenificaciones públicas les otorgaba la posibilidad de exponer sus producciones, además de mostrar el compromiso y la disciplina en las labores.

Estas estrategias de comunicación puestas en juego en las ceremonias operaron como transmisores de sentidos y significaciones, pero sobre todo como acciones que viabilizaron la transformación de la identidad guaraní para la reintegración de las comunidades al nuevo sistema geopolítico y cultural del espacio misional.

Antes de culminar, quisiéramos exponer que el análisis de las ceremonias nos ha permitido plantear nuevas líneas de estudio que pueden ser útiles en futuros proyectos de investigación. Consideramos que el abordaje de otras celebraciones -visitas de funcionarios civiles, obispos, triunfo en batallas, nacimientos de los futuros reyes- en el marco de conflictos bélicos, podría demostrar cómo los usos de los símbolos civiles pueden denotar las concordancias o discrepancias de los guaraníes con las decisiones y/u omisiones de la Monarquía frente a las guerras mantenidas como también observar qué otros sentidos y significaciones eran puestos en juego.

Por otro lado y en virtud de la producción de documentos, el análisis del discurso de los relatos jesuíticos donde se describan las guerras y otras ceremonias, nos posibilitara reconocer en qué medida éstos desplegaron estrategias discursivas para manifestar sus posturas de disconformidad frente a las disposiciones de la Corona española y cómo esas operaciones pudieron servir para negociar sus acciones de intervención frente a las autoridades correspondientes.

Bajo esta premisa y sabiendo que durante el período que comprende la batalla de Mbororé -1641- las ceremonias se realizaban (Gadelha 1999), aunque no hayamos encontramos retratos de las mismas y en virtud de que la celebración del Onomástico del Rey se efectuaba (Cardiel -1747/1770- 1994), pero no se ejecutó en la asunción del rey posterior a la guerra guaraníca, enunciarnos una hipótesis de trabajo que dé cuenta acerca de si la ausencia de datos -insignias civiles, no descripción de diversas fiestas-, constituye un indicativo estratégico de resistencia simbólica jesuítica frente a la Corona española durante los procesos de conflicto llevados a cabo.

Creemos que abordar estas líneas de investigación desde el campo de la comunicación, permitirá complejizar el análisis de las tramas relacionales producidas en este proceso de intervención social jesuítica. Entendiendo que dicha perspectiva considera a los objetos de estudio como fenómenos situacionales, complejos y fluidos (Carballeda 2008), los aportes teóricos y metodológicos de la comunicación estratégica posibilitaran revelar indicadores informativos, interaccionales e ideológicos (Massoni 2009), los cuales se constituirán como dispositivos de inteligibilidad para plantear nuevas formas de entender las relaciones de intercambios, conflictos -simbólicos y materiales- y poder.

Bibliografía

- Acosta, José de s. j. (1577): “*De Procuranda Inorum Salute*”. Versión digital, en: www.cervantesvirtual.com/predicacion-del-evangelio-indias
- Acosta, José de s. j. (-1570/1979- 2006): “*Historia natural y moral de las Indias*”. Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Affani, Flavia (1993): “*La imaginería y la celebración de Semana Santa en las misiones jesuíticas de guaraníes*”. Jornadas de Teoría e Historia de las Artes (5º: 1993: Buenos Aires). Versión digital, en: www.biblioeba.unlp.edu.ar
- Affani, Flavia (1999): “*Participación indígena en la conformación de patrones religiosos y artísticos en las misiones jesuíticas de guaraníes*”. Congreso Internacional -Jesuitas 400 años en Córdoba-, Córdoba. Tomo I.
- Affani, Flavia (2005): “*La presencia de la mentalidad y de las creencias guaraníes en las manifestaciones artísticas y religiosas de las Misiones Jesuíticas*”. X Jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas “*Educación y Evangelización*”. Versión digital, en: booksgoogle.com
- Agamben, Giorgio (2011): “*¿Qué es un dispositivo?* Sociológica, N° 73. Versión digital, en: www.revistasociologica.com.mx
- Alba Pastor, M. - Mayer, A. (2000): “*Formaciones religiosas en la América colonial*”. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. Versión digital, en: booksgoogle.com
- Aldama, Antonio (1979): “*Iniciación al estudio de las Constituciones*”. C. I. S., Roma.

- Arias, A. - García Godoy, B.- Manes, R. (2011): “*Trabajo social, lectura teórica y perspectivas*”. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Versión digital, en: www.trabajosocial.sociales.uba.ar
- Aristóteles: “*La Poética*”. Versión digital, en: books.google.com
- Araya Espinoza, Alejandra (2006): “*El castigo físico. El cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América S. XVII-S. XVIII*”. Instituto de Historia Pontificia. Universidad Católica de Chile. Revista de Historia N° 39. Vol 2.
- Arbó, Xavier (1966): “*Jesuitas y culturas indígenas*”. Revista América indígena. Vol. XXVI. N° 3.
- Armani, Alberto (1982): “*Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*”. Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Attawer, A. (1942): “*Catholic Dictionary*”. New York 1942. Versión digital, en: books.google.com
- Austin, John Langshaw (1955): “*Cómo hacer cosas con palabras*”. Versión digital, en: books.google.com
- Avellaneda, Mercedes (2005): “*El ejército guaraní en las reducciones jesuíticas del Paraguay*”. Historia Unisinos 9 (1):19-34. Ed. Unisinos.
- Báez, Rodríguez (2011): “*El barroco. Fundamentos estéticos. Su manifestación en el arte europeo. El barroco en España. Estudio de una obra representativa*”. Versión digital, en: <http://clio.redisis.es>
- Balandier, B (1988): “*Modernidad y poder. El desvío antropológico*”. Ed. Júcar, Madrid.
- Balandier, George (1994): “*El poder de las escenas*”. Ed. Paidós.
- Barthes, Ronald (1993): “*Elementos de la semiología*”. Ed. Cultrix, Brasil.

- Barthes, Ronald (2011): “*Sade, Fourier, Loyola*”. Ed. Cátedra, Bs. As.
- Blanco, J. M (1929): “*Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Domínguez y Juan del Castillo*”. Ed. Amorrortu, Bs. As.
- Bollini, Horacio (2007): “*Arte en las misiones jesuíticas*”. Ed. Corregidor, Bs. As
- Borromeo, Carlos (-1577- 1982) “*Instrucciones de la fábula y el ajuar eclesiástico*”. Ed. Unam. México.
- Bourdieu, Pierre (1971): “*Revue Franchise de Sociologie*”. Centre d’ Etudes Sociologiques, París.
- Bourdieu, Pierre (1993): “*Los ritos como actos de institución*”. Ed. Alianza, Bs. As.
- Bourdieu, Pierre (2007): “*El sentido práctico*”. Ed. S. XXI. Bs. As.
- Bridikhina, Eugenia (2007): “*Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*”. Instituto Francés de Estudios andinos. Ed. Plural, Lima.
- Brisset Martín, Demetrio (2009): “*Estructuras de las danzas de Conquista*”. Écritures d’Amérique latine. N 2. Issn. 2102-5797. Versión digital, en: www.univ.poitiers.fr
- Brochado, José (1982): “*Desarrollo de la tradición cerámica tupí-guaraní (A.D. 500-1800)*”. I Simposio Nacional de Estudios misioneros. Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, Brasil.
- Burke, Keneth (1914): “*Ritual Drama as Hub*”. Versión digital, en: www.comm.umm.edu/burke/plf.html
- Burke, Peter (1989): “*Cultura popular na Idade Moderna*”. Cia. Das Letras, Sao Paulo.
- Cadogan, León (1992): “*Ayvu Rapyta*”. Versión digital, en: booksgoogle.com

- Carballeda, Alfredo (2008): *“Los cuerpos fragmentados”*. Ed. Paidós.
- Cardiel, José s. j. (1747/1770- 1994): *“Breve relación de las misiones del Paraguay”*. Secretaría de Cultura de la Nación en co-producción con Ed. Theoria.
- Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay -1732/1734- (1990). Ed. Mapfre, Madrid.
- Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay -1637/1639- (1984). FECIC, Bs. As.
- Castillo Matienzo, Javier (2008): *“La encomienda y las reducciones jesuíticas”*. Revista Tema americanista. N° 21.
- Clastres, Hélène (2007): *“La tierra sin mal”*. Ed. Del Sol, Madrid.
- Chamorro, Graciela (2004): *“Teología guaraní”*. Colección Iglesia, pueblo y cultura. N° 61.
- Colombres, Adolfo (2008:29): *“Los guaraníes”*. Ed. Del Sol, Bs. As.
- Constituciones de la Compañía de Jesús. Versión digital, en: www.bib.cervantesvirtual.com
- De Certeau, Michel s. j. (2007): *“El lugar del otro”*. Ed. Katz, Bs. As.
- Documentos de Geohistoria Regional -D. G. R- (1996): Cartas Annuas de la provincia jesuítica del Paraguay (1641-1643), N° 11, Instituto de Investigaciones Geohistóricas (CONICET), Resistencia, Chaco.
- Documentos Históricos y geográficos relativos a la Conquista y Colonización rioplatense (1941). Talleres Casa Jacobo. Peuser, 4v, Bs. As.
- Documentos para la Historia Argentina (1929). Tomo XX, Iglesia. Facultad de F. y L., Bs. As.
- Durkheim, Émile (2007): *“Las formas elementales de la vida religiosa”*. Ed. Akal.
- Eddie, Ildefonso (2012): *“Qué es la predicación bíblica”*. Versión digital, en: www.wlalwcc.org

- El Concilio de Trento. Versión digital, en: books.google.com
- Escobar, Ticio (1995): *“El barroco misionero: lo propio y lo ajeno”*. En *“Un camino hacia la Arcadia. Arte en las misiones guaraníes del Paraguay”*. Secretaría de Estado de Cooperación Iberoamericana I, Asunción.
- Escobar, Ticio (2007): *“El barroco hispano-guaraní. Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay”*. Ed. Servilibro, Asunción.
- Espinosa Hernández, René (2008): *“Representación gráfica de los personajes de la danza de Moros y cristianos de la región centro del estado de Veracruz”*. Ed. Conaculta, México.
- Etkin, Jorge - Schvarstein, Leonardo (2011): *“Identidad de las organizaciones. Invariancia y cambio”*. Ed. Paidós.
- Fernández, Juan Patricio s. j. (-1726- 1896): *“Relación historial de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen padres de la Compañía de Jesús”*. Ed. A. de Uribe, Asunción.
- Foucault, Michel (1990): *“Tecnologías del yo”*. Ed. Paidós, Bs. As.
- Foucault, Michel (1991): *“La verdad y las formas jurídicas”*. Ed. S. XXI, Bs. As.
- Foucault, Michel (2011): *“Seguridad, Territorio, población”*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Fredrik, Barth (1976): *“Grupos étnicos y sus fronteras”*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Furlong, Guillermo s. j. (1962): *“Misiones y pueblos guaraníes”*. Ed. Biblioteca del Colegio El Salvador. Bs. As.
- Furlong, Guillermo s. j. (1965): *“Juan Escadón. Carta al Padre Andrés Marcos Burriel”*. Ed. Theoría, Bs. As.

- Furlong, Guillermo s. j. (1968): *“Alonso de Barzana S.J., y su carta a Juan Sebastián”*. Ed. Theoria, Bs. As.
- Gaddelha, Regina (1999): *“Missoes guarani: impacto na sociedade contemporanea”*. Versión digital, en books.google.com
- Gálvez, Lucía (2006): *“Guaraníes y jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso”*. Ed. Sudamericana Bs. As.
- Guatari, F. - Rolnik, S. (2005): *“Micropolítica. Cartografías del deseo”*. Ed. Vozes, Ltda, Petrópolis.
- Geertz, Clifford (2003): *“La interpretación de las culturas”*. Ed. Gedisa.
- Gimenez, Gilberto (2012): *“La cultura como identidad y la identidad como cultura”*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- Goffman, Erving (2011): *“La presentación de la persona en la vida cotidiana”*. Ed. Amorrortu, Bs. As.
- González, R. - Mambretti, I. (2005): *“El monte y la casa de Dios. Construcción comunitaria y arte en las misiones de chiquitos”*. X Jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas. Versión digital, en: books.google.com
- Gutiérrez, Ramón (2005): *“Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: continuidad, rupturas y cambios (S. XVIII –XX)”*. Versión digital, en: www.larramendi.es
- Habermas, Jurgen (2008): *“Teoría de la acción comunicativa, II”*. Ed. Taurus, Bs. As.
- Handel, M. (1998): *“Maestros de la guerra”*. Ed. Frank Cass, Bs. As.
- Hauser, Arnold (1957). *“Historia social de la literatura y el arte”*. Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo.

- Heidegger, Martín (2006): *“Arte y Poesía”*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As.
- Hernández, Pablo s. j. (1913): *“Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús”*. Versión digital, en: books.google.com
- Herraiz Labrador, Carmen (2006): *“Las reducciones del Paraguay”*. Universidad Complutense de Madrid. Revista Gallega de Ensina. Año 14. Nº 48. Versión digital, en: www.dialnetunrioja.es
- Hoffman, Werner (1979): *“Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos”*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Bs. As
- Jeffrey, Alexander (2000) *“Sociología cultural”*. Versión digital, en: booksgoogle.com
- Kantorowicz, Ernst. H. (2012): *“Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval”*. Versión digital, en books.google.com
- Kertzer, David (1988): *“Ritual, politics and power”*. Yale University, NYC.
- Leonhardt, Carlos s. j. (1929): *“Cartas Annuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús 1615-1637”*. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones históricas. Documentos para la historia argentina. T. XX.
- Leite, S. s. j. (1937): *“Jesuitas do Brasil na fundacao da Missao do Paraguay”*. Versión digital, en: booksgoogle.com
- Leyes de Indias (1973) *“Recopilación de Leyes de Indias”*. Ed. de Cultura Hispánica, Madrid.
- Lisi, Francisco (1990): *“El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos”*. Ed. Universidad de Salamanca.

- Los Concilios limenses en la evangelización latinoamericana. (1990). Ed. Universidad de Navarra, S. A. Versión digital, en: www.gbv.de/dms
- Los Concilios provinciales en América Latina. Versión digital, en: 168.96.200.17/ar/libros/dussel/epis/cap5.pdf
- Lopetegui, L s. j. (1942): “*El padre Acosta y las misiones.*” Ed. Rizzoli, Bs. As.
- Loyola, San Ignacio s. j. (1977): “*Obras completas*”. S. I. B. A. C., Madrid.
- Lozano, Pedro s. j. (1754): “*Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*”. Versión digital, en: googleacademico.com
- Lozano, Pedro s. j. (1874): “*Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*”. Versión digital, en: eBooks and Texts. American Libraries/archive.org
- Mâle, Emile (2002) “*El arte religioso de la Contrarreforma*”. Versión digital, en: booksgoogle.com
- Massoni, Sandra (2011): “*Modelo de comunicación estratégica*”. Versión digital, en: www.wuranga.com.ar
- Massoni, Sandra - Pérez, Rafael (2009): “*Hacia una teoría general de la estrategia*”. Ed. Ariel Comunicación.
- Martínez Montoya, Josetxu (2004): “*La fiesta patronal como ritual preformativo, iniciático e identitario*”. Univ. De Deusto. Fc. de Filosofía y CC. de la Educación, Bilbao. *Biblid* (1137-439x, 26; 347-367). Versión digital, en: www.euskomedia.org
- Mateos, Francisco (1944): “*Los jesuitas españoles en las misiones de América 1538-1565*”. En *Misionaria Hispánica*. Año 1. N° 12, Madrid.
- Matus, Carlos (2007): “*Teoría del juego social*”. Colección Planificación y Políticas Públicas. Ediciones de la UNLa.

- Mayans, G (2002): *“El orador cristiano”*. I, 7. En *“La teatralidad misional”*. Capítulo II, Ed. Río Callao.
- Meliá, Bartolomé s. j. - Gunberg, Friedl (1976): *“Etnología guaraní del Paraguay contemporáneo. PAI-TAVYTERA”*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción.” Versión digital, en: www.ceadu.uca.edu.py
- Meliá, Bartolomé s. j. (1997): *“El Guaraní conquistado y reducido”*. Biblioteca paraguaya de antropología. Vol. 5. Asunción, Paraguay.
- Meliá, Bartolomé s. j. - Temple, Dominique (2004): *“El don, la venganza y otras formas de economía aguaran”*. Centro de estudios paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción.
- Melucci, Alberto (2001): *“La construcción de la identidad colectiva”*. Red de Revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Versión digital, en: www.redalyc.org
- Menéndez, Eduardo (1991): *“Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes”*. Ed. Alteridades, Bs. As.
- Mérida, Mora (1973): *“Historia social de Paraguay 1600-1650”*. Consejo superior de investigaciones científicas. Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla. N° 34.
- Minguez, Víctor (1995): *“Los reyes distantes: imágenes del poder en México virreinal”*. Versión digital, en: books.google.com
- Moreno Ortiz, Jorge s. j. (2011): *“El ministerio de la Conversación y de los Ejercicios Espirituales en Pedro Fabro, s. j”*. Versión digital, en: www.ignaziana.org
- Naugrette, Catherine (2000): *“Estética del teatro”*. Ed. Artes del Sur, Bs. As.

- Nieves Cruz, Felipe (2006): “*Plan estratégico de comunicación*”. Versión digital, en www.gestiopolis.com
- Nóbrega, Manuel de s. j. (-1549/1560- 1988) “*Cartas do Brasil*”. Versión digital, en: www.belohorizonte.eil
- Oliveira Montardo, Deise Lucy (2009): “*La música y la danza en la cosmología guaraní*”. Revista Acontratiempo N° 14.
- O’Malley, John (1995): “*Los primeros jesuitas*”. Ed. Sal Terrae.
- Nimuendaju, C. (1987): “*As lendas da criacao e destricao do mundo como fundamentos da religiao dos Apapacuva-guaraní*”. Ed. Hucitec/Edusp, Sao Paulo.
- Oyarzo, C. (2007): “*Las razones de los presidentes*”. Versión digital, en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/902/90201202.pdf>
- Page, Carlos (2005): “*Educación y Evangelización. La experiencia de un mundo mejor*”. X Jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas. Versión digital, en: books.google.com
- Palazzo, Giovanni Antonio (1604): “*Discorso del governo e della ragion veri di stato*”. Versión digital, en. books.google.com
- Pardo, Osvaldo (2007): “*Giovanni Botero and Bernardo de Balbuena: Art and Economy in “La grandeza mexicana”*”. Journal of Latin American cultural Studies, 10 (1).
- Peramás, José s. j. (-1741- 1946): “*La República de Platón y los guaraníes*”. Ed. Biblioteca del Colegio El Salvador. Bs. As
- Pavone, Sabrina (2007): “*Los jesuitas: desde sus orígenes hasta la supresión*”. Ed. Libros de Araucaria, Bs. As.
- Plá, Josefina (1990): “*Cuatro siglos de teatro paraguayo*”. Versión digital, en: www.portalguaraní.com

- Platón (2000) *“La República”*. Ed. Alianza.
- Rementeria Azurra, Daniel (2006): *“Algunos conceptos teóricos para el análisis de un rito secularizado”*. Versión digital, en: www.euskomedia.org
- Rivera Quintana, Juan Carlos (2009): *“Breve historia de Carlomagno y el sacro imperio romano germánico”*. Versión digital, en: booksgoogle.com
- Rodríguez de la Flor, Fernando (2012): *“Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco Hispano”*. Versión digital, en: booksgoogle.com
- Ruiz de Montoya, A. s. j. (-1560/1570-1991): *“Silex del Divino amor”*. Ed. Pontificia de la Universidad Católica, Lima.
- Ruiz de Montoya, A. s. j. -1640- 1989: *“La Conquista espiritual del Paraguay”*. Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, Rosario.
- Schaden, Egon (1963): *“Desenhos de indios kayová guaraní”*. Revista de Antropología N° 11, Bs. As.
- Schechner Richard (2000): *“Performance. Teoría y prácticas interculturales”*. Libros del Rojas. UBA.
- Schechner, Richard (2007): *“Performance theory”*. Ed. Routledge.
- Schmidel, Uldericus (-1599-2011): *“Derrotero y viaje al Río de la Plata y Paraguay”*. Ed. José Sarmiento-Vniversitas, Bs. As.
- Schvarstein, Leonardo (2007): *“Diseño de organizaciones. Tensiones y paradigmas”*. Ed. Paidós.
- Sebastián, Santiago (1985): *“Contrarreforma y barroco”*. Ed. Alianza Forma, Bs. As.
- Sepúlveda, G. (-1550-1951): *“Demócrates II. De las justas causas de la guerra contra los indios”*. Ed. Instituto F. de Votoria, Madrid.

- Sepp, Antonio s. j. (-1691/1733- 1971): “*Relación de viaje a las misiones jesuíticas*”. Ed. Eudeba, Bs. As.
- Sepp, Antonio s. j. (-1709- 1973): “*Continuación de las labores apostólicas*”. Ed. Eudeba, Bs. As.
- Severi, Carlo (2007): “*Le principe de la Chimeré. Une anthropologie de la Memoire*”. Editions Rue D’ulm/presses de l’ecole normale supérieure, París.
- Singer, Deborah (2009): “*Entre la devoción y la subversión. La música como dispositivo de poder en las reducciones de la provincia jesuítica del Paraguay*”. Revista Escena N° 7, Bs. As.
- Susnik, Branislavia (1965): “*El indio colonial del Paraguay*”. Versión digital, en: www.portalguarani.com
- Sustersic, Darko (1996): “*Tres corrientes estilísticas en la escultura jesuítica-guaraní. El ejemplo iconográfico de las ángeles guerreros*”. Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio Payró. N 6.
- Sustersic, Darko (2005): “*Las imágenes domésticas en las misiones*”. X Jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas “*Educación y Evangelización*”. Versión digital, en: books.google.com
- Sustersic, Darko (2007): “*Las imágenes de las misiones jesuítico-guaraníes*”. Versión digital, en: www.filo.uba.ar
- Svirz Wucherer, A. (2013): “*Un documento inédito del S. XVIII. El padre jesuita Pedro Lozano y su primer Carta Annua 1720-1730*”. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Facultad de Humanidades. UNNE. En, Revista Hispania Sacra. Versión digital, en: hispaniasacra.revistas.csic.es

- Taylor, Diana-Villegas Morales, Juan (1994): *“Negotiating Performance, Gender Sexuality and Theatricality in Latin/o America”*. Version digital, en books.google.com
- Taylor, Diana (1997): *“Disappearing Acts: spectacles of gender and nationalism in Argentina ’s “dirty war”*. Dike University Press. Version digital, en books.google.com
- Taylor Diana-Fuentes Marcela (2011): *“Estudios avanzados de performance”*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Tercer catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones (1585): Sermón XXVIII: “De la oración”. En John Carter Brown Library, Perú.
- Todorov, Tzvetan (2003) *“La Conquista de América. El problema del otro”*. Ed. Siglo XXI.
- Trelles, Manuel s. j. (1882): *“Catecismos en guaraní”*. Revista de la Biblioteca Pública Nacional. Tomo IV, Bs. As.
- Thompson, John (1998): *“Ideología y cultura moderna”*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco, México.
- Trento, Aldo s. j. (2001): *“Reducciones jesuíticas. El cristianismo feliz”*. Versión digital, en: www.portalguaraní.com
- Turner, Víctor (1974): *“Dramas sociales y metáforas rituales”*. En *“Dramas, Fields and Methapors”*. University Press. Pp. 23-59.
- Turner, Víctor (1980): *“La selva de los símbolos”*. Ed. S. XXI.
- Turner, Victor (1987): *“From ritual to theatre”*. New York: Performing Arts Journal Press.
- Turner, Victor (1988): *“The Anthropology of Performance”*. New York. The Performance Arts Journal Press.

- Uranga, Washington (2008): *“Prospectiva estratégica desde la comunicación”*. Versión digital, en: www.washingtonuranga.com.ar
- Valenzuela Márquez, Jaime (2001): *“Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)”*. Dirección de Bibliotecas, archivos y museos. Ed. LOM.
- Valenzuela Márquez, Jaime (2010): *“Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio”*. Universidad Pontificia de Chile. Versión digital, en: www.laboratoriohistoriacolonial.files.wordpress.com
- Van Dijk, Teun (2003): *“Ideología y discurso”*. Ed. Ariel Lingüística, Bs. As.
- Weisbach, Werner (1949): *“Reforma religiosa y arte medieval”*. Ed. Espasacalpe, Madrid.
- Vázquez García, M. (2007): *“Gobernante como buen pastor. Biopolítica en la cultura española del barroco a la ilustración”*. Universidad de Cádiz. Departamento de Historia, Geografía y Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Biblid 22 Pp. 49-69.
- Wilde, Guillermo (2003): *“Poderes del ritual y rituales del poder”*. Revista española de Antropología Americana. Pp. 203-229. Versión digital, en: www.revistas.ucm.es
- Wilde, Guillermo (2005): *“Las celebraciones reales y la incorporación simbólica de la figura del rey entre los guaraníes de las misiones jesuíticas”*. X Jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas *“Educación y Evangelización”*. Versión digital, en: books.google.com

- Wilde, Guillermo (2007): *“Music and polities. Toward and political anthropology of misión sound: Paraguay in the 17th and 18th centurias”*. Versión digital, en: www.music.ucs.lo.edu
- Wilde, Guillermo (2009 -a-): *“Religión y poder en las misiones de guaraníes”*. Ed. Paradigma Indicial, Bs. As.
- Wilde, Guillermo (2009 -b-): *“Imágenes, sonidos y memoria. Hacia una antropología del arte misional”*. Histoire de l’art et anthropologie. Versión digital, en: www.actesbranly.revues.org
- Wodak-Michael Meyer (2003): *“Métodos de análisis crítico del discurso”*. Versión digital, en: bookgoogle.com
- Wolfflin, Heinrich (1991): *“Renacimiento y barroco”*. Ed. Paidós, Bs. As