REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS | ISSN: 2447-0244
Vol. 1, n. 1, jan-jun. 2015
Missões

LA SUBVERSIÓN DEL ORDEN JESUÍTICO: LAS ANCIANAS INDÍGENAS Y SU RESISTENCIA A LA ACCIÓN MISIONERA EN EL CHACO

Beatriz Vitar[1]

Resumen
Uno de los grandes desafíos que afrontó la empresa evangelizadora de la Compañía de Jesús en tierras sudamericanas fue la conquista "espiritual" del Chaco. Este artículo pretende analizar, desde un compendio de obras escritas por los missioneros de la Compañía, valores ajenos a los hábitos tradicionales de los grupos indígenas del Chaco. Estas obras tienen trazos negativos con los que los jesuitas describieron a las mujeres indígenas y se volvían más incisivos al referirse a las ancianas, por su rechazo a la evangelización. Este estudio hace hincapié en especial, el papel y el poder de las ancianas en la política y en la guerra y también la "visibilidad" de la mujer, ocupando espacios autónomos de actuación y decisión que tenían una clara incidencia en la vida comunitaria.

Palabras claves: Compañía de Jesús; Evangelización; Mujeres indígenas.

Resumo
Um dos principais desafios enfrentados pela empresa evangelizadora jesuítica em solo sul-americano foi a conquista "espiritual" do Chaco. Este artigo tem por objetivo analisar, a partir de uma coleção de obras escritas pelos Missionários da Companhia, valores estranhos aos hábitos tradicionais dos grupos indígenas do Chaco. Estas obras apresentam traços negativos com os jesuítas descrevem as mulheres indígenas e tornom-se mais incisivo ao referirem-se as anciãs, por sua rejeição à evangelização. Este estudo enfatiza, particularmente, o papel e o poder das anciãs na política e na guerra e a "visibilidade" das mulheres que ocupam espaços autonomos de ação e decisão que tinham um claro impacto na vida da comunidade.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Evangelização; Mulheres indígenas.

Introducción

Uno de los grandes desafíos que afrontó la empresa evangelizadora de la Compañía de Jesús en tierras sudamericanas fue la conquista "espiritual" del Chaco, territorio indígena que en el siglo XVIII aun se hallaba inmerso "en las tinieblas de la gentilidad", como rezaba la acostumbrada coletilla de los relatos misioneros sobre la región. Los religiosos ignacianos, ávidos de sacrificios y fieles al lema *Ad maiorem Dei gloriam*, debieron vencer las no pocas resistencias de los guerreros cazadores chaqueños, tras ser reducidos en los pueblos fundados en las fronteras de las gobernaciones del Tucumán,

[1] Docente e investigadora de la Universidad de Sevilla: mvitar@us.es.

Paraguay y Buenos Aires[2]. El sistema reduccional implicaba la sujeción a unos modelos de comportamiento e incorporación de valores ajenos a los hábitos tradicionales de los grupos indígenas del Chaco, lo que desató diversas respuestas de la población indígena, ya sea mediante la rebelión armada o bien a través de un conjunto de estrategias ensayadas en el marco de la vida cotidiana. Uno de los sectores más reacios a la política asimiladora jesuítica fue el compuesto por las ancianas, identificadas con el demonio, en virtud de su resistencia a la conversión. En consecuencia, gran parte de los esfuerzos del proyecto evangelizador estuvo dirigida a anular el influjo de esas "viejas", en aras de imponer el dominio exclusivo de los misioneros en los pueblos reducidos.

Las principales fuentes disponibles para encarar esta temática[3] están representadas por el compendio de obras escritas por los misioneros de la Compañía en su exilio europeo tras su expulsión en 1767. Esta narrativa, a la que en su conjunto suele aludirse como "etnografía jesuítica", ofrece en algunos casos un relato pormenorizado del proceso misionero en las fronteras, como son los casos de Paucke (1942-1944) y Dobrizhoffer (1967-1970) sobre los mocovíes y los abipones, respectivamente. Aunque no con la minuciosidad informativa de estos dos autores, otros variados testimonios permiten asomarse a una cotidianidad signada por el empeño en erradicar las costumbres "bárbaras" y promover la sedentarización de los indígenas sometidos, como paso ineludible hacia su conversión. En este sentido, y aún en medio de los anatemas contra las *viejas*, es posible recomponer algunos rasgos de su papel e importancia en el seno de las sociedades del Chaco.

En el marco de su proyecto evangelizador-civilizador jesuítico, sus representaciones de la alteridad se sustentaron en una visión negativa de los cazadores-recolectores chaqueños, mucho más incisiva con relación al género femenino. Ciertos roles de las mujeres y sobre todo de las ancianas entraban en abierta contradicción con el papel hegemónico que los religiosos de la Compañía debían cumplir en sus misiones. Así, su

[2] Los grupos indígenas con los que se constituyeron las reducciones de frontera en las jurisdicciones arriba señaladas eran los que habitaban la periferia occidental chaqueña (lules, vilelas, malbalaes-mataguayos) y algunas "parcialidades" de los pueblos que tenían sus asentamientos en el Chaco "tierra adentro" y en las zonas colindantes con otras gobernaciones (tobas, abipones, mocovíes). En lo que respecta al proceso de conquista militar y evangelización jesuítica en las frontera sudoccidental chaqueña en el siglo XVIII, puede consultarse Vitar (1997).

[3] V. una primera aproximación a estas cuestiones en Vitar (2005): ponencia presentada ante el X Congreso de la Asociación Española de Americanistas celebrado en Sevilla, en julio de 2002. En el presente trabajo se aportan nuevas fuentes e interpretaciones respecto al papel tradicional de las "viejas" entre los diferentes grupos del Chaco, como así también otras facetas de su rechazo a la labor misionera.

mirada sobre las "viejas" lleva la marca de los paradigmas del imaginario moderno, radicalmente ajenos a los valores que regían la vida indígena. Para las mujeres indígenas en general, el régimen misionero se tradujo en un doble proceso de construcción social de la diferencia (NASH, 2001), tanto desde la perspectiva de la identidad étnica como de género[4]. Los relatos de los jesuitas reproducen en sí mismos un esquema divisorio de las funciones y relaciones de género, conforme a la mentalidad patriarcal y al modelo de organización social concomitante. Visto desde la perspectiva *foucaultiana*, la narrativa jesuítica sobre su experiencia entre los pueblos chaqueños pone de manifiesto la "violencia simbólica" del discurso[5], que coadyuvó así a un reacomodamiento de la realidad étnica, dentro de la cual se procuró relegar a las mujeres a una posición subordinada, haciendo tabla rasa de su situación y roles tradicionales. Ello alcanza especial relieve en el caso de las ancianas, que ocupaban un lugar preponderante en el ámbito comunitario.

La reducción jesuítica, sistema por el cual se intentó cristianizar a unos grupos que aún hoy se encuentran en las fronteras de la sociedad nacional, podría así considerarse como un microcosmos donde se anticipan los parámetros de exclusión (según los criterios de etnicidad y de género) que reaparecían en la etapa de formación del estado-nación, como ocurrió en el caso argentino. En las páginas que siguen presentaré algunos aspectos relacionados con la posición de las ancianas en los distintos grupos cazadores del Chaco, analizando aquellas esferas de actuación en las que emergen con nitidez su poder e influencia en la vida y decisiones comunitarias. Este protagonismo impulsó el despliegue de mecanismos con el fin de neutralizarlas, acorde con los dictados del modelo patriarcal vigente en el mundo europeo moderno.

Los jesuitas y su visión de la ancianidad[6]

En su empresa misionera en el Chaco los jesuitas procuraron *ordenar* la realidad indígena según los patrones culturales europeos, bajo una óptica "androcentrista" que, por otra parte, ha impregnado la producción historiográfica hasta épocas relativamente recientes, como ha destacado Amparo Moreno Sardá en *El arquetipo viril de la Historia*

[4] El uso de la metodología de género para el estudio etnohistórico de las mujeres indígenas reducidas en las misiones de las fronteras del Chaco en la época colonial, resulta de utilidad siempre y cuando se consideren tanto el contexto temporal como su condición de sociedades no occidentales (v. al respecto VITAR, 2004, pp. 41-46).

[5] "El 'orden del discurso', según Michel Foucault, está dotado de eficacia: instaura divisiones y dominaciones, es el instrumento de la violencia simbólica y, por su fuerza, hace ser a lo que designa" (citado en CHARTIER, 1996, p. 8).

[6] Sobre la situación de las mujeres y la incidencia del régimen jesuítico en la tradicional distribución de roles dentro de la vida social, v. Vitar (2004).

(cit. en BERMÚDEZ, 1992, p. 18). El ideal moderno de mujer fue trasvasado al medio americano, dictando las normas respecto del ser y el papel del mundo femenino en la vida social, oponiendo a las "salvajes" el modelo de mujer cristiana. En el intento de sujetar a la franja femenina de la población conforme a esos cánones, los misioneros concibieron una distribución de roles y un espacio de actuación propio de "su" condición, con el fin de hacer efectivo su control. La delimitación de una esfera de actuación femenina (ámbito "privado", desde la perspectiva de género), apuntaba a la definición de unas funciones específicas acomodadas a los estereotipos europeos, cumpliéndose así el señalamiento de un "campo de acción en ambos sentidos, práctico y simbólico propio de las mujeres" (MOLINA PETIT, 1994, p. 21). Como contrapartida a la *visualización* de un espacio privativo de las mujeres, se podría señalar al mismo tiempo el fenómeno de su *invisibilización,* en tanto detentadoras de poder, como era el caso de las ancianas.

Los trazos negativos con los que los jesuitas describieron a las mujeres indígenas se volvían más incisivos al referirse a las ancianas, por su rechazo a la evangelización. La queja sobre esta resistencia semeja una letanía que se repite una y otra vez en las obras jesuíticas: "Las viejas usan de sortilegios y son muy difíciles de convertir" (CHARLEVOIX, 1912, Vol. II, p. 437). Los encendidos discursos referidos a las dificultades de la empresa de conversión no hacen sino refrendar la enorme influencia de las ancianas en la vida social, circunstancia ante la cual los doctrineros oscilaron entre practicar una *caza de brujas* o conceder cierta tolerancia en aras de asegurar la estabilidad de los pueblos misioneros.

Además del peligro que entrañaban las ancianas para el ejercicio hegemónico del poder jesuítico, existían otras razones que subyacían en esa animadversión hacia las "viejas", tales como la percepción de la ancianidad -especialmente la femenina- en el Antiguo Régimen. Como ha señalado Ortega (2002), las sociedades pre-industriales, donde el trabajo manual constituía la base de la economía, se privilegiaba la fortaleza física y la juventud, de modo que la falta de tales atributos en los ancianos y ancianas los convertía en seres "inservibles"; concepción esta nacida al abrigo del pensamiento aristotélico, que sostenía la ninguna utilidad de los ancianos en las repúblicas. La desvalorización de la ancianidad en la época moderna se apoyaba, además, en la convicción de que junto al deterioro físico se producía la merma de las capacidades éticas y sociales (ORTEGA, 2002, pp. 389-390). En lo que incumbe a las "viejas", su inutilidad resultaba más patente aún debido al cese de su función reproductora, verdadera preocupación del orden

patriarcal; sin duda, ello contribuyó a justificar su marginación y rechazo por parte de los misioneros.

Finalmente, el recelo hacia las ancianas estaba fundamentado en su proclividad a convertirse en brujas, según las ideas que pesaban en el imaginario moderno. Entre los misioneros jesuitas prevaleció la opinión de que ciertos *vicios* femeninos como el "ansia vengativa", la "maldad", la "mentira", la "desconfianza" o la "pendencia" (LOZANO, 1941, p. 395) se exacerbaban en la edad senil, predisponiendo a las mujeres a las prácticas demoníacas.

La visión peyorativa de la ancianidad femenina, propia de la mentalidad barroca, aflora con nitidez en las representaciones de las "viejas" chaqueñas, cuyas funciones chamánicas y protagonismo n los diversos ritos relacionados con la vida guerrera (LOZANO, 1941, pp. 389-390), les valió lisa y llanamente la calificación de "brujas". Y, aunque de alguna manera los jesuitas reconocían su ascendiente, lo justificaban en virtud de las prácticas mágicas, tan perseguidas en el Viejo Mundo:

> [Una] sacerdotisa de todas las hechicerías, que había pasado el siglo de vida, era venerada por el pueblo, tanto por sus años como por sus formidables conocimientos sobre las artes mágicas que todos creían que dominaba a fondo (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 30).

Por lo general, las mujeres se mostraron reacias a la imposición de los hábitos propios de la cultura dominante, representados por el sistema reduccional. Con frecuencia los misioneros contrastaban este rechazo femenino hacia la evangelización con las actitudes masculinas al respecto: "[…] diferente era la condición de los hombres –narraba un jesuita-, quienes con sincera benevolencia recibieron a los misioneros" (TECHO, 1897, Vol. II: 161). Focalizada la resistencia a la evangelización en la figura de las ancianas, cuyo influjo en la vida social ponía en peligro la autoridad y el orden misionero, su carácter de brujas o encarnación del demonio se antepuso a cualquier otro rasgo *salvaje*. Al tratar de ese segmento etario, una denominación muy frecuente en las crónicas es la de "viejas legañosas", adjetivo este último que, por lo demás, hacía referencia a un elemento claramente visible en el aspecto físico de ancianos y ancianas (ORTEGA, 2002, p. 389). Se trataba de una fórmula descriptiva usual en el mundo colonial: Martín del Barco Centenera, por ejemplo, hacía referencia a una "india muy vieja lagoñosa [*sic*]" que exhortaba a los jóvenes guerreros chiriguanos a hacer la guerra a las colonias (citado en SAIGNES, 1990, p. 36). La firmeza de las ancianas en la defensa de las tradiciones fue

definida como “terquedad”, uno de los rasgos que predominan entre las definiciones jesuíticas de la ancianidad: las “viejas” del grupo abipón eran "obstinadas en sus supersticiones y amigas de los ritos bárbaros” (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 148). En ocasiones, los misioneros poco pudieron hacer en orden a vencer su resistencia al adoctrinamiento, como se observa en el testimonio de Lozano sobre la reducción de grupos chiriguanos (situados en el piedemonte andino, zona de Tarija en Bolivia actual), que refleja incluso la decisión de optar por la tolerancia para evitar así daños mayores:

> Las viejas, que son durísimas y sobremanera pertinaces, sentían más pesadamente esta asistencia [a las lecciones del catecismo] de manera que se escondían por no acudir al Templo, no obstante que habían dado de mano a sus antiguas costumbres de borracheras, cantos, bailes y otras semejantes. Tolerábase su resistencia por no hostigarlas, no fuese que se malograse toda la Misión por sus diabólicas persuasiones (LOZANO, 1941, p. 294).

Tampoco se desecharon otros recursos para denigrar a las “viejas”, tales como la difusión de una imagen de *suciedad* o la equiparación con animales de rapiña para condenar su oficio de "hechiceras", tanto más nocivas en cuanto cumplían un rol significativo en la vida comunitaria: esas "viejas más inmundas que las mismas harpías" (LOZANO, 1941, p. 390) eran “más numerosas que los mosquitos de Egipto" (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 92).

Algunos defectos, adjudicados a las mujeres chaqueñas en general, aparecen recrudecidos en las ancianas: además de su "obstinación y terquedad", se solía aludir a su "corta capacidad" (LOZANO, 1941, p. 391), particularidades estas que salían a relucir en grado extremo al rechazar el bautismo. Los jesuitas intentaron defenderse de las “viejas” a través de su ridiculización: un arma que en realidad ponía en evidencia el temor al ridículo en que podían caer ellos mismos[7] al seguir el grupo sus consejos, en menoscabo de la autoridad misionera: "Si toda la tribu la abrazara [a la religión cristiana] ellas perderían su antigua autoridad, previendo que servirán para risa y desprecio de todos" (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 48).

El poder de las viejas en la política y en la guerra

La misión significó la ratificación de los cacicazgos masculinos, no así de las cacicas, quienes llegaron a reivindicar el reconocimiento de este rango y de títulos como el

[7] En realidad, tal como sugiere L. Hurbon (*El bárbaro imaginario*, 1987), el discurso sobre los pueblos autóctonos elaborado por los europeos en América, "no es tanto una interpelación a la alteridad cuanto un diálogo que va de lo mismo a lo mismo" (citado en DÁVILO y GOTTA, 1987, p. 27).

de “capitanas”, otorgados a los hombres. El testimonio de Dobrizhoffer es muy ilustrativo al respecto, y ni siquiera la distancia temporal y emocional que supuso su exilio –como el tantos otros misioneros- parecen haber borrado el desprecio hacia las ancianas: en el relato de su experiencia entre los Abipones, aquel misionero refería con desdén las pretensiones de “unas viejas despreciables, harapientas y llenas de arrugas” que se habían presentado ante él como “capitanas o nobles” (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 105). La imagen del deterioro físico, la decadencia y la decrepitud como rasgos inherentes a las ancianas se complementaba a menudo con la alusión a los andrajos que cubrían sus cuerpos, con el claro fin de denigrarlas y deslegitimar sus reivindicaciones.

Las “ancianas” emparentadas con los caciques constituían piezas clave en lo que podríamos llamar la “diplomacia” guerrera, entrando en este orden el trato a los cautivos así como la intervención en las “negociaciones” de paz con el mundo colonial. Entre los abipones destacaba la benignidad para con sus prisioneros, con lo que impedían su fuga y garantizaban la incorporación de nuevos combatientes para las guerras. En el mantenimiento de estas costumbres no carecía de importancia el rol de las viejas cacicas:

> He aquí dos ejemplos: la anciana esposa del cacique Alaykin preparó y equipó el caballo de un cautivo negro en presencia mía. Otra viejecita, madre del cacique Rebachigui, cedió su lecho, durante muchas noches o un niño enfermo, tendiéndose ella pobremente día y noche en el suelo. Por esta facilidad y deseo de agradar tienen obligados moralmente a los prisioneros de tal modo que aunque tengan diaria oportunidad de huir nunca lo hacen ya que están contentos con su suerte (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 149).

Por otra parte, en las tratativas previas a los acuerdos con los españoles, como ocurrió tras la derrota y captura de un grupo de malbalaes por el ejército del Tucumán en el año 1710, fue crucial la intermediación de una “india muy anciana”, escogida entre los demás prisioneros como mensajera, con el fin de transmitir a su pueblo la invitación española a reducirse, participando a su vez en el posterior acto de las “capitulaciones”. Al enumerar el séquito de figuras que acompañaron al cacique “principal” de los malbalaes para celebrar la paz, el cronista destacaba a la anciana portavoz, bautizada por los españoles como “la Conquistadora” en virtud de sus buenos oficios para llegar al acuerdo (LOZANO, 1941, pp. 334, 340). Este interesante episodio de guerra y paz fronteriza revela el notorio protagonismo de la tal “vieja” en lo que fue, en realidad, una especie de *paz fingida* ofrecida por los malbalaes como estrategia para salir airosos de una coyuntura

marcada por las tensiones interétnicas, en este caso una transitoria enemistad con los mocovíes (VITAR, en prensa).

Además, a las ancianas correspondía un papel sobresaliente en cuestiones de la guerra: antes de emprenderla tenían lugar las "asambleas" de las "viejas hechiceras", dirigidas por "la principal de ellas, más venerable por las arrugas y canas", con el objeto de decidir la conveniencia o no de una operación contra los enemigos. En esas reuniones nocturnas elaboraban sus "oráculos", que eran comunicados a la comunidad al día siguiente (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, pp. 81-82). Para las fiestas conocidas como "borracheras"[8], convocadas para concertar alianzas militares o celebrar victorias, las viejas cumplían con la tarea de mascar los granos hinchados de maíz usados para elaborar la "chicha" -bebida ritual- que habría de brindarse a los concurrentes (PAUCKE 1942-44, II: 199, 209). También disfrutaban del privilegio de consumirla, mientras el resto de las mujeres debía abstenerse -salvo entre los lules y los mocovíes-, manteniéndose así en un estado de sobriedad que les permitía desempeñar una función de control social, actuando como moderadoras en las riñas masculinas producidas tras el consumo de alcohol.

La presencia de las ancianas en otras ceremonias relacionadas con la guerra sugiere una fuerte compenetración con las prácticas bélicas, lo que es extensible a las demás mujeres. De hecho, durante la recolección, los mismos utensilios que les servían para recoger frutos eran usados también por las abiponas "para quebrar las armas y la cabeza de los enemigos" (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 116). También participaban en las famosos simulacros de combate -"riñas" para los jesuitas-, donde se ponía de manifiesto la "habitual enfermedad femenina de la pendencia y ansia vengativa". Aunque los doctrineros renegaban de las costumbres "salvajes", estas les sirvieron a sus propios fines, como el de ejercer de *moderadores* en tales combates, compitiendo con las funciones que tradicionalmente cumplían las mujeres con respecto a las "riñas" masculinas.

La palabra de las ancianas "hechiceras" y su papel en el espacio ritual

Ante el influjo de las ancianas en la vida comunitaria, los jesuitas tuvieron ante sí el reto de desbaratar su poder en aras de instaurar su autoridad entre los reducidos. Identificadas con el demonio en virtud de sus funciones chamánicas y de los obstáculos puestos a la evangelización, el empeño en neutralizar a las ancianas se convirtió en una

[8] La bebida poseía un valor simbólico para los guerreros del Chaco: los mozos abipones, por ejemplo, sólo bebían tras haber pasado el rito de iniciación practicado por un viejo: "[…] desde entonces se pueden ya juntar con los valientes" (LOZANO, 1941, pp. 94-95).

faceta más del gigantesco *combate* contra Satán librado por los misioneros en sus reducciones chaqueñas[9]. Provenientes de un mundo en el que las reglas del patriarcado estaban sólidamente establecidas, los padres no ocultaron su irritación ante ciertas funciones femeninas que significaban la ocupación de un espacio "público" exclusivo de su género -la práctica de la recolección, tan importante como la caza para la economía doméstica- o de un espacio simbólico privativo de las mujeres, representado por los acontecimientos relacionados con sus funciones biológico-reproductoras -los nacimientos o trances etarios, entre otros- y, mucho más aún, por el significativo papel de las "viejas" en ritos y ceremonias íntimamente ligadas a la vida guerrera. Las ancianas avivaban el *ethos* bélico de estas comunidades, manteniendo el apego a unas costumbres ancestrales, cuya abolición era requisito indispensable para la imposición de la vida "racional" (que suponía el abandono del nomadismo y las prácticas agrícola-ganaderas, base del progreso reduccional) y poder acometer el adoctrinamiento.

En las culturas con tradición oral, los ancianos simbolizan la conservación de las costumbres y tradiciones, transmitiéndolas de generación en generación. Así también, entre los pueblos del Chaco las ancianas asumían el papel de guardianas de la memoria comunitaria[10], encargándose del culto al héroe cultural o antepasado común –gran chamán- al que los jesuitas llamaban el "abuelo" (SUSNIK, 1978, p. 151). Su definición como "maestras de ceremonias", en la "función sagrada por el restablecimiento de su antepasado" (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, pp. 76-77), demuestra la importancia de las ancianas en la defensa de la identidad y cohesión de la comunidad a través de una memoria continuamente renovada.

A través de las actividades rituales, las viejas "arrebataban" un espacio sacro-ceremonial, reivindicado por los misioneros como inherente a su liderazgo espiritual, siendo además una práctica inadmisible dentro de la tradición judeo-cristiana, que impuso la separación de la mujer de las labores sacerdotales (SÁNCHEZ ORTEGA, 1990, p. 39). En lo que respecta al mundo de las creencias de los pueblos chaqueños y al ámbito de acción chamánica, la vida reduccional conllevó la adopción, por parte de los indígenas, de ciertos elementos de la cultura dominante, lo que en el caso de las viejas fue utilizado para

[9] La "lucha" contra el demonio, por lo demás, fue una constante en los más diversos ámbitos misionales jesuíticos en América (v. al respecto VITAR, 2001, pp. 201-222).

[10] Este era un privilegio compartido con los ancianos, en tanto memoria viva de la historia comunitaria, en especial de las grandes hazañas de sus antecesores. Al comentar la dificultad en calcular la edad de un indio anciano mocoví -lo cual es extensible a sus coetáneas-, un misionero advertía que sólo podía hacerse "por sus relatos, en los cuales recuerdan de tiempos pasados cuando ellos como jóvenes valientes ya comenzaron a combatir con los Españoles" (PAUCKE, 1942-1944, Vol. III-I, p. 39).

reforzar su poder frente a los misioneros[11]. Así, la pretensión de "inmortalidad" manifestada por las ancianas "hechiceras", según algunos testimonios jesuíticos (LOZANO, 1941, p. 392; DOBRIZHOFFER, 1967-1970, II, p. 89), indicaría la apropiación de un atributo del Dios cristiano: un claro indicio de ser la personificación del mismo demonio al intentar aemejarse a la divinidad. En el caso guaraní, el P. Montoya alude al caso de una mujer que se atribuía la condición de "diosa del sol y de la luna y de los demás planetas, cuya luz estaba a su gobierno" (citado en PIOLI, 2002, p. 54).

La resistencia de las mujeres al bautismo -"fin primero y justificación de la labor misionera" (SAIGNES, 1990, p. 103) y más acusadamente entre las viejas, fue una verdadera obsesión para los jesuitas. Un misionero narraba en las *Cartas Anuas* (1762-1765) el gran esfuerzo que supuso el bautizo del hijo de un cacique, debido a que "una vieja de gran autoridad entre aquella gente, madre de una numerosa descendencia, guardó la puerta de la casa, para que no entrasen los Padres" (citado en CYPRIANO, 2001, p. 166). El influjo de las ancianas en este ámbito llegaba a ser determinante, ya que si lograban disuadir a los caciques del bautismo no sólo se malograba una conversión puntual sino que automáticamente se anulaba el *efecto contagio* en la comunidad. Esto no carecía de relevancia, ya que las expectativas jesuíticas de amentar el número de conversos descansaba sobre todo en ese arrastre de voluntades que podía producirse tras la aceptación del bautismo por parte de los líderes nativos. En aras de convencer a los indígenas sobre la administración del sacramento, los misioneros oponían la *racionalidad* de la palabra sagrada a la exasperación y gritos de quienes vivían en las tinieblas de la *infidelidad* negándose a la cristianización; para ello bien valía recurrir a términos que apuntaban a descalificar la palabra femenina y sobre todo la de las "viejas", asociando sus manifestaciones verbales al desorden, la violencia y la sinrazón. Un testimonio del P. Domingo Muriel es clarificador en este sentido: tras haberle sido predicado el Evangelio a un cacique toba, su anciana madre no cesó de "vociferar y exclamar y *hacer ruido* contra el padre que le estaba persuadiendo a convertirse" (MURIEL, 1918, p. 78. Énfasis añadido). La mención del "ruido", además de reflejar la clara contrariedad que ocasionaba a los padres la prédica anti-bautismal, sugiere también la condena tácita del discurso *irracional* de las ancianas, deslegitimando sus argumentos.

[11] Véase al respecto la rivalidad desatada entre chamanes y misioneros en las reducciones chiriguanas, en orden a conocer los secretos del "más allá" (SAIGNES, 1990, p. 93).

En su condición de chamanas -labores de sanación, preparación de bebidas ceremoniales, convocatoria de la lluvia, etc.- las "viejas" ejercían una autoridad que resultaba difícil combatir, como expresaba el P. José Sánchez Labrador: "Un dicho sin fundamento de una vieja del Nigienigi[12] [*sic*] o médico les hace más fuerza que la razón más evidente" (citado en BAREIRO y DUVIOLS, 1991, p. 86). La mujer como antítesis de la razón queda expresada con nitidez en este testimonio con el fin de desprestigiar a las viejas, reforzando la *irracionalidad* que las caracterizaba.

Los misioneros menospreciaron la palabra femenina, que aparece siempre asociada a la sinrazón de los discursos contra el bautismo, a una tenaz verborrea enemiga del silencio, o sencillamente a la práctica de la brujería (la actividad chamánica). Sin embargo, dentro de los pueblos guerreros la oralidad femenina pone de manifiesto el dominio de un espacio ritual de gran importancia para la vida comunitaria. En las ceremonias de consagración de los guerreros abipones, por ejemplo, una "vieja" se encargaba de enunciar los méritos del joven que ingresaba a la prestigiosa clase de los *Höcheros* (guerreros), adoptando un nuevo nombre que era a su vez "promulgado y murmurado por la rueda de mujeres circunstantes" (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 458). En tales celebraciones, las ancianas solían también añadir nuevos vocablos en sus discursos:

> Era común que las ancianas sacerdotisas de estas ceremonias [de ascenso guerrero], cambiasen las antiguas palabras por otras nuevas, que ellas imaginaban. Lo que admira es que todo el pueblo acate el juicio de una vieja; sin que haya uno solo de los arrogantes abipones que no siga esta costumbre (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 275).

Otra faceta del papel de las ancianas como agentes dinamizadores de la lengua, es el hecho que este mismo misionero relata, sin ocultar su asombro, de que "palabras dadas a conocer desde los más apartados caseríos, fuesen recibidas por la arbitraria intervención de alguna vieja sin que nadie la rechazara" (ibíd., p. 185). Este comentario, así como un testimonio del P. Domingo Muriel que da noticia de una vieja toba "habladora de muchos idiomas" (citado en FURLONG, 1955, p. 213), permite colegir que tales actuaciones de las mujeres ancianas estaban relacionados con su oficio de portavoces, su participación en negociaciones y otros tipos de contactos interétnicos, como puede observarse en el caso del pueblo malbalá, narrado por Lozano (1941, pp. 334, 340).

[12] Los Niguienigís eran los "médicos" y "profetas" entre los Mbayás (MURIEL, 1918, p. 231), grupo con el que se formó una reducción en las cercanías de Asunción del Paraguay.

En lo que respecta a los ritos erarios, desde el momento del nacimiento de un miembro de la comunidad y a lo largo de toda su vida, las viejas -y también sus coetáneos masculinos-dirigían el ritual correspondiente al tránsito de un *statu* a otro. Al nacer una criatura entre los mocovíes, las ancianas y los ancianos eran quienes le adjudicaban su primer nombre: "Únicamente las indias viejas o indios viejos que se encuentran en el rango de hechiceros o brujos reparten los nombres" (PAUCKE, 1942-1944, Vol. II, p. 175).

El paso de las niñas a la adolescencia suponía también la práctica de rituales a través de los cuales las ancianas les inculcaban comportamientos dignos de futuras esposas de guerreros, como ocurría entre los abipones. De este modo, mientras practicaba el tatuaje acostumbrado, una vieja abipona exhortaba a las púberes a soportar con valor las incisiones, en su calidad de "progenie de aquellos que tienen heridas y se encuentran entre los vencedores" (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 35).

A las ancianas abiponas les estaba reservada la asistencia a los moribundos, acudiendo a su casa con tambores, "estrépito de calabazas" y lamentos (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. III, p. 367), al igual que la organización de las ceremonias fúnebres, en las que oficiaban de plañideras[13]. Entre los mocovíes, según narraba su misionero: "Muera un hombre una mujer, no ha de aparecer ningún hombre indio en la choza del moribundo, solamente mujeres y las indias más viejas" (PAUCKE, 1942-1944, Vol. II, p. 237). Por último, a todas ellas incumbía también excavar la tierra y enterrar a los muertos (DOBRIZHOFFER, 1967-70, Vol. II, p. 278). En el trance de la muerte, los misioneros debieron luchar contra las ancianas a los fines de cumplir con el rito sacerdotal cristiano de asistencia a los agonizantes; Dobrizhoffer, al comentar la mala influencia de un “taimado” miembro de la reducción de la Concepción[14] que predicaba en contra de los misioneros, aseguraba que la actitud de su longeva madre resultaba “más pestilente” aún, ya que “nunca terminaba de exhortar a los suyos a que abandonaran el templo, huyeran de nuestras instituciones, del Bautismo, de la confesión de los moribundos” (DOBRIZHOFFER, 1967-1970, Vol. II, p. 151).

En conclusión a estas breves notas, en el marco de las sociedades chaqueñas puede constatarse la "visibilidad" de la mujer, ocupando espacios autónomos de actuación y decisión que tenían una clara incidencia en la vida comunitaria. Los misioneros jesuitas combatieron denodadamente estas costumbres y en particular aquellas en las que se hacía

[13] Un estudio actual sobre los wichís (“matacos” para el mundo colonial), destaca que la mujer "como dadora de la vida está también asociada a la muerte" (BARÚA, 1986, p. 79).
[14] Misión jesuítica fundada en Santiago del Estero, en las fronteras de la provincia del Tucumán.

patente el influjo de las ancianas, cuya sola existencia y papel social ponía en peligro el modelo patriarcal al que debía ajustarse la organización reducional.

Referencias bibliográficas

BARÚA, Guadalupe. *Principios de organización en la sociedad mataco*. **Suplemento Antropológico.** Asunción del Paraguay, Vol. XXI, nº 1 (Jun.), 1986, p. 79.

BAREIRO SAGUIER, Rubén y DUVOILS, Jean-Paul. *Tentación de la Utopía. La República de los jesuitas en el Paraguay* [Prólogo de Augusto Roa Bastos]. Barcelona: Tusquets, Barcelona, 1991, p. 86.

BERMÚDEZ, Susy. *Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina*. Santafé de Bogotá: Ediciones Umandes, 1992, p. 18.

CHARLEVOIX, Pedro Francisco. *Historia del Paraguay*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912, Vol. II, p. 437.

CHARTIER, Roger. *Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1996, p. 8.

CYPRIANO, Doris C. Castillos de Araújo. *Os toba do Chaco: missão e identidade. Séculos XVI, XVII e XVIII* [Tesis Doctoral]. São Leopoldo (RGS): Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinos: 2001, p. 166.

DOBRIZHOFFER, Martin. *Historia de los Abipones* . Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 1967-1970, Vol. II, pp. 30, 35, 48, 76, 77, 81, 82, 84, 89, 92, 105, 111, 137, 147, 148, 149, 151, 185, 275, 278, 458 y Vol. III, p. 367.

DÁVILO, Beatriz y GOTTA, Claudia. *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad*. Rosario: UNR Editora, 2000, p. 27.

FURLONG, Guillermo. *Domingo Muriel S. J. y su Relación de las Misiones* (1766). Buenos Aires: Librería del Plata, 1955, p. 213.

LOZANO, Pedro. *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Publicaciones del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1941, pp. 294, 390, 391, 392, 395, 416.

MOLINA PETIT, Cristina. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Madrid: Anthropos, 1994, p. 21.

NASH, Mary. Diversidad, multiculturalismo y perspectivas de género. In: Mary NASH y Diana MARRE (Eds.). *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2001, pp. 21-47.

MURIEL, Domingo. *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767* [Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América, Tomo XIX]. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1918, p. 78, 231.

ORTEGA LÓPEZ, Margarita. Sospechosas, feas o brujas: las ancianas de la sociedad popular española del Antiguo Régimen. In: PÉREZ CANTÓ, Pilar y M. ORTEGA LÓPEZ (Eds.). *Las edades de las mujeres.* Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2002, pp. 389-390.

PAUCKE, Florián. *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1743-1767).*

Tucumán/Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán/Institución Cultural Argentino-Germana, 1942-1944, Vol. II, p. 152, 175, 199, 209, 237, 272 y Vol. III-I, pp. 27, 39.

PIOLI, Alicia J. La mujer indígena en la Conquista espiritual del Padre Antonio Ruiz de Montoya: ensayo de etnohistoria. In: MELIÁ, Bartomeu (Ed.). *Historia inacabada, futuro incierto. VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 2002, p. 54.

SAIGNES, Thierry. *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguana (siglos XVI-XIX).* La Paz: Editorial Hisbol, 1990, pp. 36, 93, 103.

SÁNCHEZ ORTEGA, Mª. Helena. La mujer, el amor y la religión en el Antiguo Régimen. In:
La mujer en la Historia de España (siglos XVI-XX). Actas de las Segundas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Seminario de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid, 1990, p. 39.

SUSNIK, Branislava. El hombre y lo sobrenatural (Gran Chaco). In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). *Las culturas condenadas*. México: Siglo XXI, 1978, p. 151.

TECHO, Nicolás de. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*- Madrid: Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía, 1897, Tomo II, p. 161.

VITAR, Beatriz

_____ *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767).* Madrid:
CSIC, 1997.

_____ *La evangelización y el combate jesuítico contra el demonio*. **Andes**. Salta, nº 12, 2001, pp. 201-222.

_____ El poder jesuítico bajo amenaza: importancia de las viejas en las misiones del Chaco. In: GUTIÉRREZ ESCUDERO, Antonio y M. Luisa LAVIANA CUETOS (Coord.). *Estudios sobre América (siglos XVI-XX).* Sevilla: Asociación Española de Americanistas, 2005, pp. 1339-1352.

_____ *Mujeres, jesuitas y poder. El caso de las reducciones de las fronteras del Chaco. Siglo XVIII*. **Memoria Americana (Revista de Etnohistoria de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires,** nº 12, 2004, pp. 41-46.

_____ *Un testimonio a múltiples voces. La rendición de los malbalaes según la* Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, de Pedro Lozano*. **Corpus** (en prensa)