

De *Furias infernales* a cristianas devotas: las mujeres indígenas en la voz del misionero jesuita Antonio Sepp (1655- 1733)

Deborah Singer¹

Resumen

Con base en los escritos que dejó el misionero jesuita Antonio Sepp acerca de su experiencia en las reducciones del Paraguay, esta ponencia se enfoca en la configuración de la mujer indígena, cuya imagen inicial (*Furia infernal*) “evoluciona” hasta transformarse en una cristiana que vive su día a día con devoción y recato. Se propone que la noción de etnicidad es el punto de partida para definir una categoría de “india” que se fundamenta en el choque cultural y en intereses que promueven la superioridad de los colonizadores. Dado que las indígenas jamás logran ser equiparadas a sus congéneres europeas, el proyecto misional termina generando modelos humanos deficitarios que reafirman un orden de poder eminentemente asimétrico. Como contraparte, se explora las estrategias al alcance de ellas para desplegar respuestas contrahegemónicas.

Palabras clave: Misioneros jesuitas, reducciones del Paraguay, mujeres indígenas, hábitos devocionales.

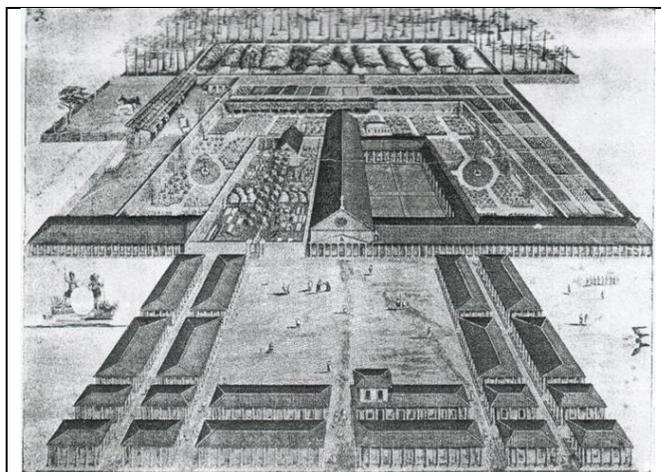
Introducción

La conquista y colonización de América dejó un sinnúmero de crónicas y relatos que fueron escritos por testigos de la época, con el objeto de dar cuenta y a la vez dar sentido a los procesos que se estaban llevando a cabo. Con frecuencia el narrador de esas historias es también su protagonista, de manera que -ya de entrada- se establece un compromiso con la veracidad de los hechos que se describen, teniendo siempre presente que el destinatario es un público europeo que está ávido de tener noticias de las tierras recién “descubiertas”. Una de estas narraciones fue escrita por el misionero jesuita Antonio Sepp, quien durante años se abocó a la tarea de dejar en un texto las experiencias que vivió en las reducciones jesuíticas del Paraguay². Este material fue originalmente publicado en dos entregas, “*Viaje a las misiones jesuíticas*” (1698) y “*Trabajos apostólicos*” (1710); ambos constituyen la fuente de consulta para la elaboración de esta ponencia.

¹ Académica e investigadora de la Escuela de Música.

² Las reducciones (también conocidas como misiones) eran enclaves urbanos cerrados que tenían por finalidad congrega a las poblaciones autóctonas para su evangelización. Florecieron entre los años 1609 y 1768 bajo la tutela de uno o dos misioneros. Se esperaba proteger a los indígenas *reducidos* y que ellos aprendieran la doctrina cristiana y el modo de vida occidental, sobre la base de una rutina diaria de trabajo orientada al autoabastecimiento (Cardiel: 1747; Mäder: 1992; Sievenich: 2007; Snihur: 2007).

Antonio Sepp nació en el Tirol, Austria, en el año 1655. A los 19 años ingresó a la Compañía de Jesús y -tras varios años de intento- en 1691 logró la autorización para embarcarse a Buenos Aires junto con otros cuarenta y cuatro misioneros alemanes e italianos; el objetivo era consolidar la labor evangelizadora de la Orden en las reducciones indígenas de la provincia del Paraguay. Sepp misionó en Yapeyú, San Miguel y San Juan Bautista, donde enseñó catequesis, música y una gran variedad de oficios manuales.



Reconstitución de la reducción de San Juan Bautista.
Fuente: Antonio Sepp, *Viagem às Missões Jesuíticas y
Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Livraria Martins Editôra
S. A., 1951.

Es importante tener presente que Sepp no intenta hacer una descripción etnográfica, sino dar fe del éxito del proyecto misional y a través de él, manifestar su inmenso amor a Dios. En ese sentido, los indígenas conforman un mero telón de fondo de una empresa cuyos alcances estaba fuera de su control y las mujeres indígenas ocupan un lugar aún más marginal. De hecho, las pocas ocasiones en las que aparecen en el texto serán tema de análisis en este trabajo.

De la barbarie a la salvación

En la reducción de Yapeyú residían principalmente indígenas de la etnia yaro. Poco se sabe de los yaros, aparte de que eran cazadores- recolectores y que en el transcurso del siglo XVII se fundieron con la etnia charrúa. Dado que el foco de análisis lo pongo en la configuración

de las indígenas, comenzaré por la descripción que hace el misionero Antonio Sepp de las mujeres yaro:

*“Cuando veáis pintada la imagen de una Furia infernal, o de un fantasma, de una medusa o Megera, ¡entonces habréis visto una mujer indígena de los yaros! El cabello es bien negro y desgreñado, amarrado como si fueran serpientes, y suelto, cayendo por la espalda; cubre también la cabeza y desciende por encima de los ojos. Es horrible de verlo (...) el rostro es horriblemente quemado y cubierto de mil arrugas. Los dientes son blancos -la parte más bonita de esas mujeres infernales- y ellas los muestran como las cabras” (Sepp 1951, p. 102)*³.



Furias (también llamadas Euménides): En la mitología greco-romana eran deidades femeninas que perseguían a los criminales. Tenían alas y en vez de cabello, serpientes. Imagen extraída de internet.

Esta descripción me permite plantear que la etnicidad es el punto de partida para marcar la *diferencia* entre el sujeto que emite el discurso (el misionero) y el “objeto” al que hace referencia (la indígena yaro). El elemento primordial está dado por el choque cultural, de manera que la percepción negativa tiene propósitos ideológicos: si la indígena parece una Furia infernal, la acción misional se hace imprescindible para educarla, evangelizarla y salvarla de sí misma, sobre la base de su inserción en el mundo civilizado. La colonización se yergue entonces como un proyecto no sólo necesario, sino también imperioso.

Cabe destacar la lectura fragmentada que el misionero hace del cuerpo femenino. El cabello, la cabeza, los ojos y los dientes son descritos como rasgos más cercanos a los animales (cabras, serpientes) que, a los seres humanos, aparte de la relación que se establece con lo

³ La versión que utilizo de “Viaje a las misiones jesuíticas” y “Trabajos apostólicos” está en portugués (1951). Todas las citas que aparecen en este trabajo corresponden a traducciones que he hecho yo misma.

demoníaco (fantasmas, medusas, Furias infernales). Así se genera una categoría degradada de “india”, donde la fealdad se traduce en degradación y el efecto resultante es subalternizador. Pese a lo anterior hay algo fascinante en este espectro de mujer, lo que despierta ansiedades que el sujeto apenas logra contener⁴. La única salida entonces es transformar a esta “furia infernal” en un modelo femenino más cercano a los cánones de la Europa de aquel tiempo. El primer paso para ello es congregarlas e inculcarles hábitos de control del cuerpo.

El control del cuerpo opera como hilo conductor en el texto porque es la condición previa para el control del alma. Pongo como ejemplo el episodio de la conversión al cristianismo del cacique Moreyra. Sepp señala que la única manera de saber la autenticidad de dicha conversión era por medio de la mujer del cacique (“*Más eficaz que cualquier cadena, por ser la de la esposa*”) y por eso había que convencerla de acercarse a la reducción. Lo interesante es que haya sido el mismo cacique quien le indicó al misionero cómo atraerla: “*Mi padre, mándale en mi nombre un rosario, tabaco y un poco de hierba del Paraguay. Te aseguro que ella vendrá conmigo. Una vez aquí, podrás fácilmente vencer a mi vieja cincuentenaria con tu insigne amabilidad y benevolencia que me vencieron a mí*” (Sepp 1951, p. 160).

Así lo hizo el misionero, y al enterarse de que los regalos habían sido aceptados con alegría y que la mujer de Moreyra se puso el rosario al cuello, comentó con gran triunfalismo: “*¡Bravo! Tenemos enlazada una presa con el lazo mariano*” (Sepp 1951, p. 160). Se puede observar que el rosario se transforma aquí en un signo más de captura y control.

La mujer de Moreyra efectivamente se acercó a la reducción (el misionero la describe “*horrenda como una medusa*”) y pronunció las siguientes palabras al ver a su marido: “*Moreyra, mi fiel jefe, ¿qué es esto? ¿Qué rostro es este, cambiado tan de repente de rojo a una nueva cara de chico hermoso? ¿Quién te dio esa ropa? ¿Quién te otorgó este bastón?*” Estas preguntas no son respondidas por el cacique, sino por el misionero: “*Hija mía, tu Moreyra ya es mío (...) Ya vivísteis bastante tiempo miserables y desnudos entre los tigres; viviréis ahora más felices y fijaréis residencia en esta, mi ciudad, seguros de cuerpo y alma,*

⁴ Anne McClintock (1995, pp. 26- 27) lo atribuye a una crisis del poder imperial masculino, puesto que la megalomanía y las fantasías de poder ilimitado se entremezclan con el miedo a ser engullido por el espacio feminizado de América.

no más sirviendo al demonio que los perdería, mas es sólo exclusivamente Dios que los quiere salvos” (Sepp 1951, p. 161). Finalmente, el misionero ordena que se les entregue ropa, tabaco, hierba mate y carne en abundancia.

Es evidente que las voces de todos están mediadas por la voz del jesuita y precisamente eso es lo que permite detectar en el texto los conflictos de poder. No se trata meramente de un poder coercitivo, sino persuasivo; el misionero consigue que se haga lo que él quiere al emitir una serie de disposiciones afines a los intereses del cacique y su mujer (darles protección, carne, tabaco y hierba mate). Es un primer paso para legitimar la dominación. Por otra parte, se establece una cadena de jerarquías: ella se supedita a la autoridad de su marido (autoridad intermedia) y este -a su vez- se subordina al jesuita (autoridad mayor). Destaco que las fórmulas “mi padre” e “hijos míos” se insertan en el modelo pastoral urbano al que hace referencia M. Foucault (1991), en el sentido que las ovejas se ponen bajo la protección del pastor en un modo de organización comunitaria que promueve la transformación del sujeto. El triunfo de la Fe sobre el Demonio es equiparado con el triunfo de la civilización (dentro de la reducción) sobre la “barbarie” (fuera de la reducción).

Poco tiempo después de este episodio la mujer “*ya no era una horrible y deforme Megera, sino una cristiana tranquila y amable*” que entraba al templo diariamente junto a su familia, con el rosario colgado al cuello, en medio de los niños de la reducción, para sustentarse con “*la leche de la doctrina cristiana*” (Sepp 1951, p. 163). Si bien la mujer ya había sido domada, su inclusión efectiva en la comunidad cristiana se concreta cuando ella acepta su condición de menor de edad (beber leche es lo que hacen los niños) y se pone el rosario al cuello (cual presa capturada). Lo cierto es que las indígenas nunca lograron escapar de la imagen de eterna minoría de edad y eso fortaleció la figura paterna encarnada por el misionero. Él se hacía cargo de guiar a un rebaño que aún no se liberaba de las garras de Satán.

Recato, humildad y devoción

En el contexto reduccional llevar un rosario al cuello no implicaba únicamente que se abrazaba la fe cristiana, sino también que se mantenía un comportamiento cotidiano rigurosamente pautado. La mujer del cacique aceptó ajustarse a los hábitos cotidianos desde el momento en que vistió su propio cuerpo. Es sabido que la naturalidad con la que las

mujeres indígenas llevaban su desnudez era interpretada por los colonizadores como signo de promiscuidad, lujuria y barbarie; por esa razón se las obligaba a cubrirse con tejidos que -en lo posible- ocultaran sus formas femeninas. Sepp lo describe de la siguiente manera:

“Así es el vestido de las mujeres paraguayas: cosen cerca de cuatro brazas de dicho tejido (algodón) como un saco elíptico; por la parte superior meten la cabeza y extienden los brazos por dos agujeros abiertos para este fin” (Sepp 1951, p. 223).

Vestir a la indígena era el primer acto para hacerla entrar al orden social occidental. Hay que recordar que el cuerpo no es una mera entidad biológica, sino que se ubica en la cultura y en el medio social, por eso vestirse implica asumir códigos compartidos y presentar al cuerpo socialmente (Entwistle 2002). En el contexto reduccional era el punto de partida para definir comportamientos específicos: arrodillarse para rezar, moverse con recato, realizar las tareas asignadas a las mujeres, etc. El conjunto de normas morales que la cultura europea exportó a América instauraba el miedo al propio cuerpo y a las tentaciones de la carne, por eso el siguiente paso consistió en modificar la forma en que las mujeres indígenas vivían su sexualidad. Para eso se implementaron políticas que reglamentaban el comportamiento sexual, como la institución del matrimonio:

“Cuando una niña alcanza los 14 o 15 años y un chico los 16, entonces ya es tiempo del Santo Matrimonio. Por eso también no demoramos y evitamos así muchos males. Ninguna indígena llega a situación de pasar algunos años en estado virginal” (Sepp 1951, p. 121).

Insisto en la importancia que se dio a cubrir el cuerpo femenino porque el vestido no sólo educaba hacia la vida virginal, sino que además construía identidades adscritas a un modo de vida determinado (Entwistle: 2002). Apparently se trata de prácticas que terminaron siendo naturalizadas por las mujeres, puesto que- según nos dice el misionero- ellas le agradecían por enseñarles el valor de la vida civilizada. Entiéndase “vida civilizada” como la rutina devocional del día a día.

	
<p>Museo de San Miguel de las Misiones. Fotografía propiedad de la autora.</p>	<p>Museo de San Miguel de las Misiones. Fotografía propiedad de la autora.</p>

Veamos un ejemplo de ello. Cuando Antonio Sepp y los demás misioneros llegaron a Yapeyú, fueron recibidos por los indígenas con gran algarabía y festejos. Sin embargo, grande fue su sorpresa al constatar que no se veían mujeres mayores de 7 años por ninguna parte:

“Tal vez pensareis que no son tan curiosas como los hombres? ¿O no aparecían por miedo? ¡Nada de eso! ¿Pero dónde es que estaban entonces? ¿Qué hacían en medio de la alegría general? (...) Benévolo lector, ¡mal adivinarás dónde realmente estaban! Estaban ahí, donde en circunstancias idénticas, deberían estar las mujeres europeas, estaban todas juntas reunidas en el Señor, arrodilladas todas juntas en la iglesia ante el Santísimo Sacramento, rezando todas juntas con extrema devoción por sus queridos Padres Misioneros” (Sepp 1951, p.109).

Sepp se conmueve con la escena y señala que estas mujeres parecían “*más ángeles que hombres*”. El recato y compostura que guardaban al interior de la iglesia, el silencio y la oración comunitaria, todo forma parte de las operaciones que las ovejas deben efectuar sobre su cuerpo y alma para lograr la transformación de sí mismas (Foucault: 1991). Se observa así que el gran logro de la vida reduccional es que estas mujeres se comportaban en la iglesia del mismo modo en que debían hacerlo las mujeres europeas, aunque sabemos que estas últimas representan un modelo que permanece inalcanzable para sus congéneres de América. En otras palabras, las indígenas permanecen como copia deficitaria, aunque dan prueba de

ser civilizables. De hecho, juntas conforman un ente anónimo unido por la fe en Cristo y el respeto al misionero (el Padre).

Someterse a los dictámenes del Padre es un efecto esencial de esta redefinición identitaria. Hay un episodio del relato de Sepp que ilustra esto y tiene que ver con las políticas de la Compañía de Jesús en Hispanoamérica: trasladar a parte de la población a un nuevo asentamiento cuando el número de habitantes crecía demasiado. Sepp recibió la orden de fundar una reducción y para conseguir que las mujeres abandonaran sus casas sin protestar, les dirigió las siguientes palabras:

“Mis queridas hijas del señor, Dios y vuestros superiores les mandan dejar esta tierra y parientes e ir para un lugar distante (...) No juzguéis que os quiero conducir al desierto de Palestina, soledad de Arabia o para el desierto áspero y estéril que habitó San Juan Bautista. Antes esperad que migraréis para los campos elíseos y la tierra prometida, regada de leche y miel. No obtuve otra respuesta sino lágrimas e hipos, no en señal de que recibieron con desagrado la propuesta de transmigración, sino para significar el tiernísimo afecto con que pagaban mi cuidado y solicitud paterna” (Sepp 1951, p. 223).

Nótese la analogía con la partida de Abraham a la tierra prometida. En este caso la motivación se fundamenta en imágenes que resultan completamente ajenas al mundo indígena, como el desierto de Palestina, Arabia o los campos Elíseos. Aun así, el mensaje es que las mujeres se entregan con absoluta convicción a los designios de esta figura paternal, cariñosa y protectora.

Madres celestiales y madres infernales

Fundar una nueva reducción era una tarea que requería varios meses de trabajo, previo al traslado de las personas. Los indígenas adultos y los muchachos más fuertes eran enviados a la zona del nuevo asentamiento para preparar las áreas de cultivo, levantar la iglesia, las viviendas, talleres, etc. En el proceso de fundación de San Juan Bautista, Sepp destaca que las madres indígenas jamás abandonaban a sus hijos y ciertos días de la semana los visitaban para llevarles comida. Según él mismo afirma, *“Sabedor por mi parte cuan duro es para una tierna edad ser arrancado del regazo materno, concedí a los pequeños que consolasen a las madres con recíprocas visitas”* (Sepp 1951, p. 229). Las madres indígenas se aproximan así al modelo de madre que inspira la Virgen María.



Nuestra Señora Madre de Dios. Museo de San Miguel de las Misiones. Fotografía propiedad de la autora.

Esta imagen de madre cariñosa y pendiente de sus hijos contrasta con la descripción que hace el misionero de una experiencia anterior, cuando ofreció a una pareja de indígenas alfileres, anzuelos y tabaco a cambio de llevarse a uno de sus hijos. Primero se dirigió al padre del niño y le prometió vestirlo y cuidar de él toda la vida. Sepp escribe:

“El bárbaro pronto se mostró inclinado. La madre, en tanto, no quiso decir que sí, sino que se opuso a la compra. Le hice decir que ella tenía un grupo de chicas y chicos, por lo tanto, ¿qué le importaba ese niño de más?” (Sepp 1951, p. 104).

Pese a la negativa, insistió, pero esta vez puso su mano sobre la cabeza de una de las niñas y mostró a los padres las prensillas, alfileres y anzuelos. Según él mismo indica, cuando la mujer vio eso se opuso terminantemente a la venta porque *“su amor natural y el espíritu infernal atizó más todavía ese fuego maternal”* (Sepp 1951, p. 104). Con esto quiero destacar la ambivalencia del texto respecto del amor maternal. Si bien la cultura occidental promueve el ideal de madre abnegada que renuncia a sí misma por el bien de sus hijos, el límite de este modelo se encuentra en la *diferencia* étnico-cultural. Al misionero no le importa separar a esta indígena de sus hijos porque tiene en mente un objetivo (supuestamente) superior: educar al niño en los valores de la Iglesia y darle una mejor vida. Dado que recibe una respuesta negativa, las expresiones “regazo maternal” y “tierna edad” desaparecen de su discurso y en cambio encontramos “fuego maternal” y “espíritu infernal”. Recordemos que el fuego es

símbolo del infierno, aunque más adelante se verá que también en esta imagen hay ambivalencia.

Estrategias de resistencia

Son pocas las ocasiones en las que se infiltra en el texto la voz de una mujer individual. Quiero mencionar dos ejemplos que me servirán para argumentar posibles estrategias de resistencia que desestabilizan el discurso del misionero. El primer caso lo constituye una joven indígena que pronuncia un encendido discurso con motivo de la llegada de los misioneros a Yapeyú. Según relata Sepp, el contenido del discurso era el siguiente:

“Así como el Espíritu Santo había descendido sobre los Apóstoles (...) y les había encendido con las llamas de fuego divino, para que hablasen con lenguas de fuego e incendiasen el mundo entero, a fin de que este ardiese en su amor, así habrían llegado ahora tantas lenguas de fuego como Padres Misioneros para encender a estos pobres pueblos americanos abandonados y hacerlos arder con el fuego del amor” (Sepp 1951, p. 111).

Nuevamente nos encontramos con imágenes ambivalentes: lo que antes era el fuego infernal, ahora es transformado en el fuego del amor, el fuego divino. Las palabras de esta indígena constituyen una muestra de la diseminación de ciertas fórmulas discursivas que terminan por integrarse en la cotidianidad, estandarizando los significados. La naturalización del sentido de las palabras es una forma efectiva de controlar los contenidos del discurso (Fairclough: 2001), lo que tiene consecuencias a largo plazo en las creencias y comportamientos colectivos.

Es interesante que el misionero describa a esta mujer como una pobre indígena, simple y sin instrucción alguna: *“No era ninguna sabia Ester o astuta Rebeca”*. Sin embargo, sostengo que esta mujer logra liberarse de las restricciones que le impone el nuevo orden de poder desde el momento en que decide adaptar su discurso al contexto (van Dijk: 2003), en este caso, a los intereses del colonizador. Ella utiliza las destrezas adquiridas en su propio beneficio y eso le permite ponerse en condición de excepcionalidad frente a los demás. Eso sí, el discurso que pronuncia ciertamente la distingue, pero no le alcanza para ser identificada con un nombre propio.

El segundo ejemplo que quiero citar es el caso de una indígena que huyó de su comunidad para dirigirse a la reducción y convertirse al cristianismo. Me interesa destacar el lenguaje que ella utiliza cuando narra lo que le pasó:

“Me sentía interiormente movida a abrazar vuestra fe, pero no veía modo de ejecutar mi deseo y propósito. Me amenazaba el peligro de unos mozos que estaban locos por mi. Si me capturaran en fuga, o me matarían a flechazos o me llevarían prisionera y, leones dados a todo en demanda de placer, me dejarían en vergüenza, y si yo no alcanzara en breve tu residencia, necesariamente perecería en lo ancho de aquellos campos inmensos. ¿Qué resolución tomé? Huyo a altas horas de la noche y me pongo a andar, solamente confiada en Dios. Ya venía clareando el otro día y yo me consideraba fuera de la vista de los pretendientes, libre de todo peligro, cuando de pronto veo avanzar a lo lejos algunos indios a toda brida. Venían en línea recta sobre mí, más veloces que cualquier viento Euro. Estaban armados de arco y flecha como para caza (...) Me tiré a correr y ellos con no menor velocidad me perseguían. Cuanto más yo corría, tanto más ardían ellos. A mí me daba alas el temor, a ellos el amor” (Sepp 1951, p. 162).

La huida concluye con éxito. Ella los evade escondiéndose en el fango; seguidamente continúa su camino, logra llegar a la reducción y se encomienda al misionero *“pues, mi padre, te veo aquí presente a ti, que estoy segura, tomas a pecho la tarea de mi salvación”* (Sepp 1951, p. 163).

Vuelvo a destacar la relación que se establece cuando ella lo llama “mi padre” y él a ella, “hija mía”; ya de entrada queda establecida e institucionalizada la diferencia étnica y de género que consolida el poder del jesuita y el orden patriarcal. El misionero le da por nombre María porque ella había sido capaz de poner en riesgo su vida para unirse a la Iglesia y salvar su alma⁵. A través del bautizo, Sepp aparta a María de su pasado pagano, le otorga una nueva identidad y un cuerpo cristiano cuyo uso está claramente reglamentado (Gruzinski: 2010, pp. 99- 100). Es importante recordar que María representa el ejemplo de pureza femenina porque se mantuvo libre de pecado y aceptó los designios que cayeron sobre ella.

Otro aspecto que quiero subrayar es que, a pesar de que -supuestamente- se reproduce la voz de la indígena, lo cierto es que sus palabras son mediadas por Sepp. Judith Butler se refiere a este fenómeno en los siguientes términos: *“(...) el discurso es siempre el de un extraño que habla a través de nosotras y (...) somos nosotras la reiteración melancólica de un lenguaje que nunca hemos elegido y que no se halla a nuestro servicio”* (Butler 2002, p.78).

Lo cierto es que no tenemos acceso a la voz de esta indígena, a pesar de que es agente y protagonista de su propia historia y por lo mismo, capaz de emitir criterios propios. El relato está construido a la medida de lo que quiere escuchar el misionero, pero precisamente ese

⁵ El bautizo es una forma de volver a dar la vida, pero esta vez como parte de un ritual eminentemente masculino. Véase Anne McClintock (1995), p.29.

aspecto es lo que lo desestabiliza y debilita. Vemos que la escena transcurre en un espacio ficticio fuera del tiempo real, donde abundan estereotipos asociados a los indígenas (como la lujuria, “*leones dados a todo en demanda de placer*”), valores morales completamente ajenos a las culturas autóctonas (como la castidad, “*me dejarían en vergüenza*”), y convenciones estilísticas excesivamente eurocentradas (“*más veloces que cualquier viento Euro*”). Si bien se trata de códigos que resultan familiares a un lector contemporáneo, en la voz de una mujer indígena no occidentalizada despiertan la duda, generándose así una inversión del significado. El efecto resultante es un rotundo “esto no puede ser cierto”, de manera que el lector se repliega y termina desconfiando de la autenticidad del relato.

Hay un último aspecto que quiero mencionar y tiene que ver con lo que no se dice. Del mismo modo en que el componente hiperbólico de la escena pone en tela de juicio al misionero como mediador del discurso, adquiere mayor relevancia lo que esta indígena en realidad no dice. Su fuerza radica precisamente en decidir qué hace escuchar, cómo lo va a expresar y qué va a callar. Desde esa perspectiva, quizás su más efectiva arma de resistencia sea guardar silencio.

Conclusiones

La *diferencia* del sujeto indígena está anclada en el discurso del misionero jesuita Antonio Sepp. Puesto que sus juicios de valor se fundamentan en parámetros eminentemente europeos, lo que hace es perpetuar estereotipos subalternizadores que afectan particularmente a las mujeres indígenas. Éstas son tratadas como un sujeto colectivo civilizable, en el entendido que deben hacer una transformación de sí mismas, adquirir hábitos corporales e interiorizar el recato, la humildad y la devoción cristiana.

No ha sido mi intención emitir un juicio negativo respecto del misionero Antonio Sepp porque entiendo que él fue un hombre de su tiempo e intentaba seguir las directrices dadas por la Compañía de Jesús. Sin embargo, el análisis del texto me permitió dimensionar al misionero como reproductor de esos discursos, más allá de su propia voluntad. Esto no debe sorprendernos porque el propósito ideológico del texto es demostrar el éxito del proyecto misional en los confines del imperio español.

Las mujeres indígenas aparecen como sujetas indiferenciadas en el tiempo y en el espacio social. Al ser reconstruidas en función de lo que en realidad no son, se les adscriben conductas, emociones y propósitos que probablemente no tienen relación con el modo (real) en que ellas experimentaban su propia subjetividad. Antonio Sepp se transforma en el intermediario de estas mujeres y traslada lo que ellas dicen a un sistema semiótico al alcance del público meta. Este proceso no se desarrolla en terreno neutral. El hecho de que ellas sean “habladas” las coloca siempre en condición de inferioridad, y aunque muestran conductas loables que las aproximan a las mujeres europeas, no logran dejar de ser una versión deficitaria del modelo original. Así se reafirma un orden de poder asimétrico y patriarcal.

En contraposición a lo anterior, las mujeres indígenas implementan ciertas estrategias para desplegar respuestas contrahegemónicas. Por ejemplo, adaptar su discurso a las convenciones occidentales; con eso aceptan el rol social que se le asignó, pero lo utilizan en su propio beneficio. Otra respuesta es administrar la información que se entrega, decidiendo qué se va a decir y qué se va a callar. El silencio se yergue como arma de resistencia que las mantiene inalcanzables al control del misionero. Su fuerza reside precisamente en eso: callar lo propio y reproducir el discurso ajeno.

Referencias bibliográficas

- Butler, Judith (2002), “Críticamente subversiva”. En *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (Rafael Mérida Jiménez comp.). Barcelona: Icaria Editorial, S.A. pp. 55-79.
- Cardiel, José. 1747 (2002). *Las misiones del Paraguay*. Madrid: Dastin.
- Dijk, Teun van (2003), *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.
- Entwistle, Joanne (2002), “*El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*”. Barcelona: Editorial Paidós, p.173-218.
- Fairclough, Norman. *Language and Power*. Londres: Pearson Education, 2001.
- Foucault, Michel (1991), *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

- Gruzinski, Serge (2010), *La guerra de las imágenes*. México, Fondo de Cultura económica.
- Hernández Palomo, José Jesús. 2000. “La Misión a Indias: peregrinación sin retorno (entre la vanidad y la voluntad divina)”. En „...*usque ad ultimum térra*” *Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773* (Johannes Meier Hg.), pp.39-52. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2000.
- Mäder, Ernesto J. A. 1992. *Misiones del Paraguay: Conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather*. New York: Routledge.
- Meier, Joannes. 2007. *Totus mundus nostra fit habitatio. Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum in Portugiesisch-und Spanisch-Amerika*. Johannes Meier, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Sepp, Antonio (1951), *Viagem às Missões Jesuíticas y Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Livraria Martins Editôra S. A.
- Sievernich, Michael S.J. 2007. “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas” En *Desde los confines de los imperiosibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (Karl Kohut, María Cristina Torales Pacheco eds.), pp. 3-23. Madrid: Iberoamericana.
- Snihur, Esteban Angel. 2007. *The Missions Guaraní Universe*. Buenos Aires: Golden Company.