

## **Dioses y diablos en la selva paraguaya: crónica del choque religioso entre jesuitas y guaraníes**

*Francisco Bustamante*  
Consejo de Formación en Educación  
Universidad de la República

Hay un infierno en el Paraguay colonial afirma el jesuita Montoya en su *Conquista espiritual* y lo muestra en tres realidades: la de la encomienda en los yerbatales, en los sangrientos ataques de los bandeirantes y en la persistencia de los viejos dioses guaraníes que ve como verdaderos diablos. Este trabajo tiene la premisa de considerar la evangelización colonial en América como una aculturación religiosa forzada. La obra de los jesuitas en las Misiones de Guaraníes es compleja y contradictoria, denuncia el colonialismo español y portugués y a su vez ejerce una violencia simbólica que arrasa las viejas creencias de los indígenas a los que protege.

### **El autor y su texto: Ruiz de Montoya y la *Conquista espiritual***

Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) nació y murió en Lima. Fundador de la provincia jesuítica en Paragua, misionero diez años, luego superior de las misiones del Guairá entre 1622 y 1636 y, finalmente, superior de todas las misiones guaraníes en 1636 y 1637. Fundó doce misiones, todas en el Brasil actual. En 1637 fue a Madrid a solicitar protección para las misiones. Sus planes se frustraron cuando los dos reinos ibéricos se separaron en 1640. Logró permiso para dar a los guaraníes armas de fuego para su defensa. En 1643 volvió a Lima pero ya no a las misiones paraguayas.

En Madrid, imprimió en 1639 *Conquista espiritual hecha por los misioneros de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Allí da datos de fauna, flora, historia, sociedad, cultura y religión indígena, etc. Narra la conversión y el rechazo de los indígenas y maravillas como apariciones demoníacas, divinas o de resucitados. También los ataques de los *bandeirantes*. La obra se emparenta con los tratados redactado por dos autores jesuitas residentes ambos en Perú, José de Acosta, con su *Historia natural y moral de Indias* (1596) y Bernabé Cobo con la *Historia del Nuevo Mundo* (1653). También con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas donde el cronista-testigo denuncia con pasión la realidad. Montoya es un defensor de los guaraníes que denuncia y pide justicia. Forjó su obra en el contexto del debate sobre los derechos indígenas, aún vigente en el siglo XVII.

En la *Conquista espiritual* abundan los hechos sobrenaturales. Montoya vive en un mundo

de omnipresencia divina y demoníaca. La agencia de los acontecimientos corresponde a la voluntad divina, la rebelión contra su plan, como la conducta de encomenderos y *bandeirantes*, es pecado. Madrid como locus de enunciación de esta crónica determinó su intención. Creada como instrumento de la causa que sigue el autor en la corte, la obra debía sensibilizar al monarca y a su burocracia, mostrando las injusticias contra los guaraníes y retratar a éstos como seres confiables dignos de merecer armas de fuego para su defensa. El tono de propaganda religiosa y de exaltación de la acción de la Compañía de Jesús predominan en la obra.

### **Dispositivos infernales: “el diabólico servicio personal” de los españoles y la esclavitud de los bandeirantes paulistas**

En 1556, Irala, gobernador de Asunción, convencido de que dada la ausencia de metales preciosos, el único provecho de la región era la fuerza de trabajo de los nativos, los repartió en encomiendas. Respondía a la necesidad de subsistencia de los colonos que no querían labrar para alimentarse a sí mismos y a la transformación de la yerba mate en producto redituable comercializado en las zonas vecinas. Montoya describe la explotación de los guaraníes encomendados en yerbatales:

Tiene la labor de esta hierba consumidos muchos millares de indios; testigo soy de haber visto por aquellos montes osarios bien grandes, de indios, que lastima la vista verlos, y quiebra el corazón saber que los más murieron gentiles, descarriados por aquellos montes en busca de sabandijas, sapos y culebras, y como aún de esto no hallan, beben mucha de aquella hierba de que se hinchan los pies, piernas y vientre, mostrando el rostro sólo los huesos y la palidez la figura de la muerte... ¡Cuántos se han quedado muertos recostados sobre sus cargas, y sentir más el español no tener quien se la lleve, que la muerte del pobre indio! Un sólo año pasaron de 60. Clamaron estas cosas al cielo... (63-64).

Montoya llama a la encomienda "el "diabólico servicio personal" y pide al rey que no encomiende los indios porque eso equivale a un cautiverio igual al "que inventó el Faraón para aflicción del pueblo israelítico". Así, dice, muere infinidad de gentes "aún sin esperanza de la vida eterna, por falta de doctrina" (199-200). En 1611, el visitador Francisco de Alfaro, dispuso la liberación de 25.000 indígenas esclavizados por guerras. Dictó varias ordenanzas para aliviar su situación, inspiradas en propuestas del provincial jesuita Diego de Torres (Mörner, 1961). Prohibió la encomienda de servicio personal<sup>1</sup> y la esclavitud en todas sus formas. Los indígenas debían reunirse

---

1

en reducciones donde habría un templo y un cabildo. No se permitían españoles, mestizos y negros en las reducciones, sólo podían estar en ella el cura y el encomendero, y éste no podía pernoctar allí. No se podía emplear la fuerza para obligar a los nativos a vivir en los pueblos y podían elegir a su empleador. Se regulaba el salario del indígena y el tributo que debía pagar a su encomendero (con parte del mismo se sustentaba al cura). También podía optar por trabajar un mes gratis en vez de pagar el tributo. Se prohibía que los indígenas recogiesen yerba. Las misiones jesuíticas radicalizaron la organización poniendo a los pueblos guaraníes bajo el mando de la Compañía de Jesús e impidiendo el contacto con el resto de la sociedad. Los encomenderos protestaron, boicotearon a los jesuitas negándoles limosnas y aún el comercio.

La Corona dividió la gobernación del Río de la Plata. Las tierras al sur del Paraná y el Uruguay se desgajaron del antiguo núcleo, manteniendo el nombre de gobernación del Río de la Plata con Buenos Aires por capital. La gobernación del Paraguay fue una pequeña jurisdicción alrededor de Asunción. Paraguay quedó librado a sus recursos. Se acentuó el aislamiento comercial, el tráfico iba de Lima a Buenos Aires. Escasamente poblado de españoles, bajo el fuego cruzado de las agresiones de portugueses por su flanco oriental y de indígenas chaqueños por el occidente, se hundió en la decadencia. Los colonos asunceños atribuyeron la causa al desarrollo de las misiones, las Ordenanzas de Alfaro y a la división de la vieja gobernación.

Los paulistas vieron que la caza esclavos sería más provechosa si atacaban a las misiones. Los jesuitas habían concentrado una población indígena dotada de gran habilidad laboral, lo que aumentaba su precio de venta. Además, las misiones se interponían en la marcha de los bandeirantes hacia los centros mineros andinos. Los ataques paulistas causaron la muerte o captura de cientos de miles de indígenas vendidos a las plantaciones de la costa brasileña. En consecuencia, los jesuitas decidieron mudar los pueblos a zonas más protegidas. Montoya condujo el éxodo por el Paraná hacia el sur de miles de guaraníes de las misiones del Guairá.

En 1637, Montoya obtuvo del Rey autorización para dar armas de fuego a los indígenas para su defensa. Los guaraníes repelieron las agresiones. En 1641, en Mbororé, una *bandeira* fue derrotada y desde entonces se frenó la sistemática invasión portuguesa. Las misiones fueron la verdadera fuerza armada del Rey, no sólo para enfrentar a los portugueses sino contra alzamientos de criollos. Aunque las incursiones paulistas continuaron, el núcleo de las misiones permaneció más de un siglo intacto.

---

Es la encomienda en que el nativo trabaja directamente para su encomendero. Predominaba en Paraguay ya que la inexistencia de moneda imposibilitaba otra forma de tributar (Service 36).

Los encomenderos no se resignaron a perder miles hombres como mano de obra servil ni a la competencia misionera en la venta de yerba mate. A su vez, desde el cese de los ataques *bandeirantes*, la zona fue agredida por expediciones oficiales ordenadas desde Lisboa. Ambas fuerzas confluyeron liquidando el sistema misionero tras la expulsión de los jesuitas en 1767.

### La “conquista espiritual” en encarnizada lucha contra el demonio

En el Paraguay, a diferencia de otros centros coloniales, la debilidad de los poderes civiles hizo que en los comienzos fuera poco el poder coactivo que obligara a los guaraníes a tomar la nueva fe. Los jesuitas practicaron la “conquista espiritual” al decir de Montoya en la que “el Evangelio entró desnudo de armas” (43). No obstante, la imposición cultural se dio en un proceso de paulatina sustitución de la religión guaraní.

En su crónica Montoya muestra una verdadera obsesión con el Diablo. Esta actitud era un marco mental de la Cristiandad occidental, se habla del siglo XVII europeo como "la edad de oro del demonio". (Muchembled 2002) El diabolismo católico de la primera Modernidad concebía al universo como el teatro de un combate entre la voluntad divina y el contrataque del demonio. Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales* apela a la imagería bélica y demoníaca. “El campo de batalla es el del Reino de Cristo contra el del Demonio” (37). En la Europa de la Contrarreforma la superstición y el maleficio se consideraron un servicio al demonio y aumentó la persecución de la brujería y la idolatría existente de largo tiempo atrás. Los misioneros jesuitas franceses en la Nueva Francia (actual Canadá), describen esa tierra como el “Imperio de Satán”, “El reino del Diablo” y llaman a los hurones “esclavos del demonio” (Goddard 1997). El jesuita José de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias* explica que las religiones indígenas nacieron de la voluntad del demonio de ser adorado por los hombres (libro V).

En México y el Perú, inicialmente los misioneros sintieron un gran optimismo por la veloz conversión de los indígenas, pero pronto comprobaron que éstos aceptaban el cristianismo sin abandonar sus antiguas creencias y rendían culto simultáneo. Las religiones prehispánicas perduraban apenas recubiertas de cristianismo, este fenómeno atribuido a la insidia y tenacidad diabólica (Cervantes 1996) requirió la extirpación de idolatrías. La “conquista espiritual” que plantea Montoya fue una trasmisión del cristianismo mediante la acción militante de arrebatar las almas de los indígenas al demonio.

Los primeros jesuitas que llegaron al Paraguay explicaron a los guaraníes que la “razón de su venida...era hacerlos hijos de Dios y librarlos de la esclavitud del demonio” (61). Misioneros e

indígenas creían en los demonios, pero de manera diferente. En las creencias guaraníes precristianas existían los espíritus malignos que inquietaban a los vivos. Pero los misioneros introdujeron cambios radicales. Su demonio tenía el poder de cancelar el acceso a la vida eterna. Además, los misioneros convirtieron en demonios a las divinidades de los indígenas.

Montoya narra la lucha diaria contra un demonio omnipresente. Una barca hundida en el río que aparece flotando sin explicación (90), la campana de una misión que se quiebra (101), un ruido que molesta los sermones (101). También el demonio surge en forma humana, es tentador, un gran engañador, un provocador, un “padre de mentiras” (101). Se vanagloria: “Mirad mi poder, yo vengo ahora de quebrar la campana de Loreto”; o induce a pecar “el demonio en figura de negrillo se les aparecía con un cesto en la mano incitándoles a enterrar” objetos en la habitación de los sacerdotes para provocarles la muerte (80).

La *Conquista espiritual* retrata a los guaraníes como ingenuos, sin inclinación al mal por sí mismos, son el objeto de la batalla entre el demonio y los ministros del dios cristiano. Por ello se refiere a los engañados como “los simples” (99). Recuérdese que en toda la crónica hay una retórica de puerilización del indígena con el fin de obtener permiso para darles armas de fuego para defender las misiones. El jesuita limeño culpa al demonio de la resistencia indígena a su prédica. No se sabe si esto es argumento del sacerdote o coartada de los nativos para eximirse o ambas. Lo cierto es que el texto atribuye las oscilaciones de los indígenas a la acción del demonio.

Montoya narra la disputa que un nativo muerto y resucitado tuvo con el demonio:

Díjome que había muerto, y que allí cerca de su cama, señalando él el mismo lugar, encontró su alma con un fiero demonio, el cual le dijo: Tú eres mío. No soy, respondió porque me confesé muy bien, y recibí los Sacramentos. No es así, dijo el demonio, que no te has confesado bien, porque años ha que te emborrachaste dos veces, y nunca te acusaste desta culpa. Es verdad (dijo él) que no me confesé de esos pecados, no por malicia, sino por olvido, y así Dios me los ha ya perdonado. No ha (dijo el demonio) y así, yo te he de llevar porque eres mío (98).

Al fin salvó su alma con el auxilio de San Pedro, el arcángel San Miguel y su ángel de la guarda. En otra ocasión, el demonio se apareció a un indígena bajo la forma de un misionero muerto hacía cinco años interrogándolo sobre unos objetos suyos. Y le dijo: “‘Arrodíllate delante de mí y adórame’. El mozo simple y sin malicia alguna se arrodilló; apenas se puso de rodillas cuando aquella canalla desapareció”. Montoya supuso que el indígena se había guardado lo que el demonio reclamaba y sigue: “Divulgóse este caso, y acudió mucha gente a confesarse de cosas tan leves

como de haber tomado una calabaza, un pimiento y cosas semejantes, y dura hasta hoy este escrúpulo, aunque sea de cosas tan menudas como esta” (106-107). Las apariciones diabólicas permitían a los misioneros hincar en los indígenas el respeto a los valores básicos de la nueva cultura, en este caso la propiedad privada. Con cada aparición los misioneros reavivaban el fervor de los neófitos advirtiendo el rigor en la práctica del sacramento de la confesión según el énfasis dado por el Concilio de Trento.

Las apariciones del demonio bajo formas zoológicas monstruosas “la cabeza de uno era puerco, otro de vaca y a este tono los demás, los pies de vacas, cabras y pájaros muy grandes, y con cumplidas uñas, las piernas muy delgadas, de los ojos despedían rayos como de fuego.” (107) engañan y asustan a los indígenas. En ocasiones se asocia el demonio con los bandeirantes paulistas. Un indígena vió en un bosque al demonio bajo figura de “maloquero” y causó el exorcismo de los jesuitas (100). Un ídolo perseguido exige a los guaraníes que no lo entreguen a los misioneros, dice “convocaré a mis amigos los de San Pablo, para que venguen la injuria que me hicieron” (133). Se ve la habilidad manipulativa de los misioneros al hacer comprensible el demonio de la extraña tradición judeo-cristiana identificándolo con un enemigo conocido y temible para ellos: los bandeirantes.

Los muchos casos de indígenas engañados por el demonio y rápidamente arrepentidos puede verse como exageración de la eficacia misionera y jactancia de la misma. Considerando que los destinatarios de la crónica son el Consejo de Indias y el propio monarca, el cronista haya querido favorecer el prestigio de su orden y sus intereses. También podría reflejar el arte de los jesuitas en crear en los indígenas una conciencia culposa para mejor vigilar su conducta.

### **Persecución de huesos parlantes: una extirpación de idolatrías paraguaya**

La idolatría es para el cristianismo el culto de objetos materiales que representan a un falso dios. La “extirpación de idolatrías” en el Perú consistió en el combate a los antiguos cultos andinos mediante la averiguación de los rituales, la eliminación de los ídolos y el castigo de los implicados. Los jesuitas jugaron un papel activo, en las visitas, mientras que otros religiosos se abocaban a la investigación y represión, los jesuitas se encargaban de las predicaciones y devociones (Cervantes 230-237). Era el modelo del Tribunal del Santo Oficio o Inquisición originado en el siglo XIII en Europa consistente en investigar la herejía y combatirla dogmáticamente restableciendo la ortodoxia de creencias y culto.

Aunque en Paraguay no hubo campañas contra los ídolos como en Perú, el caso que relata Montoya es de esa especie. En una reducción los indígenas eran renuentes a asistir a misa. Por una

delación se supo que en unos cerros se adoraban los esqueletos de unos hechiceros a los que se les atribuía el don de la palabra y que advertían a los nativos que no oyesen la predicación de los Padres. Salieron éstos de batida cual intrépidos justicieros, perdiéndose de madrugada por quebradas y montes hasta dar con los huesos parlantes. El texto pinta a los enemigos del cristianismo con los peores trazos físicos y morales. Se trasmite el asco ante la apariencia del objeto de adoración indígena: “hediondos huesos...sucias fealdades” (134). Los demonios anidados en los huesos se muestran como cobardes que admiten su inferioridad ante los misioneros. Son traicioneros pues amenazan a los indígenas con los bandeirantes en caso de que no los salven. El cronista dice que varios indígenas desertaron al ver “su flaqueza [de los demonios]” y que “nos temían [a los misioneros]” (134). Un indio contó que los ídolos temblaban de temor de ser capturados, que uno de los huesos gritaba al acercarse los misioneros: “Llebadme, sacadme de aqueste lugar, porque en mi busca vienen aquellos malos hombres a cogermme, con ánimo de quemarme, sacadme apriesa, y yo si estos me maltratan haré que caiga fuego del cielo y los consuma, y que crezcan las aguas, e inunden la tierra”. (133)

Capturados los huesos, se hizo un *auto de fe* sui generis que comenzó con un sermón en la iglesia: “se trató del verdadero Dios, de la adoración que se le debe de las criaturas, y engaños del demonio, cuan poco puede, de la mentiras y enredos de los magos”. Luego siguió una representación espectacular de gran efectismo escénico para impresionar a los indígenas: “salió un Padre con su sobrepelliz y estola, ministros con agua bendita, y un grande libro bien encuadernado, en el cual leyó en latín algo de un capítulo. Incitólos a hacer acto de contricción de haber creído aquellas boberías” (135). Una batería de recursos misteriosos para conmover la sensibilidad de los indígenas: vestimenta, materiales maravillosos (el agua y el libro) y la palabra hablada en una lengua desconocida.<sup>2</sup> A continuación “subióse...un Padre en un tabladillo que se había hecho en la plaza, para que todos y las mujeres y niños pudiesen ver el desengaño de los huesos fríos, mostrólos el Padre.” Los indígenas viraron diametralmente: “Fue extraño el regocijo popular por ver tan gran engaño de cuerpos que todos confesaban que vivían, desecho tan en público. A porfía traían leña para quemarlos...” (135-136).

La extrañeza del narrador es retórica, tácitamente se deleita con el dramático viraje de los indígenas que evidencia el triunfo del dios cristiano y que su labor ha sido eficaz. Sabe que la

---

2

Durante la Contrarreforma, los jesuitas desarrollaron una rica variedad de formas de representación entre las que estaban incluidas las teatrales, como un instrumento de pedagogía de la fe. (Guillermou 1961).

captura de los huesos permitió representar la derrota e impotencia de los ídolos y sus hechiceros, que la teatralidad del ceremonial aumentó el efecto de omnipotencia de los nuevos chamanes: los misioneros. Se muestra a los que recién se aferraban a la vieja creencia obligados a abrazar la nueva con igual o mayor ardor como garantía de sobrevivencia y de consuelo ante la amargura de la derrota. El carácter parlante de los huesos permitió que el narrador transformara los vaporosos e inertes dioses guaraníes en seres antropomorfos. A quienes se dota de un rasgo psicológico como el del miedo. El sermón referido es una prédica dogmática y abstracta, ininteligible para los indígenas si no fuera que se apoya en la derrota de los ídolos como única evidencia. La lectura en latín redobla el clima de misterio y abatimiento de los nativos, en el caso de que pudieran captarlo como una lengua empleada por los misioneros en sus ritos. El latín era clave para los misioneros, como lenguaje de la liturgia católica garantizaba la eficacia del ritual y templaba su ánimo en los trabajos de conversión.

La lengua del rito victorioso surge de un libro creando la tensión entre lo oral y lo escrito. Esta dialéctica es un fenómeno fundacional de la colonización del Perú a partir del "diálogo" entre Atahualpa y el cura Valverde en Cajamarca que señala la radical diferencia entre el mundo del colonizado y el colonizador, "dos conciencias que desde su primer encuentro se repelen por la materia lingüística en que se formalizan" (Cornejo Polar 28). Pero si en el Tawantisuyo hubo un intercambio oral y un intento de "lectura" por parte del indígena, Montoya muestra que en la selva paraguaya sólo hubo monólogo de los misioneros. El libro como objeto de valor sagrado, aceptado por ambas partes con roles asimétricos, el misionero lee el libro y los indígenas permanecen mudos. La lectura de los padres es una declaración performativa que parte de una ceremonia social en la que la escritura y la oralidad se refuerzan y adquieren eficacia como conjuro y afirmación de la dominación colonial. La lectura de los misioneros actualiza la derrota y silenciamiento de los indígenas a quienes se los inscribe a un mundo cultural que no dominan y del que no podrán salir. Ya el jesuita Nóbrega del Brasil decía que el mundo indígena "é tudo papel branco" (Lienhard 53), o sea materia sin escritura.

### **Conclusiones**

Las dimensiones de lo infernal en el Paraguay de las Misiones Jesuíticas son identificadas en la *Conquista espiritual* en la encomienda, una legítima institución colonial que esclavizaba y exterminaba las poblaciones indígenas y en los ataques de bandeirantes paulistas. Complementariamente, el misionero Montoya plantea la resistencia del demonio a la evangelización, aunque también señala una fantástica alianza entre aquel y los bandeirantes.



Los choques religiosos entre guaraníes y jesuitas de los que aquí se da una mínima muestra sugieren un duelo de mesianismos, dos núcleos de líderes espirituales enfrentados por la primacía religiosa. Aunque temerosa y derrotada, la voz del subalterno colonial, el indígena, se filtra a través de sus chamanes e ídolos en la crónica de los triunfos de los misioneros.

La violencia simbólica de la aculturación religiosa queda patente en el desarrollo por los misioneros de dispositivos de observación y averiguación de la verdad. En el caso analizado, se manipulan las creencias volviéndolas en contra de los guaraníes hasta lograr su retorno al cristianismo. Aunque la veracidad del relato sea discutible, se ve la voluntad de probar el triunfo de la "verdadera" fé logrando revertir los efectos de la idolatría.

### **Obras citadas**

- Cervantes, Fernando. (1996) *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Madrid: Herder.
- Cornejo Polar, Antonio. (1994) *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- Goddard, Peter A. (1997) "The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-50". *Canadian Historical Review*, 78/1: 40-62.
- Guillermou, Alain. (1961) *Les jésuites*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lienhard, Martin. (1992). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. La Habana: Casa de las Américas.
- Loyola, Ignacio. (1999). *Ejercicios espirituales*. Barcelona: Abraxas.
- Morner, Magnus. (1953) *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Habsburg Era*. Stockholm, 1953.
- Montoya, Antonio Ruiz de. (1989) *Conquista espiritual hecha por los misioneros de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.
- Muchembled, Robert (2002). *Historia del Diablo. Siglo XII-XX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Service, Elman R. (1971). *Spanish-Guarani relations in early colonial Paraguay*. Westport, Conn., Greenwood Press.