LA EVANGELIZACION DEL CHACO Y EL COMBATE JESUÍTICO CONTRA EL DEMONIO

Beatriz Vitar*

"Acometieron los jesuitas a ganar este
reino del infierno" (José Cardiel,
Declaración de la verdad)

Introducción

La llamada conquista espiritual de las Indias supuso el enfrentamiento de los agentes evangelizadores con el complejo mundo de creencias y prácticas rituales indígenas, que pasaron a convertirse en un campo fértil para la siembra de la semilla diabólica europea. En líneas generales, diversos estudios han caracterizado el discurso de demonización de las religiones nativas como un fiel reflejo del pensamiento cristiano occidental, en cuya tradición pesaba la visión de las culturas paganas como productos de la "invención" satánica. Así, en su encuentro con las religiones amerindias, los misioneros ajustaron la realidad observada a los límites mentales ya existentes, al igual que procedieron otros sectores de la conquista en su percepción global de lo *otro*¹.

En lo que respecta al mundo cristiano europeo, la reafirmación del demonio y de las amenazas de los tormentos infernales, operada al abrigo de la crisis del pensamiento tomista a mediados del siglo XIV², significó el triunfo de la fe sobre la razón; en ese clima, se produjo el retorno a una espiritualidad de tipo monástico, inspirada en el pensamiento cristiano primitivo y en la doctrina de los monjes del desierto, quienes consideraban las tentaciones diabólicas como "la oportunidad ideal de participar en la batalla cósmica entre Cristo y Satanás"³. Considerado el demonio como el inspirador de los cultos idolátricos, estaban dadas las condiciones necesarias para su entrada en la escena americana, de mano de los religiosos encargados de la empresa evangelizadora: "el demonio no aparece en la conceptualización de los misioneros porque se lo 'encuentran' en las Indias sino porque ya se sale de España 'a buscarlo'"⁴. La "asimilación" del mundo religioso indígena por parte de los evangelizadores se cumplimentó, en consecuencia, desde ese "desbordamiento" de lo diabólico producido en Europa al iniciarse la era moderna, acompañado de un "recrudescimiento" del tema del infierno⁵.

La evolución de la demonología europea a lo largo de los siglos coloniales constituye el marco ideológico en el que se desenvuelve el proceso de extirpación de idolatrías en la América hispana, empresa que los misioneros acometieron como un verdadero *combate contra el demonio*. Aunque se dispone de una importante bibliografía para el estudio de la erradicación de los cultos idolátricos indígenas, el citado estudio de Cervantes (1996) sobre el caso de Nueva España representa un aporte nuevo, en tanto ofrece un análisis exhaustivo del desarrollo histórico del concepto de demonio en el Viejo Mundo y de la evolución experimentada, a su vez, en el contacto con las culturas nativas. En una línea similar, aunque especialmente dedicado a la labor cumplida por los primeros agustinos llegados al Perú para la erradicación de idolatrías en Huamachuco, se cuenta con el mencionado trabajo de González y otros (1992). La demonización de la diferencia como

* Instituto de Historia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

resultado del "miedo" a los otros -en suma, la conciencia del propio mal, según la interpretación de Cohn⁶- en el proceso de conquista hispana en Indias, ha sido abordado por Borja Gómez en su ensayo sobre Nueva Granada⁷, en el que se hace también un repaso de la demonología europea y de su trasvase al mundo americano.

En lo que concierne a las órdenes evangelizadoras y a su particular lucha contra Satán, resulta de interés el trabajo de Domínguez Ortiz⁸, referido a la actuación de los religiosos jesuitas y capuchinos en las misiones rurales del ámbito hispánico en la etapa contrarreformista, a fin de esclarecer el contexto antidiabólico en el que se inscribe la obra misionera en América. Para el análisis del tema del infierno y de las condenas, de gran valor es el citado trabajo de Minois (1994), específicamente dedicado al ámbito europeo, y el conjunto de debates publicados bajo la dirección de Duviols y Molinié-Bertrand en 1996, relativos al mundo hispano e hispanoamericano⁹.

Sobre la actuación de los jesuitas en especial, se carece de estudios exclusivamente referidos a los alcances conceptuales y al sentido de "su" demonología durante el ejercicio de su labor pastoral en América. Sí existe, como es sabido, una copiosa producción dedicada al proceso reduccional desarrollado por la Compañía en diversos puntos de la América colonial, en los que se aborda insoslayablemente el tema del demonio. Los diversos frentes de la guerra antisatánica desplegada por la orden jesuita, al igual que otras congregaciones de misioneros -persecución de la hechicería, destrucción de los falsos ídolos, erradicación de las ceremonias paganas, etc.-, han sido tratados de modo particular o en un análisis de conjunto a través de numerosos estudios relativos a diferentes puntos del imperio hispánico¹⁰.

A su vez, con relación al área aquí tratada, las misiones fundadas con indígenas chaqueños en la periferia oriental de la provincia del Tucumán, la bibliografía disponible se halla en marcada desventaja en comparación con la dedicada a las misiones guaraníes -integradas, como las chaqueñas, en la Provincia Jesuítica del Paraguay-, careciéndose, por lo demás, de estudios directamente relacionados con la vida religiosa en el conjunto misional de las fronteras tucumanas. Para el análisis del demonio entre los chaqueños reducidos -además de la consulta esencial de las fuentes jesuíticas-, se ha recurrido a los estudios referidos a las creencias sobrenaturales de los chaqueños, básicamente los trabajos de Alfred Métraux, Branislava Susnik, Elmer S. Miller¹¹ y, aunque no relativo al Chaco, el de Daniel Santamaría sobre las misiones de la selva, atento a su carácter de "frontera"¹², como era el caso de las chaqueñas.

Conforme a lo antes expuesto, a lo largo de estas notas me propongo aportar algunas reflexiones para el estudio de la *demonología jesuítica* en el contexto de su actuación misionera en las fronteras del Tucumán en el siglo XVIII, empresa que fuera acometida como un auténtico *combate contra el demonio*. Desde esta perspectiva, el fenómeno de demonización trasciende el marco puramente indígena para abarcar los más diversos obstáculos que se interponían en la conversión de los indígenas y en el logro del éxito misionero jesuítico.

Si bien, de acuerdo con las sugerencias de Cervantes¹³, el discurso colonial sobre el demonio no debe reducirse a la intencionalidad de satanizar a los nuevos paganos encontrados en América con miras a legitimar su conquista, la acción de la Compañía en el Chaco, al crear demonios por doquier, acabó por convertirlos en una pieza clave de su acción evangelizadora, a juzgar por las innumerables batallas ganadas al Maligno día a día; estas victorias no sólo evidenciaban la intervención de la Divina Providencia, sino que exaltaban también los méritos de la Compañía, que aparecía entonces como "elegida" por Dios. Para el análisis del demonio en el marco de la evangelización de los pueblos indígenas del Chaco se han utilizado fuentes jesuíticas de diverso tipo, entre las que se destacan los escritos de los misioneros que se desempeñaron en dicha región en el siglo XVIII, al igual que las cartas e informes de los primeros jesuitas que estuvieron en contacto

con los chaqueños (siglos XVI y XVII), memoriales de los Padres Provinciales, Cartas Anuas y compendios históricos de la Provincia del Paraguay elaborados por diversos autores de la Compañía.

La tradición demonológica de la Compañía de Jesús

La demonología jesuítica, además de responder a la tendencia dominante en el mundo europeo en el que nació su congregación¹⁴, cultivaba activamente en su propio seno los temas demoníacos y un estado de alerta permanente respecto de las amenazas del infierno. El entrenamiento de los miembros de la orden en las cuestiones infernales no sólo se había operado en el marco de la actividad misionera en el ámbito rural europeo, sino que estaba también prescrito por el mismo fundador en sus *Ejercicios Espirituales*. Éstos, como lo han destacado algunos autores¹⁵, incluían una frase práctica dedicada a la experimentación del infierno con todos los sentidos como medio de reafirmar la virtud¹⁶. De cara a las consignas de San Ignacio, la conquista espiritual de pueblos que estaban "en poder de Satanás", representaba para los misioneros un permanente adiestramiento del espíritu para alcanzar la perfección y la gracia.

Una adhesión fervorosa a los consejos ignacianos, en el sentido de solazarse en la experimentación de los ardores infernales, se encuentra en la obra del padre Eusebio de Nieremberg, quien describe sin ahorrar detalle cómo resultarán afectados cada uno de los sentidos a través de los tormentos infernales¹⁷. Este mismo autor refiere multitud de anécdotas extraídas de la vida de los santos¹⁸, de las Sagradas Escrituras y de algunos autores clásicos en lo relativo a las tentaciones diabólicas y a los castigos infernales, lo que algunos misioneros rescataron para ilustrar tanto su labor catequística como los combates contra Satanás presentados en sus relatos. Las fuentes que nutren la literatura demoníaca jesuítica -incluidas algunas de las crónicas que hemos analizado para este trabajo-, ponen en escena diablos coloristas y un infierno teatral con el fin práctico de evangelizar, alejándose así del dogma y de un demonio teológico más "cauto", en el que prima la imaginación sobre la fe, según señala Minois¹⁹.

Por lo demás, no debe descartarse el influjo de una época caracterizada por "el sentido mágico de la existencia"²⁰, como lo fue el Barroco español. En el siglo XVII de los Austrias, desde la Corte hasta los sectores sociales más bajos vivían en un clima de supersticiones, poblado de demonios, hechizados, brujerías y un largo etcétera de personajes y sucesos mágicos²¹. Contagiados del espíritu de la época, los jesuitas no sólo actuaban como observadores de fenómenos celestes para conjeturar presagios²² sino que también llegaron a contar con todo un tratado sobre las artes mágicas, como lo es la clásica obra de Martín del Río²³, en la que también se dedica especial atención al demonio.

Influidos por toda una tradición literaria en la península, que ofrecía representaciones y descripciones barrocas y también "modelos" de comportamiento del demonio, en calidad de "conspirador" que alteraba el estado "natural" de las cosas -esto es, del orden establecido²⁴-, los misioneros que fueron a Indias contaban con un repertorio de acciones, descripciones e ilustraciones demoníacas (los famosos "pactos" con el demonio, las apariciones de diablos o la iconografía diabólica) que sirvieron de parámetros para juzgar los comportamientos indígenas en el plano sobrenatural. Influencias como las anteriormente señaladas, son fácilmente reconocibles en los relatos jesuíticos sobre la actuación de elementos perturbadores en las reducciones de la Compañía (hechiceros, encomenderos y comerciantes españoles, mamelucos, etc.).

En lo referente al demonio con el que los misioneros jesuitas arribaron al Nuevo Mundo, además del marco conceptual teológico, fue sin duda un antecedente importante la práctica de una *convivencia* con los infiernos a lo largo de las campañas de evangelización desarrolladas en las zonas rurales para el reforzamiento de la fe entre los cristianos viejos;

misiones éstas que alcanzaron un notable desarrollo en el mundo ibérico²⁵. En este cometido, los misioneros se habían vuelto expertos en conmover a las multitudes con sermones cargados de imágenes terroríficas, para alertar sobre los castigos que deparaba el infierno a los pecadores²⁶. Por lo demás, se hallaba el recurso de las hagiografías -de uso frecuente entre los misioneros-, que contenían por lo general abundantes historias y leyendas relacionadas con el demonio²⁷, cuya influencia quedará a menudo reflejada en las crónicas misioneras y otros escritos de la Compañía.

Con todas estas herramientas, conceptuales y prácticas, los jesuitas acometieron la conquista espiritual en las Indias, aun entre los grupos más resistentes a la vida racional y cristiana, sin ahorrar sangre, sudores y lágrimas. Al encarar la tarea de conversión como una lucha para iluminar con la fe a siervos del demonio, como era el caso de los chaqueños, los misioneros cosecharían méritos suficientes para alcanzar la gracia y llegar a la hora postrera envueltos en olor de santidad. No cabe duda que en el pensamiento de uno de los "demonólogos" más destacados de la Compañía en la Provincia Jesuítica del Paraguay, Pedro Lozano, pesase la imagen del sacrificio de los primeros cristianos en los circos romanos, al hablar de la conquista espiritual de los pueblos bárbaros más belicosos; las puertas del martirio jesuita estaban abiertas ante unas fieras -los grupos calchaquíes del Tucumán- que, "sugestionadas" por Satanás, se enfrentaban al misionero como "sangrientos leones, respirando llamas de furor y venganza"²⁸. La demonología jesuítica se sustentaría, pues, en la necesidad de penurias extremas como trampolín para la eternidad y, en este sentido, el mundo americano era el sitio idóneo para lograrlo; como lo expresaba un jesuita al comentar su llegada al Río de la Plata, toda América representaba "aquella tierra que con cierta probabilidad nos habría de brindar la corona del martirio y en todo caso el premio de la vida eterna"²⁹.

Por último, la propia literatura jesuítica que circulaba entre las misiones y colegios de la Compañía en el ámbito jurisdiccional del Paraguay, implicaba en sí misma una multiplicación de los demonios. Las crónicas y demás testimonios jesuíticos del siglo XVIII, salvo los del exilio, suelen documentarse en testimonios tempranos referidos a los inicios de la evangelización en el Chaco, cuando la perspectiva de doblegar a los guerreros cazadores y la pérdida de muchos misioneros en sus manos volvía particularmente demonizable el contexto en el que debía desarrollarse el proyecto reduccional jesuítico.

Un mundo satanizado

Desde un punto de vista general, podría afirmarse que la tendencia a diabolizar la vida religiosa indígena fue una respuesta de los ministros evangélicos al desconcierto producido por el impacto cultural del Nuevo Mundo. La nueva realidad observada impuso a los misioneros un discurso de reafirmación de sus creencias³⁰, en lo que también aparentaba ser la expresión de una postura pragmática frente a la complejidad y diversidad religiosa amerindia.

Con relación al marco demonológico de la Compañía frente a los pueblos amerindios, sin duda un precedente importante fueron los escritos del padre José de Acosta (1540-1600); en su obra más reconocida, la *Historia Natural y Moral de las Indias*, este jesuita ofrece una interpretación del universo religioso indígena como invención satánica, en contraste con su visión más benévola de las prácticas culturales que formaban parte de su vida "natural"³¹. Partiendo de estos postulados, a los que parecen adherirse de entrada los conversores de indios de la Compañía, también es preciso analizar su demonología a la luz de otros factores, entre los que cabe mencionar su carácter de orden misionera por excelencia; esta circunstancia, unida a cierta superioridad intelectual y a la vocación de santidad³² manifestada por sus misioneros, que se aventuraron en las zonas más hostiles a la presencia cristiana, le confería una aureola singular. Una obra

caracterizada por grandes sacrificios *para la mayor gloria de Dios*, debía verse, pues, acechada permanentemente por el demonio, que acaba siendo un medio indispensable para exaltar el papel de la Compañía y señalarla de algún modo como "elegida" por la Providencia. En este sentido, los jesuitas, además de plegarse a la visión teológica tradicional del demonio como "mero instrumento de Dios"³³, pensaban que el particular asedio de Satán a sus misiones estaba dispuesto por Dios como señal de deferencia; así lo sugiere un texto de Lozano, al comentar la prédica realizada por un indio apóstata -o sea el demonio- contra la labor del misionero en la reducción guaraní de San Ignacio:

Ya lo que se juzgó entonces, no era uno solo el Demonio, que se dejaba ver de esta pobre gente, sino muchos, permitiéndoles el Señor, *para mayor corona de su Siervo y prueba de sus escogidos*, que diesen crudos asaltos a aquella nueva Cristiandad, y se opusiesen a su aumento³⁴ (énfasis añadido).

En el proceso de *demonización* del entorno y de las circunstancias que enmarcaban el proceso de establecimiento de las reducciones jesuíticas, pueden distinguirse diversos niveles: un primer plano estaría definido por el carácter de la Compañía en tanto combatiente del demonio por antonomasia, con lo que otras órdenes quedarían empequeñecidas en la lucha contra el Maligno, cuando no sutilmente demonizadas; otra faceta diabólica estaba configurada por las actuaciones de los diversos segmentos del frente colonizador (encomenderos, militares, comerciantes), cuyos intereses particulares en la conquista del indígena se volvían particularmente perversos a los ojos de los jesuitas, y por último, un "ejército" de demonios presentes en las diferentes manifestaciones culturales de la vida indígena, opuestas a la vida *racional* y por lo tanto incompatibles con el proyecto reduccional jesuítico.

Con relación a lo primero, es ilustrativa una anécdota que refiere la intervención milagrosa de San Ignacio en el empeño de alejar los demonios domésticos que asediaban la casa de una familia de la ciudad de Córdoba del Tucumán -donde la Compañía tenía una presencia relevante con su Colegio y misiones-, poniéndose de relieve el afán de los jesuitas por reivindicar su papel como combatidora de Satán. Lo curioso de este episodio, narrado en una de las Cartas Anuas, es que antes de que se conjurase al demonio con "la firma" de San Ignacio fijada en la pared y con el fuego que encendió un padre de la Compañía para ahuyentar la presencia diabólica, "un Padre grave de San Francisco"³⁵ lo había intentado con resultados negativos.

La orden franciscana³⁶ como competidora de la jesuita en América puede verse también en un episodio narrado por Pedro Lozano, referido a las vocaciones sacerdotales y a la posibilidad de perder la Compañía la ocasión de incorporar un nuevo miembro a sus filas. El conturbado protagonista de este suceso, a quien sin duda Satanás había tentado primeramente con la indecisión respecto de su vocación sacerdotal, resultó nuevamente acosado por su maligno influjo al plantearse la disyuntiva de ingresar a la orden jesuita o a la franciscana; en esta segunda ocasión el demonio había vuelto a acometerle

de modo más peligroso, si bien más disimulado, que fue sugerirle vehementes dudas de si le sería más conveniente entrar en la Religión Seráfica que en la de la Compañía, donde se sentía llamado, porque apartándole ahora de este propósito, trazaría después de entibiarle con otro pretexto en el deseo de ser Religioso Francisco. Afligíanle cada vez más estas dudas, que avivándose las especies por sugestión de Satanás, crecían por momentos³⁷.

Finalmente, para zanjar el asunto, el aspirante al sacerdocio optó por echarlo a suertes, "haciendo tantas cédulas cuantas son las religiones, con sus nombres" y por tres veces consecutivas el azar le señaló que debía escoger la Compañía³⁸.

La demonización de todo un entorno en el que debían implantar sus misiones y

trabajar por las conversiones, parece ser un rasgo que distingue la empresa evangelizadora jesuítica. La batalla contra el demonio se libraba no sólo en un frente extraterrenal y con demonios al parecer más "familiares" -y manejables, en definitiva- por los misioneros (hechiceros, idolatrías, ceremonias paganas, etc.) sino también con elementos satánicos de este mundo, "los diablos de la tierra"³⁹, representados por diversos segmentos del frente pionero que se oponían al proyecto reduccional jesuítico, en la medida en que se veían afectados sus intereses respecto del usufructo de la mano de obra indígena. En el Tucumán, como en otras áreas coloniales, la presión permanente de los ganaderos españoles a las misiones para apoderarse de indígenas para sus explotaciones, era una de las argucias planeadas por Satán; así, el fracaso con las reducciones de los calchaquíes se explicaba "porque sugirió [el demonio] a algunos Españoles particulares entrasen adonde estaban los Misioneros y a otros Pueblos, a sacar por fuerza de armas Indios que les sirviesen en sus haciendas"⁴⁰.

Algunos relatos jesuíticos ofrecen una visión panorámica de los sucesivos demonios contra los que debía combatir la Compañía para reducir a los indígenas; es el caso, por ejemplo, de la obra del Patricio Fernández⁴¹, relativa a las misiones de Chiquitos, en la que se presentan los prolegómenos de su evangelización como una escalada de acciones contra Satán. El proyecto de reducir a los chiquitanos, partiendo desde Santa Cruz de la Sierra -actual Bolivia-, se había visto a cada paso impedido por una serie de obstáculos puestos por el diablo en el camino; no obstante, el misionero había logrado salir triunfante "de todo el infierno que contra él se había conjurado": pobladores de Santa Cruz ("mejor diré el mismo infierno") que defendían sus intereses respecto de los indios, luego la imposibilidad de encontrar un práctico para llegar a las tierras de Chiquitos y, finalmente, una vez fundada la reducción, la amenaza de las malocas de los mamelucos del Brasil, verdaderas "fieras infernales"⁴². Como "destructores de los pueblos guaraníes y cazadores de indios", el P. Dobrizhoffer, misionero de los guaraníes y de los abipones, también denuncia las incursiones de los mamelucos en pro de la caza de indios, llamándoles "satélites del infierno"⁴³. La demonización cobra más sentido si se tiene en cuenta el peligro que significaba el asedio mameluco para al conjunto reduccional más próspero y exitoso de la Compañía, integrado por las misiones de los guaraníes.

El Chaco y sus demonios

El tercer aspecto que señaláramos, en los niveles de demonización, se operaba en relación al Chaco y sus gentes -paradigmas del *salvajismo* y de la *barbarie*- al igual que dentro del propio ámbito reduccional, donde los jesuitas vieron multiplicarse los frentes de combates contra Satanás.

Dentro del conjunto de pueblos chaqueños reducidos por los misioneros de la Compañía en la frontera tucumano-chaqueña en el siglo XVIII (grupos guaycurús, matabo-mataguayos y lule-vilelas), fueron especialmente los indígenas que integraban el primer grupo (tobas, abipones y mocovíes, llamados genéricamente guaycurús) quienes mostraron una mayor hostilidad a la vida reduccional. Los guerreros guaycurús representaban un conjunto étnico estigmatizado por los colonizadores bajo la común denominación de *salvajes* e *infieles*. Su conquista militar requirió innumerables campañas desde la gobernación del Tucumán a lo largo de los siglos XVII y XVIII, proceso durante el cual el frente pionero remarcó su *barbarismo* (derivado de su condición de guerreros cazadores con una marcada tendencia belicosa) con el fin de legitimar una política ofensiva -mediante la *guerra a sangre y fuego*- para sujetarlos, cuando no la aplicación de una política de exterminio.

Los aguerridos guaycurú se hallaban también en el punto de mira de la Compañía desde el comienzo de su empresa reduccional en las regiones circundantes al Chaco.

Nicolás del Techo calificaba la conquista espiritual de los chaqueños como una vieja lucha anti-diabólica, que había empezado con la primera reducción de los lules -en las fronteras del Tucumán- en el siglo XVI, a cargo de abnegados misioneros que llegaron desde el Perú, pasando privaciones y esfuerzos por espacio de dos décadas:

No me opondré a que alguno los compare [expresa el cronista en relación a estos inicios] a las escaramuzas que tienen lugar al principio de las batallas; así ellos ensayaban sus fuerzas para luego trabar recio combate contra el demonio⁴⁴.

En suma, se trataba de un histórico combate en el que cada contendiente buscaba sumar almas y defender sus respectivos dominios: los jesuitas el reino de la luz y Satán su "tiránico imperio".

Dadas las particularidades étnico-culturales del Chaco, la región era, desde la perspectiva jesuítica, el ámbito propicio para el reinado del demonio y de su séquito; en este sentido, a lo largo de su empeño misionero, la Compañía encontraría suficiente alimento para nutrir su demonología. Con gentes "sin fe, sin ley y sin rey", la evangelización resultaba una denodada batalla contra el demonio, una gesta plagada de sacrificios y martirios a través de los cuales los misioneros podían alcanzar la gloria. Atento a los riesgos y esfuerzos que implicaba conquistar a los chaqueños, el malogramiento de los planes jesuíticos era considerado como un producto del juego satánico: "se han hecho muchas entradas, aunque todas ellas, después de principios muy felices, las ha frustrado la envidia del común enemigo como consta por la historia del Chaco"⁴⁵.

En el proceso de evangelización chaqueña, el demonio aparece casi como co-protagonista de la experiencia misionera, con un papel preciso -el de perturbador del orden por excelencia- cuyo fin era, en definitiva, resaltar la labor de los responsables de la conquista espiritual de los diferentes pueblos, representada como una acción triunfal contra las tretas y los engaños demoníacos. Los hijos de San Ignacio parecían demonizar todo aquello que se oponía al desarrollo reduccional, empresa de por sí ardua dada la condición irracional de los "salvajes" chaqueños. Cuanto más numerosos, temibles y feroces se apareciesen los demonios para perturbar el buen desarrollo de la labor apostólica, mayores serían los méritos de los padres jesuitas para lograr el reconocimiento terrenal⁴⁶ a su proyecto reduccional y hacerse merecedores de la salvación y de la gloria. En este aspecto, puede decirse que la Compañía, esforzada en la conversión de los *salvajes* chaqueños, había logrado sensibilizar a la opinión de las autoridades eclesiásticas, en orden a reconocer su condición de víctima de la hostilización permanente del demonio: el obispo del Tucumán en una carta al papa Alejandro VII en 1658, confesaba sentirse obligado a informar sobre la Compañía de Jesús "por las particulares aflicciones que con destempladas furias el infierno, por medio de sus fautores, ha causado a esta Religión y a estos varones religiosos"⁴⁷. Los jesuitas eran asediados por Satán, pero también los mejores preparados para combatirlo, logrando entre los belicosos chaqueños lo que las huestes habían intentado sin fruto alguno,

porque cuántas veces han entrado ejércitos armados, y se han vuelto no sólo sin conseguir nada, pero con mucha pérdida: han entrado después los Jesuitas y enarbolado el Crucifijo; han conseguido la victoria convirtiendo a nuestra santa fe a los que tan obstinada y ciegamente rendían vasallaje al demonio y reduciendo a vida civil y política a los que de racionales no tenían más que la apariencia⁴⁸.

Para poder emprender la evangelización de los pueblos idólatras era necesario "despaganizarlos" totalmente, como aconsejaba el P. Acosta⁴⁹ aunque, en el caso chaqueño en particular, era necesario erradicar previamente las costumbres considerados propias de los *irracionales* e imponerles hábitos sedentarios. En este aspecto, muchos misioneros se ensañaron con la cultura de los cazadores-recolectores chaqueños,

sometiéndolas a una demonización que se extendía a muchas otras facetas de su vida cotidiana -lengua, adornos corporales, ceremonias, etc.-, haciendo especial hincapié en aquellas que les obligaban a un estado de nomadismo, dificultando la estabilidad reduccional. Bajo esta óptica, la obra del demonio se hallaba presente hasta en las cualidades intrínsecas del espacio natural en el que los grupos cazadores tenían su hábitat. Las selvas y bosques impenetrables que daban abrigo a los grupos *salvajes* del Chaco se convirtieron en sitios malditos para los jesuitas; eran el refugio donde los indígenas podían -al fugarse o al ausentarse de la misión para practicar sus actividades tradicionales de caza y recolección- reacomodarse a su antigua libertad, olvidándose de los costumbres sedentarias inculcadas por los misioneros. También en los testimonios gubernamentales y en los informes de los militares que dirigían las campañas ofensivas contra el Chaco, éste aparece como un ámbito infernal: entre sus espesuras los indios se movían como peces en el agua mientras que las huestes sólo sumaban fracasos al intentar explorarlas.

Los escritores jesuitas más extremos tendían a "barbarizar" y demonizar todo espacio que entorpecía el sometimiento de los indígenas⁵⁰. En realidad la demonización del Chaco arrancaba ya desde los inicios de su poblamiento, respecto del cual se había instalado ya la leyenda. Lozano se hace eco de ésta, presentando el proceso de ocupación de las tierras chaqueñas como producto de la sugerencia de Satán, cuando describe la fuga de los primeros lules de su reducción en Esteco -frontera oriental de la gobernación del Tucumán- para refugiarse en la periferia chaqueña, animados por la prédica de un hechicero; este demonio, "deponiendo la figura humana, en que hasta allí se había dejado ver y les había hablado [a los lules], se transformó de repente en un huracán, que se fue encaminando a la provincia del Chaco"⁵¹. El halo demoníaco del Chaco estaba reforzado por la creencia, antes de su conquista, de que en él habitaba una población numerosa e incontrolable, apareciendo la demonización como un rasgo derivado del temor a lo desconocido. No obstante el crédito que muchos escritores de la Compañía dieron a Lozano -y el que éste, a su vez, dio a los documentos tempranos de la Compañía, en los que aparecen muchos fragmentos dictados por la imaginación y la fantasía- un cronista de la etapa del exilio (misionero entre los vilelas), menos "torturado" por los demonios y preocupado por "el primer fin de la Historia: la veracidad del relato"⁵², califica de fábula "la citada aparición o soñada transformación [en huracán] del Ángel de las tinieblas" referida por Lozano, insistiendo en que "no debe prestársele ninguna fe"⁵³.

Por lo demás, las prácticas subsistenciales de los cazadores y recolectores era demonizada en tanto impedía a los indios vivir una vida sedentaria que allanase a los jesuitas el camino de la conversión. El cronista Lozano, que quizá por el hecho de no haber actuado directamente en la conversión de los chaqueños muestra mayor rigidez y una inclinación hacia esa "interpretación oficial" del demonio que señalaba González⁵⁴ en el caso de los agustinos del Perú, podía llegar a considerar que los indígenas que no practicaban las labores agrícolas estaban "dementados del Demonio con la persuasión loca de que nunca les faltaría alimento"⁵⁵.

La sedentarización de los nómadas y su sujeción a las prácticas racionales -como la agricultura- se convertiría en un objetivo primordial para el desarrollo del proyecto reduccional jesuítico, incompatible con los hábitos cazadores; de allí que la resistencia al contacto demostrada por los grupos considerados salvajes fuese objeto también de una obstinada demonización. De los *salvajes* Guayakis del Paraguay, contra los cuales se organizaron verdaderas expediciones de "caza", se decía en un texto jesuita del siglo XVIII que

si no se hiciesen estas correrías, lograría el demonio los designios que pretende con ponerles tan cerval miedo en sus ánimos para todo extranjero, valiéndose de sus trazas diabólicas, todas encaminadas a perder a los hijos de Adán"⁵⁶.

Las creencias chaqueñas

Dentro de los diferentes aspectos de la cultura de los grupos chaqueños, si bien toda ella era susceptible de demonización -atento a su carácter de sociedades guerreras-, fue en el plano religioso donde los misioneros se encontraron con una situación compleja pues, a diferencia de otros pueblos como los incas o aztecas, en el Chaco no existía una religión propiamente dicha sino "supersticiones". En su percepción de la vida religiosa chaqueña, los jesuitas parecían caer bajo el influjo de la clásica distinción entre religión y superstición, señalada por Pagden como una herencia del mundo romano; esta concepción aparece ya reflejada en la obra de Acosta quien, no obstante, consideraba las expresiones religiosas del mundo pagano como productos de la intervención satánica y por ende dignas de ser erradicadas⁵⁷. La religión, en tanto atributo de los pueblos con una civilización más compleja y una organización estatal desarrollada -como en los antiguos imperios prehispánicos-, brillaba por su ausencia en el Chaco, dando la medida del "salvajismo" o brutalidad de sus gentes.

La reducción de los aspectos sobrenaturales de la vida indígena a la concepción cristiana del mundo, imponía a los misioneros la búsqueda, de antemano vana, de "alguna idea de Dios" entre los indios chaqueños. A pesar de condenar la idolatría como producto satánico, su ausencia entre los chaqueños también era, según el P. Fernández, "menos tolerable a causa de no reconocer ni aún las leyes naturales"⁵⁸, según expresaba al hablar de los lules. Entre los vilelas, a su vez, no se hallaban indicios de "ningún género de religión o de que adoren al demonio"⁵⁹ ni tampoco entre los diversos grupos guaycurú, calificados como "ateístas". La falta de cultos idolátricos reflejaba un grado extremo de barbarismo, ocupando dentro del orden natural la escala que correspondía a las *bestias*; término éste que ya de por sí llevaba implícita la satanización, en tanto que dentro de la tradición europea el demonio era identificado como la "Gran Bestia"⁶⁰. En el caso de los lules, Fernández considera su bestialidad⁶¹ como la causa de su ateísmo, pues no daban

culto ni veneración a deidad alguna, si no es que digamos que su Dios es su vientre, porque no entienden de otra cosa, procurando gozar en esta vida todo el buen tiempo que pueden, viviendo como animales⁶².

Juicios similares merecían los indios de Santiago -entre ellos los matará, antiguos pobladores del Chaco compelidos por los guaycurú a refugiarse en aquella jurisdicción- que "es gente muy bestial y que no tenían alguna idolatría"⁶³, o los guaycurús: "el Dios de esta nación, como el de los Cretenses, es el vientre"⁶⁴. Este estado de supremo barbarismo imponía a los misioneros una doble tarea, ya que se debía convertir a los indios de bestias en racionales y de racionales en cristianos.

Con relación a las idolatrías, el mismo Fernández cae en una postura ambigua, pues tras condenar la "bestialidad" de los grupos que no las practicaban, reconoce que tal vacío creaba "muy buena disposición para introducir en ellos el conocimiento del verdadero Dios"⁶⁵. Dobrizhoffer, en cambio, reconoce los inconvenientes de la inexistencia de un dios tutelar entre los chaqueños; en su crónica sobre los abipón, el citado misionero no sólo destaca que en toda su lengua "tan rica en otros vocablos, no hay ninguna palabra que exprese la idea de Dios o de la divinidad"⁶⁶, sino que lamenta el hecho de que los peruanos refugiados en el Chaco, al huir de sus tierras tras la llegada de los españoles, no introdujesen la creencia en su dios Pachacamac, "salvador y conservador de todas las cosas"⁶⁷.

El hecho de contar con cultos idolátricos facilitaba su identificación con Satanás para poder combatirlos, de allí que la generalidad de los cronistas achacasen a los grupos chaqueños el desconocimiento del demonio, que aparece como consecuencia de su

ignorancia de Dios. Es así que en lugar de un ser supremo tal como lo concebían los europeos⁶⁸, entre los grupos chaqueños existía la creencia en espíritus animistas. En su trabajo sobre los tobas, Miller les atribuye una jerarquía según sus atributos y poderes: espíritus celestiales, terrenales y acuáticos que podían ser humanos, de animal ("señor del tigre", por ejemplo), de ambas condiciones (mitad hombre y mitad animal) o de la naturaleza (relámpago, trueno, granizo)⁶⁹. Mediante la intervención chamánica estos espíritus eran convocados en búsqueda de ayuda y de protección para la comunidad en caso de enfermedades, de peligros naturales o para emprender con éxito la guerra y la caza, por dar algunos ejemplos. La influencia negativa que a veces podían ejercer estos espíritus, necesitando de los chamanes para contrarrestarla, facilitó su asociación con el demonio, aunque los misioneros juzgaron estas creencias como "supersticiones".

Son habituales las referencias jesuíticas a las supersticiones chaqueñas. Sánchez Labrador menciona entre éstas la celebración de las constelaciones que realizaban los mbayas, aseverando que no eran más que una manifestación de alegría por la llegada del buen tiempo para la caza y para la cosecha de la algarroba y, por ende, de ellas "nada se concluye para cargarles el error de idolatría"⁷⁰. Con respecto a la superstición de las Pléyades, señalada por Sánchez Labrador y Dobrizhoffer en relación a los mbayas y abipones, aunque extendida a la generalidad de los grupos guaycurú, se trataba esencialmente de la veneración de un proto-hombre o héroe cultural, encarnado en la figura de las Pléyades. Este antepasado común era también llamado "abuelo" o "gran chamán", pertenecía al conjunto estelar de "hombres-estrellas" (espíritus celestiales) y se comunicaba con el grupo a través del hechicero⁷¹. La "veneración" a su gran antepasado o "abuelo", objetivo primordial de la actividad de los hechiceros entre los abipones, no era señal, para Dobrizhoffer, de un culto al demonio; no sin antes disculparles por esta práctica - acudiendo al ejemplo de "pueblos que se llaman civilizados [donde] hay creencias tan carentes de sentido común como esta de los Abipones", se mostraba escéptico respecto de significar una adoración del diablo: "Si en secreto le daban culto, cosa que ignoro, me inclinaría a creer que no era por amor a él sino por temor de sus acechanzas o de las acechanzas de los hechiceros"⁷². Dobrizhoffer, más prudente en sus juicios sobre las costumbres indígenas, alude aquí implícitamente a la asociación del hechicero con el demonio, generalizada entre los evangelizadores del Chaco.

Dentro de lo que los jesuitas llamaban "supersticiones", estaban comprendidas diversas ceremonias que se hacían a través de la intervención chamánica y que por ende revestían tintes diabólicos, como "la costumbre bárbara de evocar a los muertos"⁷³, o la de celebrar las famosas borracheras, evento éste donde todo quedaba absolutamente satanizado: "los lules no pueden beber sin cantar un tono especial que tienen para emborracharse, invención sin duda del demonio, pues no se puede imaginar cosa más desentonada"⁷⁴.

También se hallaban las fiestas organizadas con motivo de conseguir el botín de las cabelleras de los enemigos tras una guerra exitosa, costumbre generalizada en el Chaco; en estas ocasiones, los misioneros buscaban apoderarse de los "sucios pendones" para echarlos al fuego, "quemando en las cabelleras aquellas diabólicas invenciones"⁷⁵. En la medida en que los mismos indígenas de las misiones eran convocados por los colonizadores para colaborar como auxiliares en las operaciones ofensivas contra los grupos no sometidos, esta costumbre, que a los guerreros cubría de gloria, continuaba observándose entre los reducidos y, por más que los religiosos intentasen "borrar de las memoria tales trofeos [...], tarde se borrarán"⁷⁶.

Curiosamente, otras supersticiones o "delirios de los americanos" ante fenómenos como los eclipses de sol y de luna, o bien la aparición de cometas, que los abipones, en particular, "ven como instrumento de calamidades", según señala Dobrizhoffer⁷⁷, conmovían a diario a la sociedad española del Barroco. Las supersticiones de los

cristianos eran algo tan común, a pesar de que confesaban "tener la verdadera fe", que Paucke no encontraba motivo para condenar por ellas a los indígenas, "que sin reconocer a Dios no tienen ninguna doctrina y ninguna educación moral"⁷⁸.

El papel tutelar de los hechiceros y sus importantes funciones hacía que en ellos se concentrara la carga diabólica de las culturas chaqueñas: oficiaban como "médicos", se proclamaban profetas y dirigían las ceremonias supersticiosas⁷⁹. En los textos jesuíticos salta a la vista la acentuada contraposición entre misioneros y chamanes: unos eran los portadores de la luz y de la fe, mientras que los otros representaban las tinieblas y el error. El chamán actuaba de intermediario con el diablo y celebraba pactos con él; al ser considerados como "emisarios de Satanás", sus métodos eran los mismos que desplegaba este último, básicamente el engaño y la mentira, sometiendo a los indios a una "tiránica opresión". Una fuerte rivalidad entre hechiceros y sacerdotes se operaba, sobre todo, en el terreno de las curaciones⁸⁰ y también en el de los "milagros", como el de provocar la llegada de lluvias benefactoras o conjurar la acción de las tempestades u otros fenómenos naturales violentos. De singular importancia era también la prédica profética, que podía suscitar rebeliones en la comunidad, teniendo en cuenta que a "sus profetas y médicos o chupadores defieren ciegamente"⁸¹.

No menos peligrosa resultaba la labor persuasiva de los hechiceros o hechiceras en contra de los bautismos en las flamantes reducciones; una de las "trazas" de que se valía el demonio era "introducir en el pueblo el pernicioso error de que lo mismo era echarles a los niños el agua del bautismo en la cabeza que despedirse del cuerpo sus almas"⁸². Los bautizos eran la piedra fundamental sobre la que se erigía el proceso evangelizador y, por ende, donde más atacaba el demonio, impidiendo así el progreso de las misiones de la Compañía, cuyo éxito, en términos cuantificables, sólo podía estar medido por el número de conversiones⁸³.

Acción misionera y reacción indígena

La introducción del concepto de demonio y de la idea del infierno planteó no pocos problemas a los misioneros en los inicios, dados los obstáculos lingüísticos. La dificultad de encontrar en los idiomas indígenas los términos adecuados para explicar la noción de infierno -y, además, con todo el colorido que en el sermionario tradicional se estilaba-, ralentizaba el proceso de conversión; Sánchez Labrador se confiesa preocupado por la inexistencia, en la lengua de los mbayas, de una palabra que aludiera al fuego eterno, indispensable "para poner en el catecismo el artículo del infierno"⁸⁴. No obstante, la habilidad de los jesuitas en el aprendizaje de las lenguas nativas pronto les permitiría lanzar las amenazas acostumbradas sobre las condenas del infierno a través de los sermones, convirtiéndose éstos en una herramienta útil para la difusión del demonio cristiano; el cronista Pedro Lozano narra la anécdota de un misionero jesuita del Paraguay quien, durante la celebración del viernes santo, "ponderó con tanta energía el pecado mortal, que todos estallaron en llanto, debiendo suspenderse el sermón"⁸⁵. En ocasiones, movidos por un celo extremo, los misioneros podían echar mano de recursos que en justicia podrían calificarse de "diabólicos"⁸⁶.

Una vez introducido en la vida reduccional, el demonio se convertiría en el caballo de batalla para la predicación. La necesidad de disponer de demonios para facilitar la prédica cristiana explica por qué, tras afirmar que la creencia en el demonio era inexistente, acaba siendo impuesto entre los chaqueños el "culto al diablo", encarnado en la figura de los hechiceros. En este asunto, como en tantos otros susceptibles de demonización, la prédica de los preceptos de la fe debía ir paralela a la cátedra sobre el maligno, para que los indígenas aprendiesen a defenderse de sus ardides y perder el temor hacia él:

"Después de mi doctrina cristiana se inició mi sermón contra brujos; yo les expliqué

[a los mocovíes] el atrevimiento de los falsos profetas que en el pueblo se dedicaban a hablar contra la doctrina de Cristo y la verdad cristiana⁸⁷.

La cruzada de los jesuitas contra los chamanes tenía por objeto, más allá de la necesidad de desterrar las costumbres supersticiosas, la eliminación de un foco de poder que podía amenazar el liderazgo absoluto al que aspiraban los misioneros. Nada más ilustrativo, para entender la lucha contra estos ministros diabólicos, que la *caza de brujos* con la que amenazaba el misionero Paucke a los mocovíes, a través de un encendido sermón donde anunciaba que los perseguiría hasta "destruirlos"⁸⁸.

En el caso chaqueño, el combate contra un demonio cotidiano, como los hechiceros, terminó siendo considerado como un medio puesto por la Providencia de cara a la obtención de un bien mayor, en este caso, para facilitar la conversión de los indígenas. Cuando Lozano narra la resistencia de los guaycurú al bautismo, comenta que "permitió Dios por sus altísimos juicios, que el padre de la mentira se apareciese en figura de un indio muy fiero", amenazando a los que se bautizasen; hecho que aprovecharía el misionero para advertirles "cuanto sentía el demonio, mortal enemigo de los hombres, su conversión al cristianismo"⁸⁹.

Aunque la prédica antidiabólica ante los indígenas no ahorra los peores epítetos para adornar la acción perniciosa del demonio entre los neófitos, de *puertas adentro* podía reconocerse la ventaja de aprender de un viejo enemigo. Los misioneros podían aprender del demonio, emulando su astucia y la capacidad de persuasión con miras a lograr el sagrado fin de la conversión de los indígenas más hostiles a la fe cristiana. Domingo Muriel, visitador de las reducciones chaqueñas de la Compañía, descalificaba la reacción impulsiva e imprudente de un misionero que le espetó un *Pues anda vete a los infiernos* a un jefe toba "de los más famosos" que se negaba al bautismo, perdiéndose la ocasión de reducir a los muchos que le obedecían, pues "del modo con que el demonio antigua serpiente se insinuó para persuadir a Eva lo que antes no quería, podemos aprender insinuaciones para ganar almas"⁹⁰.

Esta flexibilidad del jesuita "funcionario" -por llamarlo de algún modo- denota un pragmatismo del que a veces carecían los misioneros, exasperados por la lucha cotidiana contra las costumbres *bárbaras*; así como no trepidaba en exortar a los misioneros a que "aprendiesen del demonio" como señaláramos arriba, tampoco omitió Muriel el desaconsejar al doctrinero de los mbayas la prohibición de las pinturas corporales -un hábito satánico para muchos jesuitas-, llegando incluso a sugerirle que les imitase para granjearse su simpatía; al fin y al cabo, era una costumbre pagana que podía tolerarse si con ello se podían obtener más conversiones:

Los bárbaros que no visten otra gala, extrañaron la intimación [a quitarse las pinturas] como si le mandaran a un hombre de bien desnudarse. Otro fuera que a los principios se pintara [el misionero] el rostro como ellos, para ganarles la voluntad, y entrando con la suya en cosa que no es pecado, salir con la de Dios a su tiempo, y en sazón⁹¹.

En el estudio de Cervantes sobre el caso mesoamericano⁹², se destaca una asimilación positiva del demonio por parte de los indios, confiriéndole el carácter divino que de modo indirecto le atribuyeran los evangelizadores al identificar a sus dioses con Satán. Es probable que un proceso similar se haya operado entre los grupos chaqueños en lo que respecta a sus creencias sobrenaturales. Algunos testimonios jesuíticos relativos a la experiencia reduccional entre diferentes grupos del Chaco dan a entender la superposición de elementos cristianos y paganos en la vida espiritual indígena; un ejemplo de ello se encuentra entre los abipones, quienes, "aunque consideran indiscutibles tantas rancias supersticiones [...] agregaban a sus fábulas y ridículos cuentos los misterios de nuestra

religión que suele superar la captación de los más sagaces⁹³. Los efectos de la prédica jesuítica sobre el demonio no sólo pueden observarse en las mismas descripciones que los misioneros hacen de las diferentes creencias, sino también en los pasajes de sus relatos en los que aparece "reproducida" la voz de los indígenas, a través de un supuesto diálogo mantenido con éstos, especialmente en torno a cuestiones relacionadas con el dogma y con la fe, o bien en las arengas o profecías de los hechiceros.

La figura del "abuelo" a la que se alude en los relatos de misioneros de los abipones y mocovíes, se presenta mezclada con ingredientes cristianos, vale decir, asociada por los propios indígenas al demonio: "los abipones se jactan de ser nietos de un demonio, como los primitivos galos se decían hijos de él"⁹⁴. Junto al demonio, al que también se le confiere un culto, se instaló su morada, el infierno; éste tenía ya reservado un vocablo en la lengua indígena: los mocovíes le llamaban *annodec labo*, que significaba la "casa de fuego" donde habitaban sus abuelos⁹⁵.

La acción de ciertos espíritus de la naturaleza, como lo era el caso de las tempestades en las creencias de los chaqueños, era objeto de "demonización" por parte de los guaycurús reducidos. De este modo, lo que tradicionalmente se consideraba una fuerza negativa que podía controlarse mediante la actividad chamánica, se convertía en una presencia demoníaca: Del Techo explica que al estallar la tempestad, los guaycurús "agitan las macanas y disparan saetas a las nubes [...], juzgan que con esta ostentación de valor aterrarán los demonios, a los cuales reputan autores de las tormentas, y se abstendrán de hacer daño"⁹⁶.

Los hechiceros y hechiceras perseguidos como ministros de Satán, acaban asumiendo ese carisma y, en respuesta a los tan reiterados argumentos que los misioneros les exponían para persuadirlos a que se bautizaran, dejaban clara su familiaridad con el demonio, como lo mostraba una vieja abipona que ante la insistencia del jesuita, le contesta que "no temía al diablo pues toda su vida había tratado con él"⁹⁷.

En los movimientos de tinte profético o simplemente en la renuencia a seguir la prédica misionera, los indígenas no dudaban en apropiarse de los conceptos cristianos de demonio e infierno, tal como se pone de manifiesto en el discurso de un hechicero, donde se tachaba de "superstición" las enseñanzas evangélicas⁹⁸. Por lo demás, una vez incorporado el demonio a la vida reduccional, a menudo se narran sus apariciones a los indígenas, quienes podían representarlo "en hábito de indios" o bien "en el mismo traje que pintamos a los demonios y tan fieros y espantosos", como observa el P. Barzana⁹⁹. También, en lo que resulta una manifestación de demonización a la inversa -por efecto de la misma prédica misionera contra los "malos" españoles-, era posible que el demonio adoptase la figura de uno de éstos; así por ejemplo, al celebrar los malbalás sus fiestas y borracheras, "dicen ellos se les aparece un hombre en traje de Español, que es el demonio, y habla solamente con los viejos chupadores, a quienes revela los sucesos futuros que ha podido rastrear"¹⁰⁰. Era quizás un modo de "devolver" los demonios a quienes lo habían traído.

Conclusión

A través de estas notas he querido presentar algunos resultados del estudio sobre el demonio en las reducciones chaqueñas de la Compañía de Jesús; tema éste, claro está, cuya complejidad y riqueza no permiten agotarlo en unas pocas páginas. Sirva al menos para dilucidar cómo el demonio europeo llegó para instalarse entre los pueblos aborígenes de América, a través de la prédica misionera. Los jesuitas vieron en el Nuevo Mundo una tierra pródiga en demonios, que prometía arduas batallas para contribuir a la mayor gloria de Dios y obtener méritos para la vida eterna. Así planteado el desafío de la conversión de los pueblos nativos y de los grupos guerreros chaqueños en particular, el éxito de las

misiones, en tanto base de operaciones contra Satán, dependía de la victoria en los diversos frentes del combate antidiabólico, materializado en el enfrentamiento de la Compañía con los obstáculos de todo tipo que se interponían en el progreso de su programa evangelizador.

En la empresa antisatánica de la Compañía, la prédica sobre el demonio y sus procedimientos era esencial para evitar sus engaños y traiciones. El demonio acaba así siendo adoptado por los pueblos autóctonos del Chaco, que aportaron a dicho concepto europeo contenidos de su propio mundo de creencias.

Notas

1. Elliott, John H., *El Viejo y el Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 42.
2. Sobre los antecedentes del demonismo vigente en la Europa occidental en los inicios de la modernidad, véase Russell, Jeffrey B., *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Editorial Laertes, Barcelona, 1995.
3. Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Editorial Herder, Barcelona, 1996, p. 35.
4. González, José Luis, "La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios", en Fray Juan de San Pedro, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560). Estudios preliminares de Luis Millones, John Topic y José L. González*, Editorial Algazara, Málaga, 1992, p. 13.
5. Minois, George, *Historia de los infiernos*, Editorial Paidós, Barcelona, 1994, p. 257.
6. Cohn Norman, *European Inner Demons* (1975), citado en Santamaría, Daniel, *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las Misiones Jesuitas de las selvas sudamericanas, siglos XVII y XVIII*, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales (Universidad Nacional de Jujuy), San S. de Jujuy, 1994, p. 102.
7. Borja Gómez Jaime H., *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Editorial Ariel, Santafé de Bogotá, 1998.
8. Domínguez Ortiz, Antonio, "Le discours du missionnaire", en *Enfer et damnations dans le monde hispanique et hispano-ameéricain*, J.P. Duviols y A. Molinié-Bertrand (dir.), Presses Universitaires de France, París, 1996, pp. 199-211.
9. *Enfers et damnations...*, *op. cit.*
10. Remitimos en este punto a la copiosa bibliografía existente sobre la obra misionera de la Compañía de Jesús en América y, en especial, la referida a su papel en la extirpación de idolatrías.
11. Métraux, Alfred, "Estudios de Etnografía Chaqueña", en *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, tomo V, Universidad Nacional de Cuyo, 1944, pp. 294-312 y *Religión y magias indígenas en América del Sur*, Editorial Alianza, Madrid, 1973; Susnik, Branislava, "El hombre y lo sobrenatural (Gran Chaco)", en *Las culturas condenadas* (Compilación e Introducción por Augusto Roa Bastos), Siglo XXI, México, 1978 y Miller, Elmer S., *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, Siglo XXI, México, 1979.
12. Santamaría, *op. cit.*

13. Cervantes, *op. cit.*, p. 22.
14. Para un análisis en profundidad de la evolución de las posturas teológicas sobre el tema del demonio y su incidencia en América, véase Cervantes, 1996, *op. cit.*
15. Véase al respecto Minois, *op. cit.*, pp. 280-282 y el artículo de Guillaume-Alonso, Araceli, "Enfer et damnation dans la pastorale jésuite au XVIIe. siècle", en *Enfer et damnations...*, *op. cit.*, pp. 247-261.
16. Pinto destaca también que los misioneros jesuitas hacían de sus vidas un tormento, mortificando el gusto, la vista u otro sentido, movidos por "el temor al infierno y el anhelo de la vida eterna" (*op. cit.*, p. 167).
17. Nieremberg, Juan Eusebio (S.J.), *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, Imprenta de José Alonso y Padilla, Madrid, 1737, pp. 305-309. Este jesuita también se dedicó a compilar biografías de misioneros de su orden (Pinto, Jorge, "La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena", en *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, Comp. por S. Arze, L. Escobari y X. Medinacelli, Hisbol, La Paz, 1992, p. 167). La circulación de esas historias de vida, en las que seguramente no faltarían las hazañas milagrosas, los martirios y los mil combates contra el demonio por ellos experimentados, habría contribuido sin duda a rodear de una aureola de santidad a la propia Compañía, acrecentando su prestigio como conversora de indios por excelencia.
18. En este aspecto cabe señalar la influencia de la diabolología medieval temprana, caracterizada por "las historias coloristas de las homilías y de las vidas de santos, que "hacían entender a los monjes y los laicos la ubicuidad del diablo y sus demonios" (Russell, *op. cit.*, p. 172).
19. Minois, *op. cit.*, p. 257.
20. Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 35.
21. Este ambiente aparece reflejado en un tipo de documentación peculiar de la época: los *avisos y relaciones de sucesos*. V. al respecto *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)* (Edición y Estudio Preliminar por A. Paz y Meliá, Ediciones Atlas, Madrid, 1968 (2 tomos) y Redondo, Augustin, "Le diable et le monde diabolique dans les *relaciones de sucesos*", en *Enfer et damnations*, *op. cit.*, pp. 131-158.
22. Esta práctica se hallaba muy extendida en la España de los Austrias. Los vaticinios se hacían sobre la base de la observación de fenómenos celestes extraordinarios o de sucesos raros o monstruosos. Un cronista de la época escribía, en 1641, que "en la Compañía de Jesús se está escribiendo sobre la figura de un eclipse de sol que el año pasado aconteció en las Indias, con aspectos y señales bien terribles y raras" (Pellicer, José de, "Avisos históricos, 1639-1644", Edición de Antonio Valladares de Sotomayor, en *Seminario Erudito*, Madrid, vol. XXXII, 1790, p. 124).
23. Del Río, Martín, *Disquisitionum Magicarum*, Lovaina, 1599-1600 (3 tomos).
24. Así, por ejemplo, un cronista peninsular describía la rebelión de los comuneros contra Carlos V como una acción pergeñada por el demonio (Castilla Solá, Sabino, *El diablo y lo diabólico en las letras americanas (1550-1750)*, Departamento de Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1973, p. 45). En dicha narración, términos como "sembrador de cizañas" o "tempestades" asociados a la actividad demoníaca, recuerda el estilo de los relatos jesuíticos.
25. Domínguez Ortiz, *op. cit.*, p. 199. Minois (*op. cit.*, p. 313) ha destacado también esta función de la misión como auxiliar de la renovación de la fe, tras la reforma tridentina.
26. A fines del siglo XVII, en áreas rurales de la vecina Francia no faltaron predicadores como el jesuita Julián Maunoir, cuyos sermones incluían imágenes tan espeluznantes acerca de los tormentos infernales, que la estremecida concurrencia acababa por clamar misericordia (Minois, *op. cit.*, p. 311).

27. Borja Gómez, 1998, *op. cit.*, p. 203.
28. Lozano, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay [1754]*, Madrid, 1970, vol. II, p. 115.
29. Carta del P. Antonio Sepp a su hermano Gabriel Sepp. Tirol 1691-1692, en *Cartas e Informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*, Anales de la Facultad de Teología, Santiago de Chile, 1969, Vol. XX, p. 211.
30. Como bien destaca González (*op. cit.*, p. 14), en el caso de los agustinos en el Perú, los misioneros respondían a la necesidad de emitir un "juicio oficial" acerca del demonio, a pesar de que muchos aspectos observados en las religiones indígenas "no eran fácilmente reductibles a la demonología".
31. En Cervantes, *op. cit.*, pp. 48-49.
32. Haubert, Maxime, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1991, p. 46.
33. Esta era la postura de los nominalistas, que separaban la naturaleza de la gracia, ideas que nutren el pensamiento del jesuita francés Surin, analizado por Cervantes (*op. cit.*, pp. 164-165).
34. Lozano, 1970, *op. cit.*, vol. II, p. 221.
35. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641 a 1643)*, Documentos de Geohistoria Regional nº 11, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia (Chaco), 1996, p. 36.
36. Sobre la lucha antisatánica de esta orden en el caso de Nueva España, véase Cervantes, 1996, *op. cit.*
37. Lozano, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1970, vol. I, p. 446.
38. *Ibidem*
39. Los diversos sectores de la colonización (estancieros, militares, comerciantes, etc.) que buscaban a través de la conquista del indígena satisfacer sus intereses materiales exasperaban a los misioneros; un jesuita que actuó entre los mapuches llegó a decir que "estuviera mejor a los misioneros pelear con todos los diablos del infierno que con éstos de la tierra" (en Foerster, Rolf, *Jesuitas y mapuches*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1996, p. 308-309).
40. Lozano, 1970, *op. cit.*, vol. II, p. 116.
41. Fernández, Patricio, *Relación Histórica de las misiones de Indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los Padres de la Compañía de Jesús [1726]*, Librería y Casa Editora de Uribe y Cía, Asunción del Paraguay, 1896. Aunque especialmente referida a los Chiquitos, esta crónica dedica unos apartados a las misiones chaqueñas de la Compañía, que sirvieron de fuente a cronistas posteriores como Pedro Lozano.
42. *Ibidem*, pp. 81-96.
43. Dobrizhoffer, Martín, *Historia de los Abipones*, Universidad del Nordeste, Facultad de Humanidades, Depto. de Historia, Resistencia (Chaco), 1967-1970, vol. I, p. 257.
44. Techo, Nicolás del, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús [1673]*, Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía., Madrid, 1897, tomo I, pp. 324-325. Precisamente uno de los misioneros a que alude Del Techo, el padre Alonso Barzana -famoso por su actuación en el Tucumán-, venía ya entrenado desde el Perú, donde se destacó por "las guacas, ídolos y otros adoratorios de indios que deshizo" (en Furlong, Guillermo, *Alonso Barzana S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*,

Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1968, p. 25).

45. En Furlong, Guillermo, *Bernardo Nusdorffer y su "Novena Parte" (1760)*, Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1971, p. 106.

46. Para este reconocimiento terrenal, que también podría traducirse en la entrega de limosnas para las obras de la Compañía, los jesuitas supieron blandir la amenaza de la venganza divina ante la tibieza en su cumplimiento; así había ocurrido en Córdoba del Tucumán, castigada con una peste, lluvias torrenciales e inundaciones por no atender a tal donativo, aunque, tras el castigo algunos "continuaron oprimiendo a los indios y negando lo debido a la Compañía" (Techo, Nicolás del, *op. cit.*, vol. I, p. 112).

47. En Charlevoix, Pedro Francisco J., *Historia del Paraguay*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1912, tomo IV, p. 363.

48. Comentarios del P. José M. Peramás -redactor de las Cartas Anuas a mediados del siglo XVIII-, en Furlong, Guillermo, *José Manuel Peramás y su Diario del Destierro (1768)*, Librería del Plata, Buenos Aires, 1952, p. 143.

49. José de Acosta contemplaba la "despaganización" y la "cristianización" como dos objetivos independientes (V. Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 239).

50. Lozano decía de los calchaquíes del Tucumán que "en el genio de toda esta gente parece que influía barbaridad la misma aspereza de sus eminentes serranías" (Lozano, 1970, *op. cit.*, vol. I, p. 423).

51. Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba* (Prólogo de Radamés Altieri), Publicaciones del Instituto de Antropología (Universidad Nacional de Tucumán), Tucumán, 1941, p. 58.

52. Jolís, José, *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco* (Traducción de M.L. Acuña y estudio preliminar de E.J. Maeder), Editorial Colmegna, Santa Fe, 1972, pp. 296-297. Respecto de la población indígena, este cronista agregaba que "las numerosas Naciones por quienes se creía habitado el Chaco en aquellos tiempos [siglo XVI], no son más que imaginaciones, al igual que las Amazonas de Codamine" (*ibidem*, p. 251).

53. *Ibid.*, p. 250.

54. González, *op. cit.*, p. 14. Los escritos de Pedro Lozano deben verse a la luz de su actuación como "historiador" de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, condición bajo la cual debía quizá, poner énfasis en el demonio en el sentido de que habla el autor citado en su análisis de la actuación de los agustinos.

55. Lozano, 1970, *op. cit.*, vol. I, p. 58.

56. Citado por Meliá, Bartomeu y Christine Münzel, "Ratones y Jaguares. Reconstrucción de un etnocidio a la manera de los aye-guayaki del Paraguay", en *Las Culturas Condenadas*, *op. cit.*, p. 71.

57. Pagden (*op. cit.*, pp. 223-234) hace referencia a la distinción entre religión (la religión oficial del Estado, que incluía las formas de culto de la clase patricia, con ritos públicos y ordenados) y la superstición (representada por la magia y los augurios y otros ritos secretos).

58. Fernández, *op. cit.*, vol. II, p. 218.

59. Lozano, 1941, *op. cit.*, p. 93

60. Santamaría, *op. cit.*, p. 67.

61. Aunque la aceptación de la naturaleza humana de los indígenas de cara a hacer legítima la evangelización era contraria a la idea de *bestialidad*, ésta "sobrevive como un matiz argumental" en las numerosas narraciones sobre la conquista espiritual de las Indias (*ibidem*, p. 66.)
62. Fernández, *op. cit.*, vol. II, p. 218. Lo mismo dice de los Chiquitos, que "en materia de religión son brutales totalmente y se diferenciarn de los otros bárbaros [pues] no dan culto a cosa ninguna visible ni invisible" (*ibidem*, vol. I, p. 58.
63. En Furlong, 1968, *op. cit.*, p. 40.
64. Sánchez Labrador, José, *El Paraguay Católico* [1770] (3 vols.), Imprenta de Coni Hnos., Buenos Aires, 1910, vol. II, p. 13.
65. Fernández, *op. cit.*, vol. I, pp. 61-62.
66. Dobrizhoffer, *op. cit.*, vol. III, p. 361.
67. *Ibidem*, vol. II, p. 100.
68. Véase al respecto Métraux, 1944, *op. cit.*
69. Miller, *op. cit.*, pp. 29-30.
70. Sánchez Labrador, *op. cit.*, vol. II, p. 53.
71. Susnik, *op. cit.*, pp. 136-163. Las Pléyades constituyen un conjunto estelar de la constelación del Toro, que tiene la apariencia de una nube o mancha blanquecina; a simple vista se pueden percibir hasta siete estrellas principales, conocidas como las "siete cabrillas".
72. En Furlong, Guillermo, *Entre los abipones del Chaco*, Talleres Gráficos San Pablo, Buenos Aires, 1938, p. 47.
73. Dobrizhoffer, *op. cit.*, vol. II, p. 83.
74. Noticias del P. Juan Andreu, en Furlong, Guillermo, *Entre los lules de Tucumán*, Talleres Gráficos San Pablo, Buenos Aires, 1941, p. 83.
75. *Ibidem*, pp. 84-85.
76. Furlong Guillermo, *Domingo Muriel, S.J. y su Relación de las Misiones (1766)*, Librería del Plata, Buenos Aires, 1955, p. 188.
77. Dobrizhoffer, *op. cit.*, vol. II, pp. 89-90. Este misionero se cuida de señalar al respecto lo que públicamente había sostenido en la Universidad de Viena: los cometas no presagian ni cosas prósperas ni adversas" (*ibidem*, p. 91).
78. Paucke, Florian, *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1743-1767)*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1944 , vol. II, p. 247.
79. Métraux, 1973, *op. cit.*, destaca algunas de las funciones chamánicas entre los chaqueños: predecir el porvenir, provocar las lluvias benefactoras o, en especial, alejar el peligro de las tempestades (pp. 99-100).
80. Éstas, en particular, llenaban de ira a los jesuitas, ansiosos de realizar milagros. Las sanaciones practicadas por los chamanes, aunque no se negaban, eran atribuídas al demonio (Carneiro da Cunha, Manuela, "Imagens de indios do Brasil o seculo XVI", en *Estudos Avançados*, 4 (10), Sao Paulo, 1990, p. 106).

81. En Furlong, 1955, *op. cit.*, p. 138.
82. Fernández, *op. cit.*, vol. II, pp. 223-224.
83. Saignes, Thierry, *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguana (siglos XVI-XIX)*, Editorial Hisbol, La Paz, 1990, p. 103.
84. Sánchez Labrador, *op. cit.*, vol. II, pp. 54-55.
85. Citado por Pinto, *op. cit.*, p. 168.
86. El recurso a medios o imágenes truculentas para convertir a los indígenas rescata ese infierno espectacular y barroco, escenificado en las homilías de los misioneros rurales en Europa, al predicar entre los sectores populares; otro infierno, más "refinado", se exponía ante la nobleza (Minois, *op. cit.*, p. 320).
87. Paucke, *op. cit.*, vol. II, p. 252.
88. *Ibidem*, pp. 251-252.
89. Lozano 1970, *op. cit.*, vol. II, p. 244.
90. En Furlong, 1955, *op. cit.*, p. 158.
91. *Ibidem*, p. 140.
92. Véase Cervantes, *op. cit.*, pp. 67-114.
93. Dobrizhoffer, *op. cit.*, vol. III, p. 361.
94. *Ibidem*, vol. II, p. 75
95. Paucke, *ob. cit.*, vol. III (1ª Parte), p. 40.
96. Del Techo, *op. cit.*, vol. III, p. 141.
97. *Cartas Anuas... (1641 a 1643)*, *op. cit.*, p. 51.
98. Lozano, 1941, *op. cit.*, p. 57.
99. En Furlong, 1968, *op. cit.*, p. 89.
100. Lozano, 1941, *op. cit.*, p. 89.

La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio

Resumen

En este trabajo se analiza el tema del demonio como un concepto europeo introducido en el mundo indígena chaqueño a través de la acción evangelizadora de la Compañía de Jesús. A lo largo de su cometido en las fronteras del Tucumán la Compañía de Jesús desplegó una lucha antisatánica en diversos frentes, que trascendían el marco puramente misionero; no sólo las manifestaciones culturales propias de los guerreros cazadores del Chaco eran consideradas obra de Satán sino todo aquello que se interponía en el progreso de la evangelización y en el éxito del sistema reduccional. En este contexto los jesuitas parecían reivindicar su papel de orden predicadora por excelencia, combatiendo al demonio para la mayor gloria de Dios y su propia salvación.

Palabras clave: Chaco; demonio; evangelización; jesuitas.

Beatriz Vitar

The Chaco Evangelization and the Jesuitic fight against the Devil

Abstract

This work analyses the topic of the Devil as a European concept introduced into the Chaco indigenous world through the evangelizing mission of the Jesus Company. During its task on the Tucumán frontiers, the Company waged an anti-satanic struggle in different fronts that went beyond the strict missionary framework. Not only the cultural manifestations of the Chaco hunting warriors were considered Satan's work, but also all what interfered in the progress of the Evangelization and the success of the reductional system. In this context the Jesuits seemed to claim that they had an important role as a preacher order, fighting against the Devil for God's glory and their own salvation.

Key words: Chaco, Devil. Evangelization, Jesuits

Beatriz Vitar