

***Pecados indios  
Pervivencia y cambios del discurso misional  
sobre los aborígenes del Gran Chaco  
(1870-1920)***

Marcelo Lagos<sup>1</sup> y Daniel J. Santamaría<sup>2</sup>

Una de las figuras retóricas más frecuentes en la descripción europea de los pueblos americanos fue, desde el siglo XVI hasta casi la actualidad, la referencia a los siete pecados capitales. De hecho, la teología del pecado tiene una larga historia en el cristianismo desde que sus primeras formulaciones teóricas surgen en los textos eucarísticos más primitivos. Durante la primera etapa de la Patrística, el pecado se asimila a la desobediencia a la ley: Cirilo de Jerusalén (314-386) lo asocia a la trasgresión de la ley, "cosa terrible y enfermedad del alma que destruye su vigor y la convierte en cómplice del fuego eterno"(Catequesis: 35). Con el empuje de Agustín de Hipona (354-430), el pecado se traslada de lo legal a lo existencial, para convertirse en el lado ominoso de la vida; el hombre queda irremediamente sometido a la culpa. La única forma normal de erradicar el pecado será en adelante la penitencia, que se constituye, en la Edad Moderna, y sobre todo por medio del Santo Oficio de la Inquisición, en un arma brutal de castigo y exclusión. Naturalmente, la Iglesia Católica siempre consideró que el pecado más grave era la desobediencia a la ley divina (ateísmo o agnosticismo), sostener una ley distinta (paganismo), cuestionar esa ley (herejía), abandonarla por primera vez (apostasía) o abandonarla en forma reiterada (relapsia). El *dictatum* de Agustín: "sería locura insolente discutir qué se ha de hacer, cuando toda la Iglesia universal tiene ya una práctica establecida", aconseja no cambiar nada y respetar todo. Cualquier manifestación de disidencia se torna pecado mortal (Carta 54, a Genaro, en Solano 1979: 116).

Desde Tomás de Aquino, en cambio, y a su lumbre en casi toda la Escolástica tardomedieval, el pecado es visto a la doble luz de la ley eterna y de la razón, y por lo tanto, tiene un tratamiento más realista y humano: escribe en el séptimo volumen de la *Summa*: "hay pecado mortal cuando el alma se desordena por el pecado hasta apartarse del último fin que es Dios" (Tomás de Aquino 1987: 31). El tratado correspondiente al pecado en la *Summa Theologica*, constituye un avance fundamental en la determinación de la culpa humana, con una mirada psicológica que inaugura una era distinta en la percepción de las conductas. En Tomás, el pecado se convierte en objeto de análisis teológico: "el pecado no es otra cosa que un acto humano malo y voluntario, hecho principalmente contra la ley eterna (que incluye el derecho natural) y secundariamente contra la razón" (Tomás de Aquino 1987: 19-21). En consecuencia, "las divisiones de los pecados no se dan para distinguir las especies de pecados, sino para

manifestar las diversas causas de ellos” (Tomás de Aquino 1987: 28). El proyecto es casi subversivo: se pasa de la clasificatoria de lo incuestionable al análisis de su origen.

Analizando a fondo el sentido del pecado y la condición del pecar, Tomás discute la tradicional serie de los siete pecados capitales, que tiene antecedentes antiguos:” parecería que no debiera decirse que son siete los vicios capitales, a saber, vanagloria (soberbia), envidia, ira, avaricia, tristeza (pereza), gula y lujuria porque los pecados se oponen a las virtudes y las virtudes principales son cuatro, luego también los vicios capitales no son sino cuatro”. De las pasiones del alma, prosigue, dos de ellas, la esperanza y el temor, no se mencionan entre los pecados. Para él, por ejemplo, la delectación pertenece a la gula y a la lujuria, mientras la tristeza se corresponde con la pereza y la envidia. La ira no es una pasión principal y Tomás considera que no debió enumerarse entre los principales vicios (Tomás de Aquino 1987:170-171).

Otro grande de la Escolástica, el alemán Alberto Magno (1206-1280), reduce los pecados a simples vicios por exceso: la gula es el abandono de la templanza en el placer del alimento como la lujuria es el abandono de la templanza en el placer del coito (Alberto Magno 1987: 186-190). En rigor, la división de los pecados capitales en siete tiene mucho de síntesis didáctica o de simbolismo popular, porque cada uno de esos siete incluye un número casi indeterminado de pecados mortales. La mayoría de los teólogos posteriores está de acuerdo, sobre todo, en que cada uno de los pecados se vincula con los demás y nunca forman una serie de elementos independientes, por ejemplo, “la avaricia, que se cuenta entre los pecados carnales, se entiende por el adulterio, que es la injusta usurpación de la mujer ajena” (Tomás de Aquino 1987: 26). En el siglo XVI americano, sostiene Motolinía (1988:218):” porque un pecado llama y trae otro pecado, de que se hace la cadena de muchos eslabones de pecados con que el demonio los trae encadenados”.

Ni en Europa ni en América, sin embargo, la interpretación teológica tomista logró suprimir la versión popular europea sobre la independencia ontológica de los siete pecados capitales. Y en los tiempos de la conquista de América, nadie, ni siquiera alguna orden regular, tenía *in mente* los complicados análisis escolásticos. Es evidente que la influencia tomista se observa, en todo caso, en la polémica sobre la humanidad y los derechos del aborigen americano e influye entre los intelectuales eclesiásticos preocupados por el derecho natural. De hecho, el discurso oficial castellano que tiende a legitimar la conquista, mantiene la preeminencia de la rebelión contra la ley divina, aunque introduzca *a piacere* los siete pecados capitales para la definición étnica y moral de los pueblos aborígenes americanos.

Porque la acusación principal contra los indios no fue ninguno de los siete pecados capitales, considerados en forma independiente o en conjunto, sino la idolatría, una mezcla ominosa de todos los pecados: la necesidad de sostener la tierra conquistada y dominados a sus habitantes no podía permitirse sutilezas teológicas. En todos los casos, el delito idolátrico mereció las más severas sanciones porque la subsistencia de las religiones locales ponía en grave riesgo el éxito de la evangelización y del mismo orden colonial. Los demás pecados, aún considerados mortales, nunca pudieron alcanzar la supremacía que la ley le otorgaba a éste. El *Catecismo* de Jerónimo de Ripalda define la religión como el culto verdadero dado a Dios y la superstición (es decir, las religiones aborígenes) como un culto vicioso, la adoración de ídolos o dioses falsos (Resines 1987: 296-297). Acosta (1940) le dedica el quinto libro de su reconocida *Historia Natural y Moral de las Indias* a la idolatría: atribuye al diablo todas las idolatrías que cometen los indios cuando aún no les ha llegado la luz del Evangelio, que forman, en conjunto, un sistema semejante al de la Iglesia, pero de signo opuesto, orientado al mal.

Una tarea básica de la preceptiva evangélica, a la vez instrumento de dominio cultural, fue trasladar el concepto de pecado a las sociedades aborígenes. Los indígenas no distinguían entre pecado venial y mortal; no reconocían, incluso, la diferencia entre una acción meritoria y la culpabilidad. Martine Azoulai se propuso que “explicar el pecado y la penitencia a las etnias indígenas implicaba la elección de palabras y estrategias. ¿Era preciso hacer tabla rasa del pasado, es decir, no establecer ninguna relación entre ciertas ceremonias prehispánicas y la penitencia? ¿Era preciso guardar el término español pecado sin buscar traducirlo en lenguas indígenas para evitar confusiones? ¿Era preciso, al contrario, jugar a la ambigüedad, recurrir a palabras indígenas e inspirarse en prácticas religiosas consideradas en adelante como diabólicas para hacer comprender el sentido del sacramento cristiano?” (Azoulai 1993: 73).

Ahora bien, la acusación de idolatría en el espacio chaqueño y en el período que estudiamos aquí, tiene menor peso político y dogmático por varias razones: una, bien elemental, es que las religiones chaqueñas son mucho menos conocidas que las antiguas religiones de las partes centrales del imperio indiano. Otra, que este desconocimiento tiende a desvalorizarlas, llegando incluso a la conclusión de que, en muchos casos, directamente ellas no existen. La idolatría pierde el peso tradicional que tenía en el discurso colonial. La tercera razón es que las poblaciones chaqueñas no sólo son multiétnicas, sino que viven en grupos pequeños y dispersos, de modo que no tenía mayor sentido concebir un plan general contra una idolatría que bajo ningún punto de vista podía operar como factor subversivo general. En el tiempo que las estudiamos estas naciones indias están encerradas, es el momento de su sometimiento definitivo, por bárbaras que se consideren sus prácticas religiosas, no tienen poder alguno de influencia o expansión sobre la sociedad dominante.<sup>3</sup>

Aun cuando el concepto de pecado no fuera convertido en un elemento común del pensamiento aborígen (este tema tiene una sólida independencia en el campo antropológico), subsiste claramente como un factor descriptivo de la diferencia. Por lo tanto, a la hora de examinar el rol de los siete pecados capitales en la definición moral y social del aborígen americano en tiempos coloniales y poscoloniales, debe tomarse en cuenta la ubicación subsidiaria y el mero valor descriptivo, a veces en sentido etnográfico, de estos pecados. Debe retenerse la idea de que la idolatría y sobre todo la rebelión social o política, fueron los pecados principales.

¿Cómo pudo estabilizarse el molde clasificatorio de los siete pecados capitales en América como elemento descriptivo de las conductas aborígenes, pese a los profundos cambios habidos en el pensamiento político y social de la Ilustración? Esta sola cuestión merecería un estudio más detallado del que podemos hacer aquí. Pero varias hipótesis emergen como factores explicativos: en primer lugar, la hegemonía intelectual de los jesuitas en el ambiente eclesiástico y político americano, que levantó un verdadero dique a la penetración del pensamiento ilustrado, pese a la expulsión de 1767, y la difusión de su ortodoxia particular entre los sectores populares urbanos. En segundo lugar, la ilustración tuvo en América cierta expansión entre funcionarios de alto nivel, pero no cobró fuerza suficiente para diseñar políticas de aplicación amplia entre todos los estamentos de la sociedad colonial, incluyendo el clero seglar y los misioneros. En tercer lugar, los regímenes rústicos y autoritarios que surgieron de las guerras de independencia no contribuyeron precisamente a renovar el pensamiento político y social y en cambio retrocedieron a prácticas y concepciones ideológicas más propias del último período barroco que de la Ilustración. En cuarto lugar, el carácter reaccionario de la Iglesia -cautiva desde 1870-, especialmente durante el largo pontificado de Pío IX (1846-1878) y la publicación del *Syllabus errorum* (1864), contuvieron todo elemento modernista o progresista (en el sentido de estos términos usado en la época), en el pensamiento

latinoamericano; de hecho, los misioneros católicos de esa época, incluyendo por supuesto a los jesuitas que regresaban y a los franciscanos que tenían ya una biseccular experiencia en sus misiones, prefirieron atenerse a los moldes clásicos de descripción del indio antes que modificarlos en esos sentidos.

Disponemos de un importante volumen de fuentes legadas por los franciscanos del Chaco para intentar una aproximación a su cosmovisión de la labor misional, las sociedades indias y el mundo de la frontera. La producción de textos franciscanos del período toma forma en memorias, informes, estudios y ensayos; también se conservan cartas, diarios, apuntes, estado de cuentas todavía inéditos<sup>4</sup>. Las cartas son ricas en descripciones del territorio, dificultades en los viajes, la instalación y sostenimiento de las misiones; en general, ponen énfasis sobre la experiencia y el sacrificio personal de los frailes. Los informes, elaborados con el fin de elevarlos a las autoridades eclesiásticas o estatales, presentan la condición de las misiones y sus habitantes, son ricos en quejas y demandas que dicen mucho sobre sus necesidades y el estado de ánimo con que se afronta la labor misionera. Los temas se reiteran y se copian en abundancia informes anteriores. Los estudios y los ensayos son obras más elaboradas, realizados en el convento, generalmente con posterioridad a la obra misional. Más influyente que la nutriente de escritos laicos, son los textos de origen jesuítico, en particular los que aportan datos históricos sobre las “entradas al Chaco”. En materia etnográfica toman distancia de los escritos previos y privilegian la experiencia personal de contacto. No hay críticas, y menos aún ironías, sobre las afirmaciones exageradas que los jesuitas dejaron sobre las costumbres indias. Buena parte del discurso que estos construyeron tiene continuidad: el salvajismo, el estado pecaminoso, la resistencia de su entendimiento por lo religioso. Pero en otros aspectos se producen resignificaciones: el objeto del cometido cristiano en el Chaco deja de ser idílico, el aporte “civilizador” de los blancos entra en cuestión, la fe del triunfo evangelizador ya no es firme.

¿Qué recepción y circulación tuvo la visión franciscana en la sociedad de su tiempo? No parece haber repercutido en las esferas oficiales. En una época en que cada vez era más fuerte la presencia y expansión del Estado, las órdenes religiosas comienzan a perder la primacía y exclusividad en la “civilización” del indio. Naturalmente, el Estado laico ve ese proceso catequístico como una forma particular de asimilación y está decidido a apoyar la labor misionera. Sin embargo, los curas serán, desde fines del XIX, un actor subsidiario del proceso de incorporación social del indio. Quizás por ese motivo, las misiones siempre vegetaron y sobrevivieron “a la buena de Dios”, la política estatal de financiamiento y apoyo político a los misioneros y los pueblos indígenas convertidos, fue errática y casi siempre un tema absolutamente secundario en la agenda política. En un Estado “científico y positivista” no había muchos oídos predispuestos a la solución religiosa de la cuestión indígena. Por otra parte, las tiradas de los escritos franciscanos siempre fueron reducidas, su difusión quedaba circunscrita a círculos católicos, que se hacían eco de su labor organizando colectas, u obras de benefactores, que en algunos informes figuraban con nombre y apellido. Los diarios de la época brindaron escasa noticia de las misiones y la sociedad en su conjunto poco sabía de su existencia.

Pero aunque esa mirada franciscana no alcanzó verdadera difusión pública, constituyó sin dudas un elemento evidente en la construcción de la figura etnográfica del indio chaqueño. La “situación de contacto” de los franciscanos fue esgrimida como prueba de la veracidad de sus dichos, frente a quienes escribían desde lejanos escritorios o sólo tenían un conocimiento superficial derivado de algún contacto ocasional. La experiencia pastoral de los franciscanos

durante los cincuenta años que consideramos en este artículo fue, por lo menos, decepcionante. El número de bautizados, asistentes a misa y matrimonios es ínfimo y en sus escritos repiten una y otra vez conceptos sobre la “rudeza e indolencia proverbiales” de los indios y su “incapacidad para conocer y apreciar la necesidad de la religión”.

Que estos “infelices ignorantes” que se “hallan en las tinieblas del error” parezcan insensibles a cualquier prédica, hunde a los misioneros en una especie de resignación y los hace dudar seriamente sobre la posibilidad de que los indios logren comprender la distancia entre el pecado y la virtud. Es probable que este fracaso catequístico haga que la catequesis misma ocupe en sus escritos un lugar secundario. Dejan testimonio de las dificultades de la misión, sus iniciativas y fracasos económicos, el complejo entorno de colonos, criollos y militares, aspectos etnográficos de las sociedades indígenas y otros temas, pero la información sobre la labor específica de conversión es casi nula. La falta de resultados amenaza con varios renunciamentos y a pensar sobre la posibilidad de misionar sin religión<sup>5</sup>. Entonces esta palabra cede ante otros medios de civilización, especialmente el trabajo: una herramienta capaz de moralizar, de hacer comprender las pautas de la sociedad civilizada y los principios de un orden, detrás del cual, más tarde, puede penetrar la palabra evangelizadora. El *Reglamento para el régimen de las misiones franciscanas del Chaco argentino* es muy concreto en este sentido: en su introducción aconseja: “es indispensable [que los misioneros] se dediquen a instruir, dirigir y ejercitar a sus neófitos en los trabajos materiales, porque sin recursos ni medios de vida, es materialmente imposible retenerlos sujetos a la orden de una vida metódica, que permita y facilite su arraigo y su educación social y religiosa” (Reglamento 1928:2). Más adelante, el artículo 28 reitera “[...] sean solícitos en sumar las tareas espirituales con los trabajos materiales, sin detrimento de aquellas ni de éstos, teniendo muy en cuenta que las primeras son lo principal de nuestra Misión y lo más interesante para las almas, y que sin los segundos no es posible arraigar al indio y educarlo cristianamente” (Reglamento 1928: 7).

Pero el trabajo y la civilización pueden ser armas de doble filo ya que gran parte de los vicios y pecados de los indios provienen de su contacto con los “malos cristianos”, que los explotan, prostituyen, embriagan o los lanzan hacia actos de venganza. En esa situación, los misioneros se presentan a sí mismos como los defensores de los indígenas contra el violento mundo de la frontera. Una parte de las inclinaciones pecaminosas son propias de sus costumbres ancestrales, pero otras han sido adquiridas en su contacto con los blancos cuando trabajan en los cañaverales, las colonias agrícolas o las empresas forestales. Los misioneros se sienten impotentes tanto ante la mente obtusa del indio que le impide comprender la religión, como frente a las tentaciones y malos ejemplos de los blancos que conviven con ellos. Se consideran protectores librados a su azar, argumentan que nada pueden hacer contra quienes año a año tientan a los habitantes de las misiones para que trabajen fuera de ellas, nada cuando regresan enviciados y olvidados de lo poco aprendido. Por esta razón, una buena parte de sus escritos son reclamos de auxilio a sus propias autoridades, al gobierno provincial y al nacional. Presentar a los aborígenes por convertir como los más difíciles, y a las complicaciones del medio natural como un desafío real que convierte a los evangelizadores en verdaderos mártires, es una tradición del discurso misionero de todos los tiempos y lugares. Los franciscanos del Chaco no fueron una excepción.

Hay que buscar en entrelíneas las referencias puntuales a los asuntos religiosos y la mayoría de ellos se encuentran en las cuestiones silenciadas. Muchas veces, funciona una lógica inicial que encadena los siguientes razonamientos: entre los indios no hay raciocinio, imaginación ni sentimiento, y por ende es poco probable que lleguen a comprender una religión basada en la

espiritualidad. Los franciscanos describen como un problema básico que los indígenas no posean ninguna religión, que no haya un mundo sobrenatural, que no exista un calendario ritual, ni siquiera imágenes que venerar. A diferencia de otras culturas más evolucionadas que poseen divinidades de gran peso, sólo se encuentra entre los chaqueños, espíritus del bosque relacionados con su actividad cazadora (dueños de los animales), que son, al mismo tiempo, benignos y malignos. Por ello es difícil encontrar patrones para acceder a su entendimiento por la vía de la comparación o la equivalencia. “Hice una plática a los indios, después de misa, sobre la venida del Mesías. Pero lo mismo predicar a los algarrobos que a estos indios, que no son otra cosa que troncos racionales”.<sup>6</sup> Lo mismo sucede con los valores morales: ¿cómo hacer comprender la idea de lo pecaminoso, cuando para el indio la mayoría de las cosas que se endilgan como malignas e inmorales, son naturales? ¿Cómo encarar una pedagogía del pecado y de la culpa si no se logra que entiendan lo que es incorrecto y está mal, sencillamente porque los preceptos católicos son opuestos al obrar de los indios? ¿Cómo inculcar el temor a Dios, o inclinarlos a la confesión y a la penitencia, cuando no parecen tener interdicciones religiosas?

¿Cuánto influyó la visión que sobre tierras y hombres dejaron los jesuitas que les precedieron en la acción misionera? Trinchero afirma que en el siglo XVIII los jesuitas contribuyeron a consolidar dos estigmas que se prolongan en siglos posteriores: el carácter indomable del indio y lo inconmensurable y desértico del espacio. En la lógica jesuítica, la tenaz resistencia a la cristianización era fruto del poder que ejercía el Demonio sobre sus secuaces, a los que invitó a seguirlo al Chaco, donde no serían molestados ni por conquistadores ni por sacerdotes (Trinchero 2000). Es evidente que los temas del cielo, del infierno y del demonio están presentes en todos los manuales de catequesis traducidos a lenguas chaqueñas<sup>7</sup>, pero no hay descripciones franciscanas sobre los indios como objetos de posesión diabólica, ni siquiera en referencia al chamanismo. Este se condena y persigue como una práctica irracional y peligrosa, más que como una encarnación de las fuerzas del mal.

En el período que estudiamos hay una influencia esencial de dos discursos predominantes sobre la cuestión indígena que podrían definirse como civilizador-evolucionista e integrador-humanista. El primero aparece en los escritos militares de campaña y textos de empresarios, políticos conservadores que teorizan sobre la cuestión india y algunos viajeros científicos. Si bien los estadios y el vocabulario evolucionistas están presentes en absolutamente todas las miradas, cualquiera sea la visión, aquí se presenta en una forma maniquea y simplificada. La gran mayoría de los adherentes a esta postura han tenido un contacto esporádico y superficial con los indígenas. La segunda línea interpretativa tiene su origen en funcionarios de segunda fila, con posturas del catolicismo social, políticos opositores, especialmente socialistas, que denuncian con frecuencia las condiciones laborales de los indios y los misioneros franciscanos, que, como hemos mostrado, se exhiben como los únicos que tienen una real y prolongada experiencia *in situ* de convivencia con los chaqueños<sup>8</sup>. Pese a eso, coincidimos con Giordano: no hubo unanimidad de visiones sobre el indígena entre los sacerdotes, ya que mientras para algunos la acción civilizadora era factible y alentaban una mirada de *bon sauvage*, para otros se presentaba como un objetivo difícil, porque se trataba con seres más semejantes a las fieras que a los hombres. La anónima *Relación informativa sobre la reducción de San Buenaventura sita en el parage (sic.) denominado Monte Alto en el Chaco*, dice que “criados en los montes en compañía de bestias feroces, se aproximan más a éstas que al ser de hombre, y se pueden definir hombres en potencia, y animales en el acto. [...] Entidades de esta naturaleza es necesario que lleguen primero a ser hombres antes que tratar de hacerlos cristianos, participar de la educación civil, para que puedan después recibir la cristiana y religiosa” (Giordano 2004: 61).

Con el paso de los años, las dudas sobre la entidad humana de los indígenas desaparecen, pero crece el escepticismo sobre sus posibilidades de evangelización. La integración es sólo un eufemismo del vocabulario de la época para designar una asimilación donde la sociedad hegemónica absorbería e incluiría a los indios, a cambio de que éstos resignaran sus caracteres culturales e identitarios. A inicios del siglo XX, luego de setenta años de magros logros religiosos, los franciscanos parecen convencidos de que su función es ser agentes paternos en el proceso de absorción de los indios a la sociedad nacional.

Repasemos brevemente las impresiones que los siete pecados capitales producen en los observadores europeos: la gula, para comenzar por alguno, es el pecado opuesto a la continencia, la moderación y la templanza. Pero recoge varias versiones graves: una es el hábito aborigen de comer cosas asquerosas; otra es la borrachera, que constituye una práctica ritual muy extendida por toda América y que se consideraba que conducía a otros pecados capitales, como la lujuria y el incesto. Otra es el canibalismo que espanta al sentido moral del europeo. En general, ¿se puede hablar de gula entre aborígenes que viven al borde del hambre, en medio de una escasez perpetua de recursos? Los atracones descritos por los franciscanos son conductas propias de grupos cazadores recolectores, que carecen de medios técnicos de conservación de los alimentos, en especial, de la carne. Una vez obtenida una pieza de caza, por grande que sea, debe ser consumida; lo mismo sucede si sacrifican una vaca o un caballo. Esta abundancia temporaria, que sólo es eventual, aparece ante los franciscanos como una inclinación natural de los indios hacia la gula. Sin embargo, la ingesta excesiva no es puro placer sino una estricta necesidad de aplacar el hambre. La obesidad era inexistente entre los grupos chaqueños, no sólo por las características de su permanente actividad física, sino también porque no hay excedentes en el consumo de calorías.

Entre los misioneros del siglo XIX ha ido menguando la idea del indio antropófago, todavía presente en los jesuitas del siglo anterior. Sin embargo, la descripción de Gobelli los presenta como consumidores de carne sin grandes reparos: “los indios son sumamente carnívoros. Prefieren la carne a cualquier otro alimento y aunque esté podrida, se la devoran como cuervos. Los he visto comer vacas, terneros y cabras, muertas de peste y llenas de gusanos, y ninguno de ellos se enfermó. Un día, propiné píldoras con estricnina a algunos gatos dañinos. Después supe que unos indios ancianos comieron los gatos envenenados, sin experimentar novedad alguna en su salud” (Gobelli 1912: 16). El banquete y el festín eran actos sociales de importancia entre los indígenas, como en cualquier otro grupo humano. La sociabilidad y el agasajo siempre se vinculan con el acto de comer porque la ingesta comunitaria que promueve una buena caza, reafirma vínculos o sella alianzas. Pero se está muy lejos del lujo y el derroche que se asocian a la gula; el desperdicio era inexistente y lo poco que quedaba era devorado por perros famélicos, infaltables acompañantes de todos los grupos indígenas. Los franciscanos oscilan entre dos concepciones: los indígenas son golosos empedernidos o son miserables que siempre mendigan su alimento. En sus informes dejan entrever, en forma permanente, que su acercamiento y su estancia en las misiones se relaciona con la posibilidad de conseguir alimentos.

La gula es pecado, además, porque uno se sacia mientras otros padecen hambre. En este sentido, testimonios antiguos y contemporáneos indican que el indio comparte el alimento, lo distribuye cuando abunda y jamás lo acapara, lo que lo acerca a la virtud ilustrada de la fraternidad. Los propios franciscanos también padecen, en lugares inaccesibles o aislados, penurias de alimentos y muchas veces dependen de los indígenas para evitar la inanición. Cuando disponen de vino o algún otro lujo, lo comentan en sus escritos como cosa de fortuna.

Vinculados con la gula aparecen el tabaco y los alucinógenos. Los chaqueños eran descriptos como fumadores de tabaco en chala; para ellos era un acto de sociabilidad en el que encontraban gran placer, sólo cuando descansaban. Gobelli decía de los wichí que “son sumamente aficionados a fumar. Las mujeres lo mismo que los hombres y los grandes lo mismo que los chicos, teniendo tabaco que ellos llaman yocuaz, fuman todo el día. En pago de su trabajo, prefieren el tabaco a cualquier otra cosa” (Gobelli 1912: 29). Por su parte la fabricación y consumo de alucinógenos tenía estrecha relación con prácticas rituales y terapéuticas asociadas al chamanismo.

El arraigado prejuicio de la “predisposición natural” del indio por el alcohol, no fue ajeno a la visión franciscana. Las borracheras rituales (generalmente masculinas y disociadas de la ingesta) fueron vistas con horror y consideradas como uno de los peores pecados, capaz de simbolizar la animalidad del indígena, lo idolátrico y diabólico de su cultura. Casi todos los misioneros incluyen datos sobre la fabricación y consumo de alcohol: Ducci comenta sobre los tobas, que “acopiada buena cantidad de miel en cueros de ciertos conejitos que llaman sonogá, la traen a la toldería, la vacían con toda la suciedad en un samoh (yuchán, palo borracho) reducido a forma de canoa, le echan agua y con esto puede decirse ya empezada la fiesta. [...] Al segundo día se principia a tragar el asqueroso brebaje. El cacique preside la función es el primero en ser servido en un vaso más grande y manda a servir a los demás. [...] Es un día de animación y en el que casi todos aparecen con el rostro tiznado o pintarrajeado [...] Parece también que la bebida, cuando es abundante, produce sus efectos y en tal caso los más cuerdos se echan a dormir” (Ducci 1904: 7).

A las tradicionales bebidas realizadas con algarroba o miel los indios incorporaron alcoholes mucho más potentes en su contacto con los blancos. Los misioneros denuncian que los indios son envenenados en ingenios y obrajes con caña paraguaya, vino y alcohol puro, que los vuelve extremadamente violentos. Pedro Iturralde afirmaba que el fomento de los vicios era una herramienta de explotación de los indios ante la que los misioneros eran impotentes, pues confluían dos factores que los superaban: la ambición de los blancos y la inclinación de los indios al alcohol (Iturralde 1909: 7).

La pereza es mencionada repetidas veces en el discurso colonial: denota la percepción de un uso distinto del tiempo entre los pueblos horticultores y agrícolas, o bien la resistencia de los indios a trabajar para los españoles en fincas y haciendas. En el primer caso, la lentitud del trabajo irritó siempre a los invasores. En el segundo, la propia ley se encargó de explicar que el trabajo vendría a superar la holganza natural del indio. El punto de vista de Las Casas era distinto: la supuesta pereza sólo podía ser tal si se comparaba el contento del indio con las pocas cosas que disponía, con la ambición y la codicia de los conquistadores (Las Casas 1951). A mediados del XVII el argumento se consolida hasta hoy: el jesuita Figueroa cree que la pereza les ha hecho a los indios más guerra que los españoles: repite el conocido argumento de que la riqueza de recursos naturales que disponen los conduce a la flojera, que el ocio es hijo de la abundancia y padre de los pecados. Para progresar, para vivir mejor, para civilizarse, la pereza debe ser erradicada mediante el trabajo en orden y disciplina. El paraíso no está en la tierra, está en el cielo. Y el cielo se gana con trabajo y obediencia (Santamaría 1994: 57). Desde los primeros contactos entre indios y europeos, cayeron sobre los primeros acusaciones de inactividad, falta de motivación, ausencia de voluntad, desidia o inconstancia en el trabajo y dejadez. Se acusaba al indio de no tener conciencia de necesidad, idea de progreso material y mucho menos de voluntad para vencer su desidia. En un período tan avanzado como los inicios del XX, la falta de estímulo ante el trabajo o la negación a mejorar sus condiciones materiales



de vida, son relacionadas con una predisposición genética hacia la pereza. Para el misionero Joaquín Remedi “[...] los indios por sí y para sí mismos nada hacen o muy poco; y es necesario que el misionero los ocupe, vista y alimente: y aún así no le obedecen todos ni siempre (Teruel 1992: 83).

En sus escritos, los franciscanos apuestan más al trabajo como arma regenerativa y civilizadora que a la propia religión. Pero, por otro lado, son testigos de los abusos que cometen quienes emplean a los aborígenes. Cuando los *malos cristianos* explotan a los indígenas, eliminan cualquier posibilidad de que sientan algún estímulo ante el trabajo. Las nociones de acumulación o comodidad, fuertemente instaladas en la sociedad dominante, no prosperan entre los aborígenes. Esto exaspera a los misioneros: los indios dejan los trabajos a la mitad, abandonan los sembradíos, destruyen negligentemente las herramientas, y todo por una fatídica inclinación a la dejadez. “Es verdad que desde el principio alguno de ellos cultivaban (aunque muy mal) el solar que se les había asignado, pero cuando se les incitaba a cultivarlo mejor y se les ofrecía mayor extensión contestaban ¿Para que trabajando tanto? ¿Cuándo comiendo todo eso?” (Iturralde 1909: 16).

La pereza del indio lleva a descargar todo el trabajo pesado sobre las mujeres, presentadas como bestias de carga en los traslados, encargadas de las tolдерías, de su mantenimiento, responsables de la preparación de la comida. “Todo corre por cuenta de ésta, como cuidar a los niños, proveer de leña, el chaik o cogollo de palma de caranday, hacer provisión de algarroba y otras frutas silvestres, cocer o asar carne o pescado, traer agua, preparar las esteras del toldo, armarlo y desarmarlo a la ocasión y cargar con él, cuando hay que mudar de sitio. A más de estas faenas ordinarias, ella fabrica vasijas de barro para cocinar o traer agua, labra unas bolsitas de punto con hilos de caraguatá y teje también buenas fajas de lana” (Ducci 1902: 5). Mientras, el hombre pasa gran parte de la noche charlando y durante el día duerme o juega.

La pereza también se manifiesta en el descuido de su persona, especialmente en su falta de higiene personal. En las descripciones, las tolдерías aparecen inmundas, los wetes matacos (enramadas que también reproducen cuando trabajan en los ingenios) son abandonadas sólo cuando los piojos o las garrapatas las hacen inhabitables. Lo mismo sucede entre los tobas: afirma Ducci que “aquello de que no se cuida la mujer toba es de la limpieza del toldo o del terreno a él inmediato. Esta es desconocida para estos salvajes” (Ducci 1902: 6). Las ropas caen a pedazos y las nuevas que consiguen se usan encima. El aseo personal, a pesar de que viven en contacto con el río, es descuidado.

La lujuria se entiende como el vicio opuesto a la castidad. Su expresión material es múltiple: fornicación, impureza, deshonestidad, bigamia, sollicitación, sodomía, bestialidad, incesto y muchas otras. La Patrística, y en gran parte la Escolástica, habían aceptado la sexualidad honesta sólo como un medio para la reproducción y, naturalmente, toda relación corporal que sólo tuviese como fin el placer físico era explícitamente denegada. Los aborígenes americanos fueron especialmente señalados en este sentido. Aunque la bestialidad y el incesto son mencionados corrientemente en las crónicas oficiales y eclesiásticas, el mayor pecado de lujuria fue, para los observadores europeos, la sodomía entendida como prácticas homosexuales entre varones, una conducta que ha merecido estudios bien interesantes, por haber intentado precisar correctamente la percepción del fenómeno y su rol en el discurso colonial<sup>9</sup>. El placer sexual en sí y por sí ha sido condenado por la iglesia católica, considerándolo con repugnancia cuando su objeto final no es la reproducción. El pecado original es la desobediencia a Dios, pero también la tentación, el placer de la carne. ¿Cómo traducir la expulsión del paraíso de Adán y Eva a indígenas que tienen una iniciación sexual

muy temprana, no desarrollan sentimientos culposos frente a su sexualidad y ven en la castidad un signo de mal presagio? El horror por lo carnal sigue presente a fines del XIX: los franciscanos atribuyen las prácticas sexuales de los indios a su salvajismo, ingenuidad o anomia social. Pero aún cuando describen espantados las costumbres indígenas, no consideran pervertidas sus manifestaciones. No hay en la documentación alusión alguna a fenómenos, condenados entonces y hoy por la iglesia católica, como la homosexualidad, el bestialismo, la pederastia o la prostitución. Respecto de esta última sólo existen algunas referencias relacionadas con el trabajo indígena en los ingenios. En general, uno de los problemas mayores son las costumbres promiscuas de los indígenas. Ya Lozano había descrito en el XVIII a las chozas indígenas como un árbol de la descendencia, pues en un mismo habitáculo dormían desde abuelos hasta nietos. Casi dos siglos después denuncia Gobelli: “otro vicio muy generalizado [...] que influye para enervar sus fuerzas, degenerarlos y llenarlos de enfermedades asquerosas, es la sexualidad. A este vicio se entregan desde chicos. Esto no es de extrañar si se tiene en cuenta, que desde la más tierna edad, los niños de ambos sexos andan desnudos, formando un asqueroso hacinamiento de grandes y chicos, de hombres y mujeres, de solteros y casados.” (Gobelli 1912: 133).

La desnudez y el papel activo de las mujeres, que se pintan, incitan en los bailes y desde la pubertad entran en relaciones libres con uno y otro hombre, era para los franciscanos la representación vívida de lo femenino como provocador del pecado. “La mujer entre ellos es también una pasión de las principales” (Pelleschi 1897: 78). En la *Doctrina Brevisima que contiene los misterios absolutamente necesarios a saberse para salvarse; dispuesta para los muy rudos y de poca memoria* de fray Alejandro Corrado, misionero entre los chiriguano de Bolivia, advertía sobre “no cometer el pecado sucio” (Primeras nociones: 11). Sin embargo, no hay referencia alguna sobre la prédica de la castidad, ni alusión sobre la necesidad de la mujer de llegar virgen al matrimonio; los misioneros consideraron demasiado lejos de la realidad procurar esos logros.

Frente a esta libertad sexual, los franciscanos interpretan que los matrimonios se deshacen con la misma facilidad con que se concretan, porque lejos están los indios de comprender lo sagrado del vínculo. Gobelli comenta que supo de separaciones producidas por el simple hecho de que alguna mujer no sabía coser, lavar, cuidar los hijos o haberse puesto fea con el tiempo. Las mujeres suelen tomar la iniciativa de ruptura, que son descritas como extremadamente violentas y vengativas en caso de engaño. También se producen fieras peleas entre mujeres por un hombre. “La riña pasa en medio del regocijo y algazara de todos, hombres y mujeres, sin que nadie, incluso el marido, se cuide de algo para que termine el espectáculo. Lo que sí hará este último será cuidar bien sus cosas, como vestidos, trapos, cuchillo, etc., para la que saliere perdiendo no se alce con todas o alguna de ellas” (Ducci 1902: 5). En definitiva, el indio se presenta como un irresponsable que contrae sucesivos matrimonios, abandonando sin ningún cargo de conciencia a su mujer y su prole para iniciar una nueva relación.

La ira es el vicio opuesto a la compasión, la mansedumbre y el perdón, bien que, como ya vimos, Tomás no la consideraba un pecado mortal. Se entendían como formas de la ira, conductas como la injuria, la calumnia, la amenaza, la crueldad o la venganza (ésta última muy citada como vicio del aborígen americano). La principal manifestación de la ira entre los indígenas chaqueños, según lo señalan los misioneros, era la esta última, que provenía principalmente del permanente estado de guerra interétnica o de conflictos entre diferentes parcialidades. Las descripciones jesuitas indican que no hacían falta motivos muy importantes para producir situaciones de violencia, bastaba un desplazamiento de ajenos por campos de

caza o cotos de pesca, rehacerse de un robo, o dar un golpe con la esperanza de un buen botín. Los principales términos utilizados para adjetivar los enfrentamientos son la sorpresa, el asalto traicionero y la crueldad: una guerra sin reglas donde el principal objetivo era capturar animales, niños y mujeres de los enemigos (la similitud con otra guerra “civilizada” de cualquier envergadura es una extrapolación de la imaginación del historiador).

El estigma de la antropofagia relacionada con los enemigos está presente en el texto de Lozano: “los varones de noche se ocupan de asar al fuego las carnes de sus enemigos, para darles sepulcro racional en sus brutales vientres” (Lozano 1733: 189). Pero parece ser cosa del pasado para Jolis: “eran antropófagos en los años pasados, bebían sangre y se cebaban con las carnes, no solamente de los enemigos tomados en las guerras, sino también y con increíble crueldad de aquellas de sus más íntimos parientes” (Jolis 1789: 256). Pero aclara después que los chiriguano (a quienes se refería) han dejado las antiguas y salvajes costumbres por el frecuente trato y familiaridad con los españoles y a los prisioneros los reservaban como esclavos o los vendían a los europeos. En el período que estudiamos ha desaparecido por completo la idea de antropofagia, pero no el de venganza y traición. Aparece un nuevo actor como objeto de su desquite: el cristiano de la frontera.” Los asaltos de los indios obedecen siempre a un espíritu de venganza por agravios recibidos.” (Iturralde 1911: 14).

Entre los tobas, el motivo parece el mismo: “cuando se lanzan contra los cristianos es siempre o por defenderse o por vengarse del algún agravio o muerte; cuando se reúnen para robar es también por venganza o bien por seguir su costumbre [...] el fuerte sentimiento de venganza los tobas no lo deponen nunca [...] excitado por las palabras y demostraciones de sus mujeres [...] recordándoles los males que han sufrido de los enemigos” (Cardús 1886: 260). Gobelli, cuya impresión sobre los wichí ya conocemos, opinaba que la embriaguez era el disparador de la venganza: “todo lo olvidan en un momento, menos las ofensas que han recibido. En la apariencia parecen que las olvidan; más, cuando se embriagan las recuerdan perfectamente, se desahogan y aún tratan de vengarse, por mas que hayan transcurrido muchos años.” (Gobelli, 1914: 9).

La avaricia es, por su parte, el pecado opuesto a la justicia, la caridad y la misericordia; las acusaciones de avaricia contra los aborígenes son, en las crónicas y los testimonios de todas las épocas, singularmente raros. La avaricia siempre se la ha relacionado con el dinero y la posesión de bienes o su acumulación. Desde este punto de vista, poco podría recriminársele a los indios chaqueños, poseedores de nada y miserables ante los ojos occidentales. Sin embargo, otros actos humanos pueden vincularse con este pecado. La falta de misericordia, como lo enunciáramos, es uno de ellos. Algunos franciscanos denuncian que los indios quitan la vida a niños y ancianos, considerándolo una práctica extendida de los pueblos cazadores que no pueden cargar con defectuosos o incapacitados: ese acto viola un mandamiento y niega la voluntad de Dios. El infanticidio parece tener diferentes causas. “El aborto es muy frecuente, particularmente entre las solteras, y lo procuran dándose o haciéndose dar golpes en el vientre. Más raro es el infanticidio, pero no tanto que no den muerte a un tierno niño de pecho para que, enterrado junto al cadáver de su madre, reciba de esta la leche” (Corrado 1884: 39). Contrahechos, defectuosos, gemelos y nacidos de comercio ilegítimo son eliminados según las crónicas jesuíticas. A fines del siglo XIX Cardús afirma que “las criaturas que nacen defectuosas, perecen sin remedio” (Cardús 1886:247). Entre los tobas dice Ducci: “si en el ínterin llega a disolverse el matrimonio, como acontece con frecuencia entre esposos jóvenes, y la mujer ha quedado embarazada, ésta acude sin falta al aborto y al infanticidio si llega a ver la luz el niño” (Ducci 1902: 5). Idénticas prácticas se describen contra aquellos enfermos cuando

los chamanes creen que no podrán sanar, o contra ancianos muy enfermos que ya no pueden moverse. Los misioneros dicen que los indios ven su eliminación como un acto de piedad y que generalmente son las mujeres las encaradas de darles fin, porque los hombres que realizaran tal acción se volverían tímidos, cobardes e inservibles para la guerra.

La soberbia, por su lado, es el punto antípoda de la humildad, que por un lado lleva a proferir blasfemias, reniegos o proposiciones heréticas, actos de impiedad y otros, que ponen en peligro la evangelización. También se considera soberbio al ingrato y al vanidoso, especialmente al indio reducido que no alcanza a comprender el esfuerzo del misionero por salvarlo. Casi con idénticos términos jesuitas y franciscanos refieren a la indiferencia con que el indio paga sus desvelos: “[...]ingratos e insensibles a demostraciones corteses y beneficios recibidos” (Jolis 1972: 309). “Tienen una memoria muy infeliz [...] No existe entre ellos el sentimiento de gratitud y el recuerdo de los beneficios recibidos, antes por el contrario, cuanto más se los favorece, son más ingratos” (Gobelli 1912: 8).

También es soberbia la del guerrero que exhibe una fuerza avasalladora, con total arrogancia y desinterés por su vida. El no reconocimiento del valor de la vida ajena y la propia es tomada como desprecio por la “Creación”. De igual manera la negación a la curación de heridas o cualquier otro tipo de enfermedad. Al despreciar los conocimientos del hombre blanco y refugiarse en la irracionalidad del chamanismo, el indio no sólo manifiesta su ignorancia sino por sobre todo su altivez.

Otra forma es la desnudez (cuando no la sencilla e incuestionable manifestación de la pureza edénica). Escribe Léry en su *Histoire d'un voyage en terre du Brasil* (1578) que “la belleza de la desnudez no alcanza a las mujeres de Brasil, pues ir como Eva no incita más a la lujuria. La desnudez brutal de la hembra es menos atrayente para el europeo que la vestimenta que, ocultando insinúa o realza el cuerpo femenino” (Perera 1993: 190).

La inconstancia en la fe y la volubilidad del indio al cumplir los rituales suelen ser vistos como actos de soberbia. No reconocer la verdadera fe, la existencia de un Creador y la superioridad de la institución que lo representa en la tierra, cuando se lo explica sencillamente y con esfuerzo de traducirlo a su lengua, es visto por los frailes no sólo como una negación hacia la verdad sino fundamentalmente como acto de injuria. Son permanentes las denuncias contra los indígenas que, a pesar de haber avanzado en algún grado en la evangelización, no cumplen los preceptos, olvidan bautizar a sus hijos, arman sus parejas antes del acto sacramental o que no concurren regularmente a misa. En este sentido, la inconstancia en la fe puede ser el primer paso hacia la apostasía y por ello, la soberbia se sostiene como pecado capital.

Por último, la envidia casi no aparece en las crónicas por ese nombre, si bien algunas conductas denunciadas entre los indios podrían caer en este tipo de pecado: el resentimiento, las rencillas entre mujeres en situación de poligamia y otras de esta laya. Acosta (1940: 279) le atribuye a la envidia y la soberbia del diablo el haber tenido sujetos a su ley a los indios de América, pero en ningún momento atribuye estos pecados a los indios mismos, con excepción de sus sacerdotes antiguos. Es precisamente entre los líderes religiosos locales, vulgarmente llamados chamanes, entre quienes el discurso misional descubre la envidia y el resentimiento: ellos han sido despojados de todo poder religioso. Cabe señalar, sin embargo, que en el Chaco el proceso de cristianización es ambiguo e imperfecto y que, en todo caso, los chamanes no pueden envidiar a quienes no han logrado del todo subvertir las creencias religiosas tradicionales ni eliminar las prácticas terapéuticas chamánicas.

A manera de breve colofón, debería recordarse que si bien la evolución humanista y psicologista del pensamiento teológico tardomedieval puso en duda la entidad de los tradicionales siete pecados capitales, la tradición popular europea, prolongada en América desde el siglo XVI, los mantuvo como *ars classificatoria* de la conducta humana, especialmente entre aquellos cuya humanidad estuvo mucho tiempo sujeta a discusión. Entre unos indígenas que, creían los franciscanos, desconocían la existencia del alma, la vida del más allá y la noción de castigo cuando era ofendido lo divino, el pecado era una parte natural de la existencia. Las graves dificultades que encontraron los misioneros por traspasar a la conciencia indígena los conceptos básicos de pecado y culpa, viga maestra del pensamiento judeocristiano, los hicieron caer en una resignación fatalista. Los nativos eran inconscientes de sus pecados pero a la vez culpables por su resistencia a comprender las enseñanzas religiosas.

En verdad, los franciscanos no lograron perfeccionar un método para *traducir* los conceptos cristianos, ni encontrar puntos de apoyo en las creencias indígenas para que se realizara efectivamente la *conversión* de sus nociones. Europeos en su gran mayoría, por su extracción social y educación, partían de la creencia de la universalidad de sus percepciones y valores, pero chocaron con un *otro* que no tenía equivalencias significativas para sus ideas. Su escasísimo éxito evangelizador encuentra falsa respuesta en los viejos prejuicios del desorden mental de los aborígenes, su perpetuo estado de confusión derivado de una vida sin espiritualidad, ruda y agresiva.

Las menciones a los siete pecados contenidas en su obra ilustran sobre los métodos, criterios y prejuicios con que se construyó el discurso etnográfico entre 1870 y 1920. El tomo discursivo se depuró de los elementos fantasiosos y exagerados que contenían algunos escritos jesuitas del siglo XVIII, ponía como garantía de veracidad el conocimiento *in situ*, hacía el esfuerzo de evitar toda discriminación y con el paso del tiempo tomaba distancia crítica respecto de los logros de la *civilización* y su impacto en los indígenas. Pero estos eran presentados como impenetrables e insensibles a la palabra divina, incapaces de comprender siquiera la sencilla explicación que impartían los misioneros sobre la historia del cristianismo, sus figuras, obras y milagros.

Los elementos paternalistas que afloran una y otra vez en el discurso franciscano ponen énfasis sobre el rol que desempeñan como protectores del indio, especialmente en estos nuevos tiempos de migraciones forzadas a zonas de producción dentro del mismo Chaco o sus periferias, y a la generalización del trabajo coactivo. Estos acentos paternalistas no son sino otra vuelta de tuerca de los misioneros por contener la expansión del Estado sobre sus propias reducciones.

Su visión del indio y de la situación general del Chaco sólo puede atenuar los ingentes estigmas del desierto y el salvajismo que se cree pesa sobre todo el territorio y sus habitantes. Será en definitiva un discurso crítico contra las nuevas fuerzas desplegadas de la economía global, incluyendo empresas y colonos, una condenación de la explotación laboral y de la violencia de la coacción. Pero de todos modos, esas críticas no cambian la política del Estado, y hasta pueden resultar funcionales a su progresiva expansión territorial. Los estadistas y militares se guarecen tras el discurso franciscano en lo que éste revela como crítica del indígena. A diferencia del clásico espíritu autonomista de los jesuitas, los frailes no cesan de reclamar el apoyo político local o nacional para continuar con sus misiones. Les cuesta trabajo convencer a las autoridades de la necesidad de fondos y protección; piensan, y hasta lo proponen como actitud política general, que el progreso material de éstas podría restar sentido a la violencia de la expansión militar. Pero ese progreso no se advierte en las misiones y el

sonsonete franciscano es que el apoyo del aparato político no es suficiente. Las misiones quedan en estado vegetativo y muchas veces se revelan incapaces de retener a la mayor parte de sus neófitos. La violencia interétnica en las fronteras y la presencia cada vez más poderosa del Estado nacional hacen que, en definitiva, la postura de los seráficos deba resignarse a la invasión militar argentina de los territorios aborígenes del Chaco entre 1885 y 1911.

## BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Joseph de 1940 [1610]: *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.

Alberro, Solange 1989: "El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España: algunas modalidades de su actividad", en *Inquisición y sociedad en América Latina*, Cusco, Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina, 4.

Alberto Magno 1987 [1267]: *Il Bene*, versión de Alessandra Tarabochia, Milán, Rusconi.

Arens, W. 1979: *The man-eating myth, anthropology and anthropophagy*, Londres, Oxford University Press.

Azoulai, Martine 1993: *Les péchés du Nouveau Monde. La confession des indiens, XVIè-XVIIè siècle*, Paris, Albin Michel.

Behar, Ruth 1991: "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos : opiniones del Santo oficio de la Inquisición en México", en Asunción Lavrin (Coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo.

Benzoni, Girolamo 1989 [1565]: *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza..

Blázquez, J. M 1995: *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Madrid, Cátedra.

Cardus, José 1886: *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*, Barcelona, Librería de la Inmaculada Concepción.

Cirilo de Jerusalén 1985: *Catequesis*, ed. de Luis H. Rivas, Buenos Aires, Ediciones Paulinas,

Corrado, Alejandro 1884: *El colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*, Quarracchi, Tipografía del Colegio de San Buenaventura.

Ducci, Zacarías 1904: *Los tobos de Taccagalé*, Buenos Aires, Imprenta y Tipografía La Buenos Aires.

ESTATUTOS Provinciales 1915: *para el régimen de la Comisaría provincial de los misioneros franciscanos existentes en la República Argentina*, Salta, Imp. Tula y Zuazo.

Fernández de Mendoza, Francisco [1681]: *Carta del 20 de mayo*, Lima, Monumenta Amazónica, 1986.

Figueroa, Francisco de 1986 [1661]: *Informes de las misiones en el Marañón*, Lima, Monumenta Amazónica.

Giordano, Mariana 2004: *Discurso e imagen sobre el indigena chaqueño*, La Plata, Editorial Al Margen.

Gobelli, Rafael 1912: *Memorias de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco. Septiembre 1910-marzo 1912*, Salta, Imprenta y Librería de Tula y Sanmillán.

Gobelli, Rafael 1913: *Carta de Rafael Gobelli desde la Misión de Nueva Pompeya a Pedro Iturralde*, en Teruel (1998)

- Gobelli, Rafael 1914: *Estudio etnográfico sobre los indios maticos. Memoria de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco*, Salta.
- Gruzinski, Serge 1991: "Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII", en Asunción Lavrin (Coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*, México Grijalbo.
- Iturralde, Pedro 1909: *Los indios tobas y la misión de San Francisco de Laishi*, Buenos Aires.
- Iturralde, Pedro 1911: *Informe sobre la inspección a la Misión Nueva Pompeya que presenta al Señor Ministro del Interior el Prefecto de Misiones*, en Teruel (1992).
- Jolis, José 1972 [1789]: *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
- Lagos, Marcelo 2000: *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1870-1920*, San Salvador de Jujuy, UNIHR-UNJu.
- Las Casas, Bartolomé de 1951 [c. 1550-60]: *Historia de las Indias*, México.
- Lozano, Pedro 1989 [1733]: *Descripción Coreográfica del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán, UNT.
- Marbán, Pedro 1898 [1676]: *Relación de la provincia de la Virgen del Pilar de Mojos*, La Paz Boletín de la Sociedad Geográfica, tomo 1, N° 1.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente [1541]: *Historia de los indios de la Nueva España*, Introducción y notas de Giuseppe Bellini, Madrid, 1988.
- Pellicchi, Pedro María 1862: *Relación histórica de las misiones del Chaco y de la acción católica-civilizadora a favor de los indios infieles de la Confederación Argentina presentada por el Prefecto Apostólico de Colegio de Salta*, Génova, Imprenta de los Jóvenes Artesanos.
- Perera, Miguel Ángel 1993: *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI*, Caracas, Monte Ávila.
- PRIMERAS Nociones 1945: *Primeras nociones de la Doctrina Cristiana en lengua chiriguana con su traducción literal al castellano*, San Salvador de Jujuy, Librería El Colegio.
- Ragon, Pierre 1992: *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, París, Armand Colin.
- Reding Blase, Sofía 1992: *El buen salvaje y el canibal*, México, UNAM.
- REGLAMENTO 1928: *interno y religioso de las misiones indígenas franciscanas del Chaco argentino*, Formosa, Imprenta Tournemine y Anchea.
- Remedi, Joaquín 1870: *Memorial presentado al Presidente de la República Argentina Domingo Faustino Sarmiento por el Prefecto de Misiones*, en Teruel (1992).
- Resines, Luis 1987: *Catecismos de Astete y Ripalda (1586)*, ed. crítica de Luis Resines, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santamaría, Daniel J. 1994: *Del tabaco al incienso*, San Salvador de Jujuy, CEIC.
- Solano, Jesús 1979: *Textos Eucarísticos Primitivos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Teruel, Ana 1992: *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos franciscanos del Chaco salteño (1861-1914)*, San Salvador de Jujuy, CEIC.
- Teruel, Ana 2005: *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XIX*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Teruel, Ana y Omar Jerez 1998: *Pasado y presente de un mundo postergado*, San Salvador de Jujuy, UNIHR-UNJu

Tomás de Aquino 1987: *Suma Teológica*, Buenos Aires, Club de Lectores,

Trincherero, Hugo Héctor 2000: *Los dominios del Demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El Chaco central*, Buenos Aires, EUDEBA.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Unidad de Investigación en Historia Regional, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Correo electrónico, [marcelo\\_augustolagos@hotmail.com](mailto:marcelo_augustolagos@hotmail.com)

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET),

<sup>3</sup> Deseamos aclarar que en todos los casos basamos nuestros ejemplos en los chiriguano, matacos y tobas, representantes de los tres grupos lingüísticos diferentes que predominan en el Chaco. Obviamente reconocemos las sustanciales diferencias que existen entre ellos, y de las cuales los franciscanos eran concientes. Los analizamos en conjunto y en función de la dificultad que tiene la propagación del catecismo católico.

<sup>4</sup> De acuerdo a estatutos y ordenaciones de los misioneros franciscanos cada convento y misión debía llevar un libro donde debía consignarse los usos cotidianos así como cualquier cambio de la vida ordinaria. *Estatutos Provinciales para el Régimen de la Comisaría Provincial de los misioneros franciscanos existentes en la República Argentina*, Imp. Tula y Zuazo, Salta, 1915, cap I, art. 3.

<sup>5</sup> Esta actitud de renuncia no es nueva entre los franciscanos: en los últimos veinte años del siglo XVIII renunciaron dos veces a seguir trabajando en las misiones de Apolobamba, al norte de La Paz.

<sup>6</sup> *Diario La Purísima Concepción del Bermejo*, 1870 (citado en Teruel 2005: 103).

<sup>7</sup> Los catecismos vienen con un formato de preguntas y respuestas sumamente sencillas para que los catecúmenos aprendan y repitan. Por ejemplo: P: ¿para qué el Hijo de Dios bajó de los cielos? R: Para quitarnos el pecado, para enseñarnos la virtud, para librarnos del poder del Demonio (*Primeras nociones*: 5).

<sup>8</sup> Estas posturas respecto a la cuestión indígena aparecen en Lagos, 2000.

<sup>9</sup> La definición de sodomía no ha sido la misma en todas las épocas: según el teólogo Medina, había tres especies de sodomía: la molicie o masturbación, las relaciones fuera del *vaso natural*, sea entre varones o entre mujeres o con animales (bestialidad) y cuando en una relación heterosexual, la mujer se coloca encima del varón. Bartolomé de Medina, *Instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, Alcalá, 1591 (Azoulai 1993: 129).