

LA MUJER INDÍGENA EN LA CONQUISTA ESPIRITUAL DEL PADRE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA. ENSAYO DE ETNOHISTORIA*

por

Alicia Juliana Pioli**

Resumen: La función de la mujer guaraní es analizada con metodología etnohistórica desde la *Conquista Espiritual* de Antonio Ruiz de Montoya. No obstante por su interés etnográfico también fue utilizada la *Carta de 1628* (MCA I: 1951).

Otros estudios basados en las experiencias vividas por aquellos que fueron admitidos en las moradas guaraní, se utilizan para encontrar puntos comunes. Son ellos los trabajos de Cadogan y Melià que observan e interpretan la función de la mujer en la organización social de los guaraní. (Cadogan y Melià: 1971; Melià: 1988).

Establecidas las fuentes, se parte de la imagen de una figura femenina que encarna la resistencia, elevándose con gran fuerza como gobernante de la luz (Montoya, 1892: 271).

La mujer llora, canta y grita a la llegada de un visitante; el hombre cubre su rostro y murmura. La mujer guarda el fuego; el hombre lo produce. La mujer espera que la palabra-alma se asiente en su seno; el hombre ayuna. La mujer masca mazamorra para dar el nombre a su niño; el hombre trae el cautivo para iniciar la fiesta.

Reducida y colonizada, pasa a ser comunicadora, nexo entre el mundo terrenal y el divino en el ámbito de la misión; prostituida y hacinada en el ámbito de la conquista.

Palabras-clave: Gobernante de la luz; mascadora de mazamorra; pieza de servicio.

* Ensayo elaborado para la cátedra Missões Religiosas na Iberoamérica, Mestrado em História, Universidad del Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – São Leopoldo, Rio Grande del Sur, Brasil que dictara Bartomeu Melià (S.J.) en julio de 1989, siendo aprobado en esa oportunidad. Revisado y actualizado, se le incorporaron sugerencias del profesor.

** Profesora de Historia. Titular de la Cátedra de Historia de la América Colonial en el Colegio Universitario “Profesor Agustín Gómez” y de Historia Económica y Social en la Licenciatura en Comercio Exterior, Universidad Nacional del Nordeste, Paso de los Libres, Corrientes, Argentina. Especialización en Historia Iberoamericana en el Mestrado em História – UNISINOS, Sao Leopoldo R.S. Brasil. apioli@sicnet.com.ar

INTRODUCCIÓN

Reconstruir la historia guaraní previa a los contactos coloniales es ir al encuentro de la memoria auténtica de ese pueblo a través de las historias escritas por otros, para permitir a la sociedad indígena escribir su propia historia. Los documentos de viajeros, clérigos, misioneros y demarcadores constituyen fuentes inagotables para recuperar esa memoria perdida.

La documentación jesuítica es fundamental para el conocimiento etnográfico de los Guaraní porque reúne una mayor cantidad de datos. Bartomeu Melià dice al respecto: “Lo mejor de la documentación etnográfica de los jesuitas respecto de los Guaraní se concentra de hecho entre los años 1594 y 1639, tomando como referencia límite dos documentos importantes: la *Carta del padre Alonso de Barzana a Juan Sebastián* (1594) y la *Conquista Espiritual* del padre Antonio Ruiz de Montoya (1639)” (Melià, 1988: 94)

La lectura de esta última obra en su edición de 1892¹, como fuente etnográfica para la cátedra *Missões Religiosas na Iberoamérica – Mestrado em História*, Unisinos, São Leopoldo, RS, Brasil, 1989 – dio pie para que el mismo Melià rescatara, entre otros aspectos culturales, una imagen muy particular que originó el presente ensayo. Se trata de una figura femenina que, en medio del conflicto cultural que se desata entre chamanes y sacerdotes reductores, se eleva con gran fuerza, encarnando la resistencia y asumiendo un papel que ejercía en aquel “modo de ser” – ñande reko – que se defendía de la agresión colonial.

Dice Montoya:

“Agregóse a esta congregación una mujer que su estatura extraordinaria de gigante le dio atrevimiento a hacerse diosa del sol y de la luna y de los demás planetas, cuya luz estaba a su gobierno. Instaba a que se destruyesen los pueblos de cristianos, ofreciendo ellas quitarles la luz en el conflicto...” (Montoya, 1892: 271)

¿Cuál era el papel de la mujer guaraní que aparece aquí como portadora de la luz? ¿Es posible descubrirla a través de los testimonios de aquellos que, como Montoya, tuvieron los primeros contactos con el mundo guaraní?

¹ *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay, y Tape, escrita por el P. Antonio Ruiz de Montoya, de la misma Compañía*. Bilbao, Imprenta del corazón de Jesús, 1892.

El P. Montoya fue Superior de los jesuitas en el Guairá (entre los ríos Paranapané, Paraná e Iguazú – Brasil) entre 1622 y 1631.

FUENTES DOCUMENTALES

La bibliografía etnográfica de Bartomeu Melià (1987) es particularmente útil para localizar a través de su índice temático, el “sujeto” de nuestra búsqueda: la mujer guaraní. En la misma obra, Melià establece cinco categorías para las obras de etnología guaraní, de las cuales ubicaremos sólo aquellas cuyos autores fueron consultados y que son:

1. Etnología misionera
2. Etnología antropológica
3. Bibliografía etnohistórica.

1. Etnología Misionera

Es la *Conquista Espiritual* de Antonio Ruiz de Montoya – consultada en su versión de 1982 y en la brasileña de 1985 – donde se refleja con intensidad el mundo guaraní y donde la mujer aparece con una fuerza inusitada tanto en la situación tribal como en su relación frente al mundo colonial, así también como cuando toma parte activa en la vida reduccional.

Otro documento importante del mismo Montoya es la *Carta Anua* que, siendo Superior de la Misión de Guayrá, dirigió al Provincial Durán. (MCA, Manuscritos de Coleção de Angellis, 1951: 259-299) Fechada en el tambo de Cuaracibere el 2 de julio de 1828, relata con su particular estilo todas las vicisitudes de las ocho reducciones que componen su misión. Para el tema que nos ocupa, interesa especialmente su visión de la mujer guaraní como madre.

2. Etnología Antropológica

León Cadogan es, a partir de 1946 la mayor autoridad en etnografía y etnología guaraní. “Escuchó la palabra guaraní, la estudió e hizo de esta palabra la forma misma de su pensamiento” (Melià B., De Almeida Saul M. y Muraro V, 1987: 38)

Después de *Ayvu Rapyta* (Cadogan, 1959 – Nueva edición 1992), recopilación de mitos, leyendas y tradiciones, es en *Ywyrá ñe'ery, fluye del árbol la palabra*, donde el autor reúne textos y notas etnológicas sobre los Mbyá. Bajo el título de *Che retambipe*, Cadogan y Melià nos explican la función de la mujer en la organización social de los guaraní (Cadogan, 1971: 114-121).

3. BIBLIOGRAFIA ETNOHISTÓRICA

En esta categoría, incluye Melià al estudio de Silvio Zavala, *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata* que aborda el tema de la situación de las indias del Paraguay cuando se refiere al tratamiento de los indios por los pobladores en los inicios de la conquista. (Zabala, 1997: 129-149). Incluye documentos de los expedicionarios de donde es posible extraer informaciones etnológicas.

Dentro de los trabajos etnohistóricos referentes al tema que nos ocupa, cabe señalar el artículo “Para una historia de la mujer paraguaya” que es parte de una recopilación de publicaciones, la mayoría aparecidas en *Acción, revista paraguaya de reflexión y diálogo*, que fueron escritas por Melià entre 1969 y 1976. Allí analiza el trágico cambio de su identidad guaraní a mujer paraguaya. (Melià, 1988: 79-88)

METODOLOGÍA ETNOHISTÓRICA

¿Pueden los documentos de Montoya acercarnos a la realidad de la mujer guaraní original? Las observaciones sobre ritos y costumbres familiares son evidentes, pero hay además una serie de circunstancias donde el “modo de ser” se manifiesta. Es en las reacciones frente a un sistema que se les impone donde pueden descubrirse aquellos rasgos propios. Las páginas de Montoya están colmadas de experiencias que, con el uso de una metodología adecuada, pueden servir como elementos para reconstruir una identidad perdida.

Dice Melià que “la clave hermenéutica más importante para abordar la lectura de la documentación jesuítica es la que tiene en cuenta su “reduccionismo” (Melià, 1988: 97-99) Bajo este aspecto, el de la reducción, toda la cultura es evaluada y juzgada tratando de provocar el cambio hacia “la vida política y humana”.

Es recomendable, por lo tanto, la lectura minuciosa, la comparación con otros textos, tratando de desligar los elementos propios de la mentalidad reductora del misionero, descubriendo el verdadero significado que ciertas prácticas culturales tenían dentro del modo que los indígenas tenían de vivir su propia cultura.

También es parte importante de este trabajo de búsqueda, los datos recogidos por aquellos que “se sentaron junto al fuego”, o sea quienes fueron bautizados y se les permitió escuchar los himnos sagrados de los guaraní ya en el siglo XX.

Por ello, también seguimos en este ensayo a Cadogan y a Melià, por sus vivencias y reflexiones sobre el papel de la mujer guaraní en estos tiempos actuales. Intentaremos encontrar en estos documentos, referencias comunes en la visión que jesuitas y etnólogos han recopilado, aunque en épocas diferentes, de la realidad guaraní.

Deliberadamente utilizaremos la expresión “los Guaraní”; el plural, Guaraníes, no es propio de ese idioma.

LA MUJER GUARANI

Tomando como fuente la *Conquista Espiritual* y la *Carta de 1628* trataremos de descubrir como Montoya nos presenta a la mujer guaraní cuando ésta aún manifestaba su propia identidad.

A aquella de “diosa del sol y de la luna”, gobernante de la luz que origina este ensayo, se incorporarán otras relacionadas con la función social de la mujer. Una de ellas es la referida a la recepción que se hace a los huéspedes o a los viajeros que regresan. Un llanto de voces los acoge y, una vez que el caminante entra en la casa y se sienta junto al que lo recibe, aparecen las mujeres “y rodeando al huésped, sin haberse hablado palabra, levantan ellas un formado alarido”. (Montoya, 1892: 51-52) Es el canto femenino la memoria de un tiempo de ausencias ya que allí cuentan hazañas, hechos y la buena o mala fortuna que les correspondió a los deudos del visitante. Cuanto más importante es el recién llegado, mayor es el llanto ritualizado y de significación social ya que “... es desdichado el que así no es recibido”. Los varones, mientras tanto, sólo acompañan murmurando tristezas con el rostro oculto entre las manos.

Las expresiones de dolor adquieren visos trágicos cuando se trata de la muerte de algún familiar. Al fallecer el marido, las mujeres “se arrojan de estado y medio de alto, dando gritos y, a veces suelen morir de aquellos golpes o quedar lisiadas”. (Montoya, 1892: 52). En Natividad perduró una costumbre que los padres procuraron atenuar y que consistía en que la mujer desnuda, arrebatando un arco y saetas, salía a las calles a tirarlas al sol, “... seña de la seña que tienen con la muerte, a quien con el deseo intentan matarla...” (Montoya, 1892: 254). El grito, el canto, el alarido femenino, encierran una significación social y religiosa, además de la personal, determinante del papel nada pasivo de la mujer indígena.

La relación mujer-fuego aparece en dos oportunidades en la obra de Montoya. Junto al fuego del hogar y junto al fuego ritual: allí está la mujer.

La primera referencia trata de cuatro cuerpos de indios que después de su muerte, eran reverenciados en iglesias. Los padres dan con ellos y es allí cuando una “sacerdotisa” que los había seguido, “... tenía unos vasos grandes en que ponía brazas para mitigar la humedad y frío de aquel monte.” (Montoya, 1892: 119).

La segunda mención se refiere a otra reacción frente a la reducción, donde una mujer se agrega a los magos. Su gran estatura “... la dio atrevimiento a hacerse diosa del sol y de la luna y de los demás planetas, cuya luz está a su

gobierno. Instaba a que se destruyesen los pueblos de cristianos, ofreciendo ella quitarles la luz en el conflicto, quedando los suyos en luz clara...” (Montoya, 1892: 271-272).

Cadogan y Melià en su estudio sobre la función de la mujer en la sociedad guaraní, observan que en toda oportunidad que llegaron a una morada Mbyá había un fuego y una mujer a su lado. La frecuencia de esa escena hace que definan el papel de la mujer como “de estar junto al fuego” (Cadogan y Melià, 1971: 113). Lo mismo ocurre entre los Guayakis: el hombre produce el fuego pero la mujer será su guardiana. Si, como aparece en *Ayvu rapyta* el fuego viene de “Nuestro Padre” y la mujer es quien se encarga de que no se apague, según la versión que recoge Cadogan de un informante Mbyá (Cadogan y Melià, 1971: 113), podremos considerar que es esa mujer quien cumple un papel sagrado.

Esa propiedad del fuego fue observada por Montoya. En ambos tiempos, el de los comienzos de la reducción y en las moradas Mbyá del siglo XX, la mujer puede ser definida como *che retambipe*: la mujer junto al fuego. (Cadogan y Melià, 1971: 116).

El papel de la mujer como madre también adquiere un doble significado: uno que podríamos llamar hogareño y el otro ritual. Es ella la que dará asiento en su seno a una nueva “palabra – alma” y entonces ser objeto de un verdadero ritual en que se conjugan los dos significados.

Los ritos relacionados con el advenimiento de un niño son descriptos con minucia en la *Carta de 1628* (en MCA I, 1951: 273-274) y brindan una imagen de familia donde la espera del niño y el parto comprometen a todos sus integrantes.

Dentro de la estructura poligámica, hay evidencias de la preocupación del varón cuando cualquiera de sus mujeres se hallaba en esos trances y que se evidencian en un ayuno riguroso, gran recogimiento y clausura, limitación en sus actividades de caza durante el embarazo; más ayunos desde que el niño nace hasta que se le caiga el ombligo, prohibición de comer todo lo que nace bajo la tierra. Así lo describe la Carta de 1628 (MCA I, 1951: 273-274) cuando se refiere a un fantasma que anda de casa en casa:

“A este llaman Curupu, que corresponde al vocablo duende, que por otro nombre llaman mbae. Dicen que éste acude en tiempo de maíz verde (...) y causa dolores. Para evitarlos, las preñadas ayunan ellas y sus maridos, no comiendo carne algunos días, con lo cual nacerá bien la criatura. El marido, todo el tiempo que dura la preñez, no adereza sus flechas ni ata cosa ninguna, porque si ata algo no nacerá presto la criatura y, después de nacido tendrá dificultad en orinar”.

Todo este ritual indica una compenetración con un hecho al que no se le resta trascendencia y denota una valoración marcada dentro de una vida “bárbara” a los ojos europeos. Pero la preocupación no termina con la llegada del niño:

“Desde que el niño nace hasta que se le cae el ombligo, ha de ayunar el varón, porque si no ayuna, tendrá el niño dolores. En este tiempo, no ha de ir al río, ni ha de pisar lodo, ni ha de partir palo alguno, ni entrar en el lugar donde el niño nació. Si no hay quien lleve la leña a su mujer, él la lleva, pero arrójase la a la puerta; ella sale y la entra”.

El padre no hará ninguna cosa prohibida porque sino

“toda la casa padece dolores de la Carugua. En este tiempo, el padre del recién nacido, no come cosa que haya nacido debajo de la tierra, como raíces, etc.; ni cosa que se haya cubierto con ella, porque el niño estará enfermo”.

La madre puede estar segura que el padre del niño hará todo lo posible para que éste nazca, pues si no nace pronto:

“... el indio desencaja de las puntas de las flechas y la suegra u otra india, desata todo cuanto el indio ha atado en el tiempo de la preñez. Ha sucedido, deshacer toda la casa que había atado un indio. Los cestos que ha hecho, los queman y, si con todo esto no nace, sale el indio de donde está porque no se halle el parto y, tomando un hacha o cuña, va corriendo a buscar un árbol alto que llaman Yaracatiy, que es como nabo al cortar; lo echa en tierra, con lo cual nace la criatura. Si con todo esto no nace, acusan al pobre indio de que no debió ser diligente en cortar el árbol y hácenle derribar otro, en lo cual se ocupa el pobre, aquel tiempo”

Aparece toda la comunidad comprometida en el éxito del nacimiento del que la mujer es una pieza importante, pero también lo es dentro del engranaje social. Dice, al respecto, Bartomeu Melià:

“La mujer, en ninguna comunidad, en ninguna sociedad, es solamente mujer; dicho más directamente, nunca es sólo hembra; hasta cuando cumple la función biológica de ser madre, lo es ante todo como ser social; a veces, según lo afirman ciertas culturas, como intermediario de una acción divina que a través de ella crea un nuevo cuerpo para una nueva alma.” (en *Acción*, 1975: 11).

AQUELLOS DESVELOS, SE JUSTIFICAN...

La ritualización continúa con el bautismo o ponerse el nombre, en el que la mujer cumple una función fundamental: la mascadura de mazamorra que dan a sus hijos de pecho implica, justamente, adquirir ese nombre. Montoya señala la celebridad de esta fiesta que presupone muchas ceremonias relacionadas con las prácticas antropofágicas. El cautivo es engordado y se le da libertad y mujeres a su gusto para que no muera disminuido; luego:

“lo matan con mucha solemnidad, y tocando todos á este cuerpo muerto con la mano, ó dándole algún golpe con un palo, se pone cada cual su nombre; por la comarca reparten pedazos de su cuerpo, el cual pedazo cocido en mucho agua, hacen unas gachas, de que tomando un bocado toma cada cual su nombre, las mujeres dan a sus hijos de teta un poquito de esta mazamorra, y con eso les ponen el nombre; es fiesta muy célebre para ellos, que hacen muchas ceremonias” (Montoya, 1892: 49)

Esta función de mascadora de mazamorra, que la diferencia de las funciones masculinas de armar trampas y recorrerlas, también es recogida en la visión actual por Cadogan y Melià (1971: 119-120). La mascadura de mazamorra tiene una intención religiosa complementaria al canto ritual que hace a la adquisición de fortaleza, valor y a la facultad de descubrir nombres.

¿La poligamia denigraba a la mujer? Montoya refiere verdaderas alegatos de los caciques en defensa de esa costumbre, informando además que era considerada una desgracia no abundar en mujeres, hijos y criadas. Otra era la idea de familia para el guaraní y no eran virtudes para él, las que sí lo eran para el padre: la virginidad, la castidad y el celibato.

La mujer era un “don”, dada y recibida como tal. No hay referencias a sus sentimientos en particular, más ese era “... el antiguo y buen modo de vivir de nuestros pasados...” (Montoya 1892: 57), según la defensa que hace un cacique y que recoge la *Conquista Espiritual*.

Lo que para Montoya era deshonestidad, para el guaraní era libertad. Melià define así esta actitud:

“No es extraño, pues,... que los Guaraní pretendan preservar la poligamia como un valor cultural que echa sus raíces en una tradición aceptada, respetable y nuclear para su sistema” (Melià, 1988 b: 112).

También al respecto, dice Susana Colazo:

“... categorías tales como primogénito y mancebas no son propias del pensamiento guaraní... ¿Acaso existió una principal o “legítima” y las otras fueron mancebas? Para el guaraní, todas fueron sus esposas” (Colazo, 1987: 139)

Mucho más que libertad sexual significó la poligamia en términos de alianzas, influencias, subsistencia o parentesco para la comunidad guaraní que Montoya no refleja claramente en su *Conquista Espiritual*, pero que puede inferirse de ciertas expresiones. Por ejemplo cuando relata que el modo de ennoblecerse que tenían los caciques fue agregar gente y vasallos que les servían para “... hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas y darles sus hijas cuando ellos apetecen...” (Montoya 1892: 49).

También la cuestión jerárquica aparece en la expresión "... porque su autoridad y honra la tenían en tener muchas mujeres y criadas..." (Montoya, 1982: 55).

La mujer llora, canta y grita a la llegada de un visitante; el hombre se cubre el rostro y murmura apenas. La mujer guarda el fuego que el hombre produce. La mujer espera a su hijo; el hombre ayuna. La mujer masca la mazamorra para dar el nombre; el hombre trae el cautivo. Es tiempo de la complementariedad...

LA MUJER GUARANÍ REDUCIDA

La reducción implicó un cambio totalizador para ese modo de ser "bueno" y "libre" y, dentro de este contexto, puede ubicarse la amenaza, ya referida, de la mujer gigantesca que formaba parte de una congregación de herederos del hechicero Yaguacaporú. En poder e influencias, parece estar a la altura de los que, con prácticas mágicas, encarnaban la resistencia.

Pero la mujer se integró también al modo de la vida de la reducción y abundan en Montoya referencias a aquellas que se arrepintieron, a las que se convirtieron en ejemplos de virtud, a las devotas, a las que se transformaron en predicadoras. Profunda religiosidad tuvieron aquellas mujeres como herencia de sus antepasados, para que, llegados estos padres, fueran capaces de captar el sentido espiritual del nuevo mensaje.

Expresiones de arrepentimiento se mencionan, por ejemplo, en las reducciones de San Ignacio del Paraná y Natividad que demuestran una actitud de verdadero regocijo que pueda llevarnos a presuponer una conversión gustosa.

Los ejemplos de fortaleza son conmovedores. En Encarnación, se dieron casos notables: varias mujeres resistieron al pecado: sus armas fueron la invocación a Dios, a la Virgen y el rosario. Allí también se dio el caso de un mancebo que vivió con su esposa en castidad. Al fallecer el esposo, la mujer se negó a volver a casarse ya que era su propósito mantener la pureza.

¿Dónde había adquirido la mujer fortaleza? ¿Tal vez en las jornadas de canto y llanto o en la espera de que la palabra alma haga morada en su seno? ¿En la preparación de las fiestas donde mascaba la chicha de maíz o en largas vigilias junto al fuego?

Aparece también la mujer como comunicadora, nexos e intercesora entre el mundo terrenal y el divino. Siempre pródiga en acontecimientos portentosos, la *Conquista Espiritual* pone en boca de mujeres la descripción de la vida ultraterrena. Si los sueños eran, en el mundo guaraní un instrumento profético, se tornan en los primeros tiempos reduccionales, en un recurso privilegiado para presentar la doctrina de la fe (Melià, 1988 c: 83). El relato de Montoya evidencia como la mujer fue integrada al nuevo orden y el papel que cumplían sus sueños en la prédica de la nueva doctrina.

La admiración que despiertan en el padre las visiones y las exhortaciones de las mujeres resucitadas, es tan intensa como el rechazo que le provoca la persistencia de la poligamia. Los relatos sobre la muerte de los pecadores y de sus hijos contrastan con la versión de la muerte en gracia de los arrepentidos. La visión de los caciques o hechiceros con sus mujeres hacen que Montoya se exprese en términos de una dureza inusitada, tales como: “tropa de mancebas”, “piaras de inmundo animales”, “piara de yeguas”.

LA MUJER GUARANI Y LOS COLONIZADORES

Con la colonia, la mujer adquiere valor mercantil. Es el fin de la “reciprocidad” y el comienzo del “hurto”, del “comercio”, de la “herencia”. La mujer dada antes como “don”, es ahora pieza de servicio.

En la *Conquista Espiritual* hay referencias a los españoles que salían cargados de indias de Villa Rica. La poligamia tribal, nada tenía que ver con la practicada por el conquistador.

Mujeres arrastradas de los cabellos, hijos arrebatados de sus pechos, cargadas como mulas aunque estuviesen embarazadas: son estas imágenes del “nuevo orden” implantando.

Muy lejos está la carga compulsiva que implica beneficios ajenos, del anterior transporte de bienes familiares que presuponía el “antiguo modo de ser”. El acompañamiento de un cacique por mancebas que llevaban en sus manos “vasos y otras coas de su uso” descrito por Montoya (1892: 140), todos muy bien vestidos, no tiene correlación con las caravanas hacia la costa organizadas por los vecinos de la villa de San Pablo con mujeres cargadas de maíz, trigo, vino, carne de vaca y puerco. Hay un verdadero tráfico mercantil: hay mesas de cambio donde las mercancías son mujeres, niños, machetes, cuchillos, vestidos viejos, sombreros. Verdaderas casa de prostitución organizadas en las ciudades y villas generarán, sin duda, un nuevo comportamiento en la mujer guaraní.

El llanto, que otrora servía para recibir huéspedes, era el grito de impotencia frente al ataque de la reducción de Jesús María: mujeres y niños de rodillas pidiendo socorro a Dios, gritos y alaridos de los niños, llantos de mujeres.

No todo fue llanto, “una varonil mujer”, vistiéndose de varón con una lanza embistió al tupí que abría el camino a los invasores paulistas. La imagen que Montoya brinda en la *Conquista Espiritual* es por demás elocuente: infantes asidos a los pechos de sus madres, lastimeras voces de esas madres atravesadas por el dolor de ver despedazados a sus hijuelos.

¿Cómo no entender entonces que la mujer guaraní llegara “a tener odio a la función de ser madre”? (Melià, 1988a: 83) Ya no era “dueña del fuego junto al

fuego”, ya no transportaba su cesto, ya no podía prender a sus hijos a sus pechos... ya no quería ser madre...

Llega al Guairá el tiempo de la retirada. Pocas alternativas tienen Montoya y sus pueblos frente a las escenas relatadas. Hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos emprenden el éxodo aguas bajo el río Paraná.

Otra vez aparece la mujer guaraní cargando víveres sobre sus espaldas, ahora en búsqueda de una tierra sin explotadores.

Una mujer que cae con sus gemelos al río muestra su regocijo por haberlos salvado con verdadero amor. Aquí, junto a los padres, la mujer no renunciaba a su maternidad.

La *Conquista Espiritual* del P. Montoya y la *Carta de 1628* contienen abundantes datos etnográficos esclarecedores, en este caso, del papel que desempeñaba la mujer en la sociedad guaraní y en las reducciones.

Parte activa de una estructura social, se la atisba ligada a los ritos antropofágicos y funerarios: guardiana del fuego, portadora de vida. Genera con su embarazo y parto, una serie de prácticas que proporcionan una imagen de familia donde su compañero es el que comparte el acontecimiento acompañando con ayunos, recogimiento y clausura.

Ya reducida, Montoya la presenta como comunicadora, colaboradora en la prédica, ejemplo de virtud en muchos casos, intercesora, de gran fortaleza. Encara también la resistencia frente a la nueva doctrina en defensa de su “modo de ser”, pero también hay ejemplos de sincera conversión.

Heroica figura contra el esclavista, grita y aúlla de dolor cuando ve sus hijos destrozados con una impotencia que le hará tornarse limitadora de la misma vida que era capaz de engendrar y defender.

Dada como “don”, es prostituída, hacinada en casas para el deleite del conquistador.

Muchos elementos quedan todavía por analizar para completar la imagen de aquella mujer guaraní. Sólo hemos tratado de acercarnos a su protagonismo. Quedará también por descubrir si existen en la actualidad rasgos de esa identidad en los grupos que hablan guaraní, por ejemplo, en la provincia de Corrientes. Es una tarea en la que estamos comprometidos.

FUENTES

MONTOYA, ANTONIO RUIZ DE

(1892) *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, escrita por el P. Antonio Ruiz de Montoya, de la misma Compañía*. Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús. (Primera edición en Madrid 1639).

- (1985) *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesús nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguay e Tape*. 1ª edição brasileira. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor.
- (1951) Carta Anual do Padre Antonio Ruiz, Superior da Missão do Guairá, dirigida em 1628 ao Padre Nicolau Durán, Provincial da Companhia de Jesús. In *Manuscritos da Coleção De Angelis*, Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1549-1640). Introdução, notas e glossário por Jaime CORTESÃO, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Divisão de obras raras e publicações, XL, pp. 259-298.

BIBLIOGRAFÍA

- CADOGAN, LEÓN Y MELIÀ, BARTOMEU (1971) – Che retambipe. (Datos para el estudio de la función de la mujer en la organización social de los Guaraní). In: León CADOGAN. *Y wyra ñe'ery. Fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*. Con un prólogo e ilustraciones de Bartomeu Melià. Asunción del Paraguay. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de Asunción”, pp. 113-127.
- CLASTRES, PIERRE (1978) – El arco y el cesto. In: Augusto ROA BASTOS (compl.). *Las culturas condenadas*. México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 207-230.
- COLAZO, SUSANA (1987). – Los guaraníes. Panorama antropológico. In: *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, t. XXIV, N° 50, 2º semestre, pp. 129-142.
- MELIÀ, BARTOMEU (1988a) – Para una historia de la mujer paraguaya. In: *Una nación, dos culturas*. Asunción del Paraguay, R P ediciones – CEPAG, pp. 79-88.
- (1988b) – El guaraní conquistado y reducido. *Ensayos de etnohistoria*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- (1988c) – As Reduções Guaraníticas: Uma Missão no Paraguai Colonial. In: Paulo SUESS (organizador). *Queimada e Semeadura. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Segunda semana de estudos teológicos – CNBB/CIMI. Petrópolis, Vozes, pp. 76-88.
- RABUSKE, ARTHUR (1985) – Antonio Ruiz de Montoya: vida en obra en geral. In: *Anais do VI Simposio Nacional de Estudios Misioneros*. Montoya e as reduções num tempo de fronteiras. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco (01-04 de outubro), pp. 43-55.
- VARA, ALFREDO (1985) – Corrientes en el mundo guaraní. *Todo es Historia*, Buenos Aires, Capítulo 3, (serie de fascículos “Presencia de Corrientes en la Historia Argentina”).
- ZAVALA, SILVIO (1977) – *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata*. México, Editorial de El Colegio Nacional, pp. 129-149.