



Boletín Americanista

Universidad de Barcelona
Facultad de Geografía e Historia
Sección de Historia de América

Año LXV. 1, Barcelona 2015

70

ÍNDICE

DOSSIER

Los misioneros como etnógrafos / Missionaries like “ethnographers”

Coordinadora: **Isabelle Combès**

Presentación / Presentation	11
Graciela Chamorro. <i>Antonio Ruiz de Montoya: Misionero etnógrafo del Paraguay / Antonio Ruiz de Montoya: Missionary Ethnographer of Paraguay</i>	17
Akira Saito. <i>Guerra y evangelización en las misiones jesuíticas de Moxos / Warfare and Evangelization in the Jesuit Missions of Moxos</i>	35
Isabelle Combès. <i>Historia franciscana y etnografía chiriguana / Franciscan History and Chiriguano Ethnography</i>	57
Rodrigo Montani. <i>Una etnolingüística oculta. Notas sobre la etnografía y la lingüística wichí de los misioneros anglicanos / A hidden ethnolinguistics. On Wichí ethnography and linguistics by Anglican missionaries</i>	73
Lorena Córdoba. <i>Etnógrafo-misionero, misionero-etnógrafo: Alfred Métraux y John Arnott / Ethnographer and Missionary, Missionary and Ethnographer: Alfred Métraux and John Arnott</i>	95
Diego Villar. <i>Procesos de evangelización en la Amazonía boliviana. Un drama misionero en tres actos / Evangelization Processes in Bolivian Amazonia. A Missionary Drama in Three Acts</i>	113

ARTÍCULOS / ARTICLES

Isabelle Combès. *Una experiencia anglicana en el Chaco boliviano (1926-1935) / An Anglican experience in the Bolivian Chaco (1926-1935)* 135

Lorena Córdoba y Diego Villar. *Un trotamundos en la Amazonía boliviana: Heinz Rox-Schulz entre los chacobos / A Globetrotter in Bolivian Amazonia: Heinz Rox-Schulz among the Chacobo* 159

Ignacio A. López. *«Argentinizar» la democracia, defender las instituciones. Notas sobre algunos proyectos legislativos del presidente Roberto M. Ortiz / To “Argentinizar” Democracy, To Defend Institutions. Notes about some legislative projects of the President Roberto M. Ortiz* 169

Pablo Ponza. *Intelectuales «Unidos»: La «Renovación Peronista» y las razones de un fracaso político, doctrinario y cultural (1983-1989) / Intellectuals “Unidos”. “Renovación Peronista” and the reasons of a cultural, political and doctrinaire failure (1983-1989)* 191

RESEÑAS / REVIEWS

Combès, Isabelle, y Tyuleneva, Vera (eds.). *Paititi. Ensayos y documentos.* Cochabamba: ILAMIS / Itinerarios, 2011, 458 págs. (Scripta Autochtona, 8) 215

Darré, Silvana. *Maternidad y tecnologías de género.* Buenos Aires: Katz, 2013, 226 págs. 218

García Jordán, Pilar. *Para una crónica de Guarayos.* Cochabamba: ILAMIS / Itinerarios, 2014, 340 págs. (Scripta Autochtona, 13) 219

Vangelista, Chiara. *Superare se stessi. Voce migranti tra Europa e America.* Torino: Prinp Editoria d'Arte, 2014, 91 págs. 221

DOSSIER

Los misioneros como etnógrafos

Coordinadora:

Isabelle Combès

Presentación

Gran parte de nuestro conocimiento sobre las culturas y sociedades amerindias del pasado descansa sobre los relatos, cartas y crónicas escritos por los misioneros que pretendieron evangelizarlas. Interrogarse sobre la validez (o no) y los límites de este conocimiento es tema del presente dossier.

Según una clásica distinción hecha por el padre jesuita José de Acosta a finales del siglo xvi, los amerindios estarían divididos en tres géneros de gobierno: «el primero y principal y mejor» era el reino o la monarquía, encarnados por el imperio inca por un lado, y el imperio azteca por el otro. El segundo género, «de behetrías o comunidades», demostraba un gobierno «por consejo de muchos», y reconocía algunos «principales» o autoridades; el tercero, finalmente, era una ausencia total de gobierno, «totalmente bárbaro», practicado por «indios sin ley, sin rey ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes».¹ Ejemplos de estos últimos eran los brasiles, los chiriguanás, los chunchos y otros «salvajes» más, todos pueblos de las peligrosas e incógnitas selvas de las tierras bajas, todos también acérrimos adversarios de los conquistadores, y de sus misioneros. Sociedades aquellas que, con criterios no muy diferentes al del jesuita Acosta, los antropólogos de la primera mitad del siglo xx clasificaron como *marginal tribes* (Steward, 1946).

A ojos de los misioneros europeos, los más «civilizados» entre estos indios eran considerados bien como gentiles o paganos, y se trataba entonces de extirpar sus idolatrías; bien podían tener alguna vaga noción, rudimentaria y tosca, anunciadora de su liberación por el Evangelio. Para Garcilaso de la Vega, los incas «rastrearón con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro», y de la misma opinión es el padre Acosta: «así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es criador del cielo y tierra».² Tarea de los misioneros era, en estos casos, moldear, corregir y encauzar estas creencias hacia la única creencia verdadera. Otros más, y muy particularmente los salvajes «sin ley y sin rey», no tenían la menor noción religiosa: sin ídolos, sin supersticiones, sin creencias, «gente ni siquiera pagana», como lo recalcó Hélène Clastres (1975: 18), gente sin religión; en consecuencia, los religiosos debían inculcársela.

Más allá de estas diferencias de visión y de juicios queda el hecho de la «evangelización». Imbuidos de su verdad, los misioneros pretenden ganar almas para el Cielo, sin importar demasiado lo recalitrantes que puedan ser estas almas a ser salvadas. Empresa proselitista por excelencia, la misión religiosa provoca e impone un encuentro con «los Otros», con una sola meta declarada: re-

1. Acosta, 1985 [1590]: lib. 6, cap. 19.

2. Garcilaso de la Vega, 1990 [1609]: lib. 2, cap. 2; Acosta, 1985 [1590]: lib. 5, cap. 3.

ducir esta otredad, aniquilar la diferencia —«desengañarlos», como solían decir los antiguos jesuitas.³

Como bien es sabido, la misión religiosa no actúa ni actuó nunca solamente en el campo de las creencias religiosas. Sea en los tiempos coloniales, sea en la época republicana, la cruz y la espada avanzaron de la mano en la conquista y colonización de América Latina.⁴ Evangelizar también es «pacificar», y es «civilizar» —aspecto particularmente notorio entre los más salvajes de los salvajes, donde a la «fe» debían agregarse la «ley» y el «rey»—. Como se repitió durante décadas, y como lo muestran algunos testimonios citados en los artículos que siguen, la tarea del misionero va mucho más allá de la enseñanza de la doctrina: se trata de hacer a los indios hombres antes que cristianos. Y esta afirmación consciente y repetida de los evangelizadores nos impide aislar el elemento «propriadamente religioso» en la empresa misionera —incluso puede tratarse del elemento menos importante, o menos exitoso de la tarea emprendida—.⁵ Si de «religión» hablamos, debemos en este caso considerarla en el sentido que dio Durkheim a las «formas elementales de la vida religiosa» (1968 [1912]): un fenómeno social, un sistema de valores, reglas y costumbres que rigen nuestras vidas, algo que va mucho más allá de la simple «creencia en» algo o alguien. La misión y la evangelización son hechos sociales totales (Mauss, 1980 [1924]) y, en nombre de una verdad única y de un etnocentrismo que no se cuestiona, aquellas son tareas conscientes y planificadas de aculturación.

Así, resulta ineludible la siguiente pregunta: ¿cómo pudieron (o no) los misioneros describir en términos más o menos fieles aquello que querían combatir? Tal vez precisamente para combatirlos mejor, si creemos a Acosta:

Puede ser útil para muchas cosas tener noticia de los ritos y ceremonias que usaron los indios [...] no sólo es útil, sino del todo necesario, que los cristianos y maestros de la ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara o disimuladamente las usan también ahora los indios (1985 [1590]: lib. 5, cap. 31).

Pero queda el malestar, ya expresado por J. L. A. de Quatrefages en el siglo XIX:

La viva fe de un misionero a menudo es [...] causa de equivocación. Sea la que fuere la comunidad cristiana a la cual representa, suele llegar entre los pueblos que quiere convertir con odio hacia sus creencias, que son, para él, obras del demonio. Demasiadas veces no busca ni describirlas ni siquiera conocerlas; su única preocupación es destruirlas (Quatrefages, *L'espèce humaine*, citado por Blanckaert, 1985: 17; la traducción es nuestra).

En estas circunstancias, no solo la validez de los datos que nos legaron los misioneros está en tela de juicio: ¿en qué medida nuestros propios estudios

3. Acosta, 1985 [1590]: lib. 5, cap. 5.

4. Véase por ejemplo García Jordán, 2001.

5. Estudios de caso recientes que evidencian esta afirmación para el siglo XIX son los de García Jordán, 2006 y Langer, 2009.

como antropólogos o historiadores, basados principalmente en los escritos misioneros, pueden rescatar algo tangible de la cultura indígena, sin dejarse enneguecer por los juicios de valor, apreciaciones, tergiversaciones, etc., de los religiosos? ¿Cómo lograr respetar, en estos casos, lo que Marcel Mauss apuntaba como uno de los principios clave de la antropología: «no emitir ninguna apreciación moral» sobre las extrañas costumbres o creencias del «Otro»? (1967 [1947]: 9).

Podría decirse en defensa de la etnografía misionera que los religiosos no fueron, ni de lejos, los únicos en ser cuestionados por sus presupuestos y prejuicios. La antropología misma se desarrolló, como ciencia, al amparo de la colonización occidental del siglo XIX, y no pocos de los etnólogos tempranos emitieron en sus escritos estos juicios de valor que desaconsejaba Mauss. Por otra parte, los misioneros no evangelizaron a sujetos pasivos. Sus exasperados relatos sobre la renuencia o la célebre «inconstancia» (Viveiros de Castro, 2002) de los indios a la hora de aceptar la predicación cristiana podrían llenar varios gruesos tomos. A través de la oposición abierta de los indígenas o de su resistencia solapada, a través de las reinterpretaciones o de los sincretismos, a través de la descripción de la «interacción misionera» (Castelnau-L'Estoile, 2011), los escritos misioneros suelen brindar, aunque muy a pesar suyo, valiosas informaciones sobre su rebaño.

En otras palabras, los filtros mentales, las representaciones y los juicios de valores no forzosamente afectan la validez de los datos «en bruto» de nuestras fuentes, y una de nuestras funciones como investigadores es precisamente la de separar la cizaña del trigo. La tarea no siempre es fácil, y los casos son pues desiguales. El valor de la información es variable y depende de múltiples factores: origen del misionero, formación y orden religiosa a la cual pertenece, curiosidad personal, prejuicios religiosos o raciales más o menos arraigados, época en la cual escribe, tiempo pasado con los indígenas, conocimiento de la lengua, grado de aceptación de la evangelización, etc. En este aspecto toman peculiar relevancia los estudios aquí dedicados a la evangelización protestante en tiempos recientes. Se plantean en estos casos las mismas preguntas que para la evangelización «clásica» (jesuita, franciscana, católica en todo caso, y que se remonta a la Colonia o los tiempos republicanos). Las respuestas, sin embargo, no siempre son las mismas.

Lejos de pretender zanjar problemas, retomamos aquí la advertencia de Claude Blanckaert: «una síntesis [...] sería, en el estado de nuestros conocimientos, tan prematura como criticable» (1985: 12). Más modesta pero más certeramente tal vez, proponemos en este dossier unas reflexiones sobre estos temas, recogiendo las experiencias etnográficas de diversos religiosos en las tierras bajas —«tierras de behetría»— de Bolivia, Paraguay y Argentina.

Los trabajos están ordenados cronológicamente. Los dos primeros están dedicados a la experiencia jesuita en Paraguay y en Moxos (actual Bolivia) respectivamente. Graciela Chamorro propone un estudio de la obra lingüística de Antonio Ruiz de Montoya sobre el guaraní de las reducciones de Paraguay en el siglo

xvii. Tesoros, gramáticas y vocabularios fueron elaborados con la declarada intención de evangelizar, y de traducir las nociones cristianas en las lenguas nativas. ¿En qué medida estas obras pueden ser consideradas como fuentes etnográficas?, ¿en qué medida logran recoger algo de la cosmovisión de los indígenas? La autora demuestra que, más allá de su explícita función evangelizadora, las obras de Ruiz de Montoya constituyen realmente el «Tesoro» que pretendían ser para la etnografía de los antiguos (y modernos, en muchos casos) guaraníes.

A finales del siglo xvii, en la actual Bolivia, se da inicio a las misiones jesuíticas de los llanos de Moxos en la Amazonía. Akira Saito contrasta en su estudio la convicción jesuita: el abandono de la guerra interétnica por efecto de la conversión, con otra visión seguramente más próxima a la praxis indígena. La guerra interétnica solo cambió de matices o de justificaciones, pero continuó, bajo otras modalidades, convirtiéndose en un potente auxiliar de la tarea evangelizadora. El examen de los discursos jesuitas sobre este fenómeno conduce al autor a revisar el concepto de la etnografía misionera como un instrumento del poder colonial.

El tercer trabajo afecta al sureste de Bolivia en el siglo xix, a las misiones establecidas entre los chiriguano por los Colegios de Propaganda Fide de Potosí y, sobre todo, Tarija. Fuertemente criticada por varios historiadores, la literatura franciscana sobre los chiriguano parecería privilegiar la apología de la orden y la historia de las misiones por encima de la información etnográfica. Isabelle Combès relaciona esta laguna con el fracaso franciscano en términos de evangelización. Impermeables a las creencias de sus neófitos, los misioneros no las pensaron como tales: por eso mismo fueron incapaces de arrancarlas y las pudieron describir sin reparos, e incluso contribuir a su conservación hasta hoy. A pesar de sus juicios de valor y, seguramente, en un sentido que no previeron sus autores, la etnografía franciscana entre los chiriguano sí existe, y sigue siendo de inmenso valor para los antropólogos actuales.

Los tres estudios siguientes están dedicados a experiencias misioneras mucho menos conocidas y estudiadas: la experiencia anglicana de la South American Missionary Society en el Chaco argentino (Montani, Córdoba) y la de diversas iglesias evangélicas entre los chacobos de la Amazonía boliviana (Villar).

Rodrigo Montani se interesa en la experiencia anglicana entre los wichís del Chaco. Si bien la obra lingüística de los misioneros anglicanos fue objeto de varias publicaciones de calidad, su etnografía solo aparece diseminada en breves notas. Al analizar la obra lingüística anglicana entre los wichís, los difíciles procesos de traducción y consiguiente transformación de algunos conceptos, el autor evidencia la existencia de lo que califica de «etnolingüística oculta» de los wichís, que impactó fuertemente y pervive hoy en la vida sociocultural, religiosa e incluso en la definición misma de «etnia» de los wichís.

Por su parte, y en el escenario de las misiones anglicanas entre los pilagás del Chaco argentino, Lorena Córdoba pone en evidencia la influencia recíproca entre el misionero escocés John Arnott y el etnólogo suizo Alfred Métraux, cada uno incursionando en el campo del otro, intercambiando datos y experiencias,

y desdibujando al final de cuentas la tenue frontera entre «ser misionero» y «ser antropólogo».

Finalmente, Diego Villar se interesa por tentativas más recientes de evangelización de los chacobos de lengua pano. A pesar de varios intentos llevados a cabo por parte de misioneros de toda índole, los chacobos siguieron relativamente impermeables a la predicación cristiana hasta mediados del siglo xx, cuando iniciaron sus actividades varias iglesias evangélicas. El autor analiza el impacto diferencial de estos proyectos durante el período comprendido entre 1955 y 2010, a través del retrato de tres misioneros que se sucedieron entre los chacobos.

En suma, los diferentes artículos de este dossier proponen reflexiones sobre el problema antropológico de la conversión, su apropiación, rechazo y transformación por parte de los pueblos indígenas. El conjunto evidencia, en todo caso, que no existe una sola respuesta a problemas que cada experiencia obliga a redefinir.

Bibliografía citada

- ACOSTA, José de (1985 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica (ed. de Edmundo O’Gorman).
- BLANCKAERT, Claude (1985). «Unité et altérité: la parole confisquée». En: BLANCKAERT, C. (ed.). *Naissance de l’ethnologie ?* París: Cerf, págs. 11-22.
- CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de (2011). «De l’observation à la conversation: le savoir sur les Indiens du Brésil dans l’œuvre d’Yves d’Évreux». En: CASTELNAU-L’ESTOILE, Ch.; COPETE, M.-L., y ZUPANOV, I. G. (eds.). *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs (xvie-xviii siècles)*. Madrid: Collection de la Casa de Velásquez, núm. 120, págs. 269-293.
- CLASTRES, Hélène (1975). *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*. París: Seuil.
- DURKHEIM, Émile (1968 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA/IEP.
- (2006). «Yo soy libre y no indio: soy guarayo». *Para una historia de Guarayos, 1823-1948*. Lima: IFEA/PIEB/IRD/TEIAA.
- GARCILASO DE LA VEGA (el Inca) (1990 [1609]). *Comentarios reales*. México: Porrúa.
- LANGER, Erick (2009). *Expecting Pears from an Elm Tree. Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Durham: Duke Press University.
- MAUSS, Marcel (1967 [1947]). *Manuel d’ethnographie*. París: Payot.
- (1980 [1924]). «Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques». En: MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. París: PUF, págs. 145-279.
- STEWART, Julian H. (ed.) (1946). *Handbook of South American Indians*. Vol. 1: *The Marginal tribes*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). «O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem». En: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, págs. 183-264.

Isabelle Combès

Fecha de recepción: 29 de diciembre de 2014

Fecha de aceptación: 3 de febrero de 2015

ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: MISIONERO ETNÓGRAFO DEL PARAGUAY

Graciela Chamorro
Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

Resumen: La etnografía, como observación directa de la vida social y de las prácticas culturales de los grupos humanos, es un procedimiento científico desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, concomitantemente en Europa y en las Américas. En este artículo, sin embargo, trataremos de un jesuita peruano de otros tiempos: Antonio Ruiz de Montoya, que fue misionero en Paraguay durante casi tres décadas, tiempo durante el cual se hizo «lingüista» de la lengua guaraní. Proponemos aquí mostrar en qué medida puede también ser considerado un «etnógrafo» de su época. Aunque el motivo más explícito de su obra lingüística fue proveer a los religiosos de un instrumento para aprender la lengua indígena, traducir en ella las «verdades» elementales del cristianismo y entender lo que los indígenas les confiaban en la confesión, los misioneros no siempre dejaron de recoger los sentidos más locales y cotidianos de las voces de sus interlocutores. Trataremos, pues, de determinar cómo se dio eso, sobre todo, en el *Tesoro de la lengua guaraní* del autor mencionado.

Palabras clave: Etnografía histórica, guaraní, Antonio Ruiz de Montoya

Antonio Ruiz de Montoya: Missionary Ethnographer of Paraguay

Abstract: The direct observation of the social and cultural practices of human groups, ethnography as a scientific endeavor developed in the second half of the 20th century in both Europe and the Americas. This paper looks at the work, Antonio Ruiz de Montoya, a Peruvian Jesuit missionary stationed in Paraguay for almost three decades. There he became a «linguist» specializing in the Guarani language, and it is proposed that Montoya might also be considered an «ethnographer» of his time. The explicit goals of his linguistic work were to provide missionaries with tools to learn indigenous languages, to translate the elementary Christian «truths» into those languages and to understand what the indigenous people said in confession. However, the missionaries also managed to document the local and everyday meanings of the people's language. We shall try to determine the ways in which this was accomplished in Montoya's *Tesoro de la lengua guaraní*.

Keywords: Historical Ethnography, Guarani, Antonio Ruiz de Montoya

1. Ruiz de Montoya: momentos de su vida y misión¹

Antonio Ruiz de Montoya nació en Lima, Perú, el 13 de junio de 1585. Siendo huérfano de madre y padre, sus tutores lo confiaron al Real Colegio de San Martín de la ciudad. En 1606 ingresó en la orden jesuítica de Lima, donde estudió gramática y retórica. Más tarde, en Córdoba (Argentina), incursionó en filosofía y teología, y fue ordenado sacerdote en 1612 en Santiago del Estero. Ese mismo año, llegó al Paraguay como misionero y empezó a estudiar la lengua guaraní en Asunción, junto con otros jesuitas como Diego González Holguín, rector del colegio jesuítico en Asunción (1610-1613) (Melià, 2002: x).

Ruiz de Montoya partió ese mismo año hacia el Guairá —correspondiente al actual estado brasileño de Paraná y oeste de São Paulo—, donde actuó durante diecisiete años. Bajo el asedio de los *bandeirantes*² y encomenderos, en 1630 partió del Guairá con 12 mil guaraníes hacia la actual provincia de Misiones (Argentina), donde las reducciones jesuíticas estaban aún lejos del acoso de los conquistadores (Ruiz de Montoya, 1892 [1639]: cap. xxxviii y xxxix).

En 1620 devino superior de las reducciones del Guairá y en 1636 de todas las reducciones jesuíticas del Paraguay. Al año siguiente viajó a España, como procurador del Paraguay. Entre sus incumbencias constaban la de denunciar los atropellos contra la integridad física de los indígenas de las reducciones y la petición de que pudieran usar —en defensa propia— armas de fuego, petición atendida en 1640.³ Llevaba también a Madrid el conjunto de su obra lingüística, de la cual al menos un tomo esperaba desde 1620⁴ licencia para ser impreso.

En Madrid, Montoya publicó los tres cuerpos de su obra:⁵ *El Arte de la lengua gvaraní* [1640] y el *Bocabulario de la lengua gvaraní* [1640]; el *Tesoro de la lengua gvaraní* [1639]; y el *Catecismo de la lengua gvaraní* [1639].⁶ Publicó tam-

1. Más datos sobre este tema y el del acápite siguiente en Chamorro, 2007, 2009; Jarque, 1900 [1662]; Melià, 1992, 2003, 2011 y Rouillon, 1997, entre otros.

2. *Bandeirante* era el nombre dado a los encargados de las expediciones de captura de indígenas en el interior de la América portuguesa, durante los siglos xvi a xviii, para suplir la creciente demanda de mano de obra en la costa, sobre todo en las plantaciones. El término deriva de *bandeiras*, nombre dado a las expediciones organizadas por particulares. En su mayoría hablantes de la lengua general paulista, de origen tupí-guaraní, los *bandeirantes* se encargaron de la expansión del dominio portugués tierra adentro.

3. Aunque antes les fuese vedado por decreto real el manejo de armas de fuego, los jesuitas y sus indios solían usarlas. Díaz Taño, por ejemplo, portaba dos escopetas para defenderse (Cortés, 1951: 296).

4. Según Wilde (2014: 272), en 1620 el procurador Francisco Vázquez Trujillo pidió en los memoriales particulares al V. P. Vitelleschi licencia para que se pueda imprimir «un arte de la lengua Guayrani [sic] que compuso el Padre Antonio Ruiz».

5. Los «tres cuerpos» nombrados por el autor se debe a que se publicó en tres volúmenes, aunque de hecho fueron cuatro, y así aparecieron también en las nuevas ediciones: *Arte*, *Vocabulario*, *Tesoro* y *Catecismo*. En la primera edición y en los facsímiles el *Arte* y el *Vocabulario* estaban en un único volumen.

6. De aquí en adelante utilizaremos las siguientes abreviaciones: *Bocabulario*: BI, BII; *Tesoro*: T; *Catecismo*: C.

bién su *Conquista espiritual* ([1639]). Ruiz de Montoya retornó a América vía Lima, a fin de proseguir las gestiones relativas a la provisión de armas de fuego, pues si bien la Cédula Real de 1640 liberaba su uso, lo condicionaba a la disposición del virrey del Perú. Montoya ya no volvió al Paraguay. Murió en Lima en 1652, dejando inéditas dos obras: *El Sílex del divino amor* (1991 [1650]), compendio místico, y la *Apología de la lengua guaraní* (1996 [1651]), obra lingüístico-teológica. Con esta última obra habría pretendido intervenir en la querrela teológica entre los jesuitas del Paraguay y el obispo de Asunción, fray Bernardino de Cárdenas, a raíz de las traducciones al guaraní de los nombres y atributos de Dios, supuestamente heréticas y escandalosas.

La misión de los jesuitas en el Paraguay consistió precisamente en la «reducción»⁷ de los indígenas a pueblos, donde pudiesen abandonar su antigua costumbre de vivir en selvas, sierras y valles, junto a arroyos escondidos, en casas distantes unas de otras. Montoya lo resume en su *Conquista espiritual* al escribir:

He vivido todo el tiempo dicho en la provincia del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de Su Majestad (Ruiz de Montoya, 1892 [1639]: 14-15).

En las reducciones, los indígenas eran iniciados a la «vida política (civilizada) y humana» predicada por los misioneros, aprendiendo, por ejemplo, a cultivar algodón para vestirse (Montoya, 1985 [1639]: 34).

Los jesuitas llegaron al Paraguay en medio de un alarmante «hundimiento demográfico» indígena (Necker, 1990: 145). Situaciones como esas en toda América llevaron a la Corona española a dictar una serie de disposiciones jurídicas para «proteger la población indígena y crear las condiciones para la fundación de nuevos pueblos bajo la tutela de las órdenes religiosas» (Wilde, 2009: 89). Una de esas disposiciones jurídicas fue implementada por el oidor de Charcas, Francisco de Alfaro, luego de su visita al Paraguay en 1610. Sus Ordenanzas, promulgadas el 11 de octubre de 1611, contenían la influencia del entonces provincial jesuita Diego Torres Bollo y dieron forma «a un programa reduccional orientado a la explotación comunal de la mano de obra indígena e impusieron una administración a los pueblos con la idea del aislamiento residencial» (Wilde, 2009: 89).⁸ Encargaban a los jesuitas de las recién fundadas reducciones civilizar y controlar los pueblos indios, y proteger la población indígena contra los malos tratos de sus encomenderos (Rouillon, 1997: 59).

7. La Iglesia española se confería a sí misma un deber reduccional que era idéntico a su deber civilizador y cristiano: la creación de un nuevo orden civil y religioso en todos sus dominios (Melià, 1988: 249).

8. El Art. 10 prohibía expresamente la residencia de no-indígenas en las reducciones. Fuera de los jesuitas, ningún otro extranjero, ni el encomendero, podía dormir más de una noche seguida en las reducciones, como reza el Art. 11. El Art. 15 establecía zonas de seguridad en torno de las reducciones, donde ningún extraño podría tener campos o ganado.

Esta empresa debía llevarse a cabo en guaraní, ya que los jesuitas, de acuerdo con la posición final del Concilio de Trento que predominó en el Tercer Concilio de Lima (1580-1583), adoptaron las lenguas indígenas más difundidas para la evangelización.⁹ El consejo del provincial Diego de Torres era «de no perder punto en aprender y estudiar la lengua guaraní y ejercitarla con los indios», no con displicencia, «sino con eminencia», a fin de llegar a parecerse con los indígenas (Hernández, 1913, 1: 585). En el Paraguay, los ignacianos se destacaron en el estudio de la lengua guaraní, incluyéndola entre las de fama e igualándola al griego y a otras lenguas muy aplaudidas (Lozano, 1754-1755, 1: 259). Pero esa posición parece no haber sido unánime. Así, para Montoya (C, Preliminares), su traducción del *Catecismo* de Ripalda al guaraní desmentía el prejuicio de que las lenguas indígenas serían incapaces de expresar la fe cristiana. Para él, eso era fingida excusa de los misioneros que fallaban en su responsabilidad de instruir a los indígenas. Para quienes estaban, por el contrario, a favor de las lenguas indígenas, el objetivo era conocerlas bien para asegurar la conversión de sus hablantes.

2. Ruiz de Montoya y la lengua guaraní

El primer contacto de Montoya con la lengua guaraní fue en Asunción, donde los jesuitas estudiaban la lengua desde 1608, usando el *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, del padre José de Anchieta¹⁰ (1595), las anotaciones y un vocabulario del hermano franciscano Luís Bolaños,¹¹ así como los borradores de una gramática guaraní escrita por el padre Alonso de Aragona¹² y otros apuntes dejados por los misioneros de Brasil. En ese ambien-

9. Felipe II ya había afirmado en sus Cédulas de 1578 y 1580 que no le parecía conveniente obligar a los indígenas a abandonar su lengua natural y que eran los curas de las doctrinas los que tenían que aprender las lenguas nativas, estudiándolas en las cátedras creadas para ese fin (Melià, 2003: 59).

10. José de Anchieta, español de Tenerife (Canarias), nació en 1534. Llegó al Brasil, aún novicio, en julio de 1553, siendo ordenado padre en Bahía. Escribió cartas, sermones, poemas, piezas teatrales y el *Arte de Gramática Tupí*, de vasta influencia en el estudio de las lenguas indígenas de ese tronco lingüístico en las misiones jesuíticas. Murió en 1597, en Reritiba, hoy Anchieta, Espíritu Santo, Brasil.

11. Luís Bolaños nació en un pueblo de Sevilla en 1539. En 1575 llegó al Paraguay, ya hermano franciscano. Primer gramático de la lengua guaraní (Melià, 2003: 162), tradujo (¿en 1585?) el *Catecismo breve* del Concilio de Lima, aprobado por el III Concilio de Lima en 1583 (Melià, 1992: 74), quedando inéditos sus notas gramaticales y un vocabulario, ambos perdidos. Falleció en Buenos Aires en 1629.

12. El padre Alonso de Aragona nació en Nápoles en 1585. Llegó al Paraguay en 1617, actuando en el Frente Misionero del Uruguay (actuales Misiones, Argentina, y Rio Grande do Sul, Brasil). En los primeros años de la década de 1620, por lo tanto en la misma época en que Montoya escribía o burlaba su *Arte* en la Frente Misionera del Guairá, escribió su *Breve introducción para aprender la lengua guaraní*, publicada solo en 1979 por Melià (1979: 23-61). Falleció en Asunción en 1629 (Storni, 1980: 76).

te, es probable que Montoya haya también conocido la *Gramática* y el *Vocabulario* de Diego González Holguín (1608), y que haya llevado consigo al Guairá la idea «de crear una obra igualmente valiosa para el guaraní» (Dietrich, 1995: 291).

Pero ¿cómo Montoya se hizo docto en la lengua guaraní? Ya en el Guairá profundizó lo aprendido en los libros, gracias a sus maestros indígenas y no indígenas: el sacerdote criollo Rodrigo Melgarejo, «gran lengua y pretendiente de la Compañía» (Rouillon, 1997: 68), el lenguaraz capitán Bartolomé de Escobar, que ya había asesorado a fray Luis Bolaños, y la comunidad indígena guaraní hablante, sobre cuya importancia en su aprendizaje de la lengua el mismo Montoya escribió: «Quedeme en aquel pueblo algunos días [...] y con el uso continuo del hablar y oír la lengua, vine a alcanzar facilidad en ella» (Ruiz de Montoya, 1989 [1639]: 63). Su dominio, como hablante, de la nueva lengua mereció una nota en una carta del padre Maseta al provincial, de 7 de agosto de 1613: «el Padre Martin Javier y el Padre Antonio son unos Demóstenes en la lengua; predicán, confiesan, catequizan» (Lozano, 1754-1755, 2: 624).

En 1615, Montoya es nuevamente mencionado en las cartas oficiales dirigidas a los jerarcas de la orden: «hemos puesto este año mucho cuidado en la lengua procurando hallar nuevos vocablos por medio de unos indios, y así la vamos muy bien desentrañando» (*Cartas anuas*, 1927-1929 [1615], 2: 36). Al año siguiente, el padre Cataldino escribía al provincial Pedro de Oñate con la nueva de que «el Padre Antonio ha hecho un arte y vocabulario en la lengua guaraní» (*Cartas anuas*, 1927-1929 [1616], 2: 97). Lo curioso es que, del *Tesoro* de Montoya, no se haga mención en las cartas. Es precisamente ese diccionario la fuente principal¹³ que destacamos aquí para colocar a su autor en la galería de los misioneros etnógrafos. La conclusión del *Tesoro* ciertamente le costó más tiempo, como él mismo indicó al dirigirse *A los Padres Religiosos* en las primeras páginas de su obra: «Dio finalmente fin a este trabajo el tiempo de treinta años que he gastado entre Gentiles [...] con eficaz estudio rastreando lengua tan copiosa y elegante que con razón puede competir con las de fama [...]. He tenido por interpretes a los naturales». Es decir, Montoya efectivamente terminó la redacción del *Tesoro* en Madrid, entre 1637 y 1639.

El *Tesoro* complementa el *Vocabulario*, compuesto por unos 10.000 lemas en castellano con sus correspondientes en guaraní. En cuanto al *Tesoro*, este consta, según León Cadogan (1962-1963: 517), de más de 5.500 artículos, con las etimologías y derivaciones de las palabras más importantes del repertorio guaraní, así como por ejemplos de la vida de los pueblos indígenas ya en el contexto de la conquista y colonización europea. Pero no todo figura en las entradas;

13. Sin duda, la *Conquista espiritual* es la fuente montoyana más accesible para una etnografía del modo de vida indígena y de las prácticas misionales y coloniales de las primeras décadas del siglo xvii. Aquí destacamos el *Tesoro* por registrarse en él datos etnográficos en lengua guaraní.

centenas de vocablos se hallan escondidos en el interior de los artículos.¹⁴ En ambos diccionarios, las entradas están en orden alfabético, con remisiones constantes del *Vocabulario* al *Tesoro*. En sus *Advertencias*, el mismo autor explica su criterio de ordenamiento:

En este *Vocabulario* se ponen los vocablos simplemente. Para saber sus usos y modo de frases, se ha de ocurrir a la segunda parte [al *Tesoro*]; por ejemplo, busco aquí hombre, hallo que es *ava*, buscaré *ava* en la segunda parte y allí hallaré lo que se dice del hombre. [...] Cada partícula que se hallare en esta primera parte se puede buscar en la segunda, donde se dirá lo que he alcanzado que se puede decir (B I: 101).¹⁵

3. El «Tesoro de la lengua guaraní» entre los «Tesoros»

¿Qué es un *Tesoro* y por qué lo enfatizamos aquí, al tratar de un misionero etnógrafo? *Tesoro* fue primeramente el nombre dado en la época renacentista a los diccionarios monolingües,¹⁶ que además de lingüísticos eran enciclopédicos; explicaban pues, por un lado, la composición y los significados de palabras, frases hechas y refranes, etc.; y, por otro lado, reunían a través de ejemplos datos sobre las prácticas culturales y el pensamiento de los hablantes de esa lengua. Eso es aproximadamente lo que Haensch (1982: 109) escribió sobre el *Tesoro* compuesto por Sebastián de Covarrubias Orozco, de 1611.¹⁷ Los autores de estos diccionarios recurrían a fuentes escritas para las épocas pasadas, mientras que para el presente también contaban con sus experiencias y observaciones. En muchos casos distinguían en sus artículos los ejemplos del registro literario, familiar, vulgar y popular de un grupo y de una época (Haensch, 1982: 154). En el caso del *Tesoro* de Montoya, la obra se inscribe entre los tesoros plurilingües, pues da el significado de las palabras y frases guaraníes en castellano, además de explicar su composición y ejemplificar sus usos. De modo que *Tesoro*, como el título lo dice, se refiere al guaraní, lengua de origen, y no al castellano.

14. Contamos hoy con un acceso facilitado a esos datos en la nueva edición del *Tesoro* (2011) y del *Vocabulario* (2002), que traen un índice remisivo para llegar a esas voces que no tuvieron una entrada autónoma en la versión del autor.

15. Usamos aquí la versión facsímil de 1876, para la obra lingüística de Montoya; al transcribir los datos, sin embargo, intentamos ajustarlos a la tabla de equivalencias propuesta por Melià (1993).

16. El término fue usado por primera vez por Robert Estienne, en su *Latinae Linguae Thesaurus* de 1531 y luego por Jean Nicot en su *Thresor de la langue franço y setantancienne que moderne* de 1606, primer diccionario monolingüe del francés. Sobre los géneros lexicográficos anteriores al tesoro, consultar Haensch (1982: 105-109) y Chamorro (2009: 89-93).

17. Es probable que solo en Madrid Ruiz de Montoya haya decidido llamar *Tesoro* al segundo tomo de su diccionario, inspirado en el «flamante» *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias Orozco, de 1611; de hecho, no tenemos constancia de que lo haya llamado así estando en América (Melià, 2002: x). Es curioso, en ese sentido, que Montoya haya hecho imprimir su obra por la misma persona —ignoramos si era o no un familiar— que, veintiocho años antes, había editado el *Tesoro* de Covarrubias (Dietrich, 1995: 291).