Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional

Guillermo Wilde

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/316>

DOI : 10.4000/actesbranly.316

ISSN : 2105-2735

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Référence électronique

Guillermo Wilde, « Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional », *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* [En ligne], 1 | 2009, mis en ligne le 28 juillet 2009, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/316> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/actesbranly.316>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Imágenes, sonido y memoria. Hacia una antropología del arte misional

Guillermo Wilde

NOTE DE L'AUTEUR

Una versión preliminar de este trabajo fue discutida en un workshop en el Museo Nacional de Rio de Janeiro en junio de 2007. La versión presentada en París en el Colloque “Histoire de l’Art et Anthropologie” sufrió modificaciones para la presente publicación. Agradezco a Anne Christine Taylor y a la organización del Musée du Quai Branly el haber hecho posible mi participación en dicha reunión.

- 1 En la iglesia del antiguo pueblo de Santísima Trinidad, actualmente localizado en la República del Paraguay, se preservan tramos de un friso que exhibe una serie de ángeles tocando instrumentos musicales. Entre ellos se distinguen cuatro que sostienen curiosos objetos esféricos similares a sonajas o maracas indígenas. Sus gestos corporales y sus vestimentas parecen indicar el movimiento de una danza¹. Estas figuras, probablemente construidas en la década de 1760, es decir, algunos años antes de la expulsión de los jesuitas, no sólo dan indicios del esplendor de las artes en la Provincia Jesuítica del Paraguay (1609-1768) sino que señalan el enigma no descifrado de la experiencia nativa de la liturgia cristiana. El carácter nada convencional de estas “figuraciones emergentes” desafía, además, muchas ideas asumidas con respecto a los espacios misionales y el ampliamente denominado “arte barroco misional”. ¿Cómo explicar la presencia de un símbolo de los antepasados indígenas en una representación tardía del “estilo”? ¿Qué significado transmite la intrínseca ambigüedad de estos ángeles danzantes?

La iglesia del antiguo pueblo de Santísima Trinidad

- 2 Este artículo sostiene que los “ángeles con maracas” son *índices de nociones nativas del espacio y el tiempo*. Si bien ellas expresan un largo y complejo proceso de transformación figurativa y estilística propio de la conversión religiosa en la América colonial, también ilustran formas autónomas de construcción de la memoria, adaptaciones de los religiosos y apropiaciones de un discurso sonoro-visual ajeno a la tradición local. Las figuraciones constituyen *índices* de procesos y relaciones sociales inscriptas históricamente. Por lo tanto, su significado no estaría *contenido* en tales figuraciones, como lo postularía un enfoque semiótico, ni sería posible acceder a la *emoción* que en algún momento desencadenaron, como lo propondría una fenomenología, sino que ambos –significado y emoción– serían el resultado de las interacciones y sedimentaciones sociales y políticas cuya lógica es necesario reconstruir. Estas “formas del tiempo”, como las llamaría Kubler, refieren a modalidades singulares de construcción de la historicidad y la agencia.²
- 3 La primera parte de este trabajo presenta una contextualización de las diferentes actitudes indígenas frente al universo figurativo que los jesuitas trataron de imponerles en las Misiones del Paraguay en el siglo XVII. La segunda parte es un análisis de los significados y transformaciones de las maracas entre los grupos guaraníes misionales y contemporáneos. La tercera y última parte pretende interpretar la incorporación de estos instrumentos musicales en el friso de la iglesia de Trinidad.

Iconofilia e iconofobia

- 4 Desde el siglo XVI es posible constatar en la actividad evangelizadora de los religiosos una adaptabilidad deliberada a las culturas locales. Esto se percibe especialmente en el período formativo de las misiones, en congruencia con la idea generalizada de “indigenizar la cristiandad”. Según los franciscanos llegados a Nueva España, había que lograr que los indios se apropiaran del culto cristiano. Más tarde, los jesuitas llevarían esta premisa a su máxima expresión, como lo muestra la obra de José de Acosta, quien

escribe en *Historia Natural y Moral de las Indias* una descripción de las danzas encontradas en Perú y México, respectivamente conocidas como *taquis* y *mitotes*, las cuales, aunque era sabido que se hacían para adorar a los “ídolos”, no convenía quitar a los indios, “sino procurar no se mezcle superstición alguna”.³

Frise (légende en attente)

- 5 Las tradiciones culturales de las diversas regiones condicionaron las características de esa adaptación, dando forma a productos sonoros y visuales propios de cada espacio misional. Existió una receptividad variable al lenguaje figurativo cristiano, mayor en las regiones centrales que en las periféricas. Si en Nueva España los sacerdotes pudieron apelar directamente al legado pictográfico prehispánico, en los Andes y otras zonas periféricas debieron recurrir a mecanismos más complejos. La estrategia jesuita atacó desde los lugares sagrados hasta los cantos y danzas tradicionales de significado religioso, organizando la predicación en torno a “lo milagroso” que, a su vez, podía establecer vínculos con las visiones indígenas. Tarde o temprano, los contrastes del expresionismo barroco se convertirían en un instrumento para realzar concepciones morales del mundo entendido en términos duales. “Los jesuitas –escribe Gruzinski– brindan a los indios una incitación a la visión, una estandarización de sus delirios y algunos modelos de interpretación”.⁴
- 6 Ahora, en regiones como el Paraguay, aunque se imponen numerosos patrones visuales y ceremoniales de las regiones centrales, encontramos que existe una diversidad de respuestas indígenas a la imagen figurativa. Los documentos tempranos coinciden con la información etnográfica en que los guaraníes, por contraste con otros grupos indígenas de las Tierras Bajas sudamericanas, no fueron proclives a producir figuraciones visuales. Éstas más bien se limitaban a unos escasos adornos corporales. Esto contrastaba con el ejercicio constante de una estética de la palabra de gran abstracción y complejidad, sobre la que se fundaba en buena medida el carisma de los líderes. Para los guaraníes contemporáneos, Schaden (1963) señala el bajo grado de figuración, y subraya que la orientación predominante de esta cultura es el mundo místico y sobrenatural. Las prácticas alimentarias y rituales (canto y danza) buscan la

perfección espiritual denominada estado de *agudje*, de allí que sea el cuerpo físico y social, como soporte de la palabra, el escenario para la representación mítica y la conexión mimética con los antiguos, el lugar por excelencia para el desenvolvimiento del “modo de ser”, el *teko*. En consecuencia, la imposición de un discurso figurativo implicó una alienación del ideal de perfección personal, expropiado a las prácticas corporales tradicionales para ser depositado en las imágenes cristianas. Así se producía un significativo desplazamiento de la carne, objeto de predación antropofágica, condenada y castigada por el pecado, a la madera y la piedra, metáforas de la solidez espiritual.

Frise (légende en attente)

- 7 Con todo, las primeras cartas anuas de los jesuitas testimonian actitudes ambivalentes de los indios frente a las imágenes, que oscilan entre la admiración y la hostilidad. Relatan la emoción de pánico que produce en los indios ver y oír cosas que jamás habían conocido, “en tanto extremo, que –escribe el visitador Vázquez Trujillo en 1613– haciendo una danza de máscaras, se espantaron tanto los niños, y levantaron tales gritos en la iglesia, que no nos podíamos oír”.⁵ Otra carta refiere al impacto que producen a los indios las imágenes pintadas de la Virgen y de los siete arcángeles, realizadas por el jesuita Louis Berger. El carácter milagroso de estas imágenes “conquistadoras” suele ser resaltado por los religiosos. A veces descargan toda su furia sobre ellas destruyéndolas junto con los ornamentos litúrgicos que encuentran a su paso. Hacia 1627, Nicolás Mastrili Duran relata que le “cogieron una imagen de Nuestra Señora de pincel y el hechicero la rasgó con sus manos, porque hacen burla de que adoremos cosas pintadas”.⁶ A fines del siglo XVII, el jesuita Anton Sepp señala que el gran cacique Yaguareté “desahogó su furia, junto con sus compañeros, en las sagradas imágenes: tomaron la pequeña estatua del Padre Nutricio de Jesús, San José, la tiraron al fuego y la quemaron. Del retrato de Nuestra Señora, en colores, quitaron la pintura raspando y lo desfiguraron del todo”.⁷
- 8 Otra actitud de los indios que aparece mencionada en esta documentación temprana es la apropiación de gestos rituales y vestiduras cristianas para combatir a los jesuitas. Escribe el jesuita Ruiz de Montoya, en su *Conquista Espiritual*, acerca de la conspiración del cacique principal de la misión de San Ignacio:

“Pasó este pobre adelante con sus embustes, y para acreditarse más con los suyos se fingió sacerdote; vestíase en su retrete de un alba, y adornándose con una muceta

de vistosas plumas y otros arreos, fingía decir Misa; ponía sobre una mesa unos manteles, y sobre ellos una torta de mandioca y un vaso pintado de vino de maíz, y hablando entre dientes hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino al modo que los sacerdotes, y al fin se lo comía y bebía todo, con que le veneraban sus vasallos como a sacerdote: era sobremanera deshonesto, porque tenía gran número de concubinas, consintiéndolo todo y fomentándolo su fingida mujer.”⁸

- 9 Este primer momento puede ser considerado como un combate simbólico por la apropiación y uso de las imágenes del que los protagonistas fundamentales son los chamanes indígenas y los jesuitas. Los indígenas no tardan en descubrir que es más útil apropiarse de esos eficaces símbolos de la religión cristiana antes que destruirlos. De la contienda saldrán vencedores los jesuitas. De todas maneras, la evidencia señala un importante grado de ambivalencia hacia las imágenes cristianas que va desde la destrucción hasta la apropiación e inversión de elementos del ritual cristiano. Esta doble actitud se presenta a veces en una misma persona.
- 10 Para principios del siglo XVIII, las misiones ya se caracterizan por la saturación de imágenes cristianas, y las antiguas prácticas, aunque pervivían, sólo resonaban como ecos tenues, al menos si nos fiamos de la documentación oficial. ¿Cómo se explica la imposición de expresiones en principio extrañas para los indígenas? ¿Tradujeron éstas alguna vivencia religiosa indígena previa? ¿Se produjo algún tipo de síntesis cultural, yuxtaposición o convergencia? Estos interrogantes abren un campo muy vasto de preocupaciones histórico-antropológicas que hasta el momento se han indagado poco.

Imagen y alteridad

- 11 En un terreno por de pronto conjetural es posible establecer explicaciones de carácter histórico-estructural para la gran transformación figurativa de los guaraníes misionales. En la literatura etnográfica reciente de inspiración estructuralista se ha insistido sobre la concepción tupi-guaraní de la identidad, como flexible y múltiple, y la relación con el Otro (humano y no humano) como “abierto hacia el afuera” lo que explicaría la actitud de incorporar atributos personales de la alteridad, desde ornamentos hasta nombres, por medio de diferentes vías como la antropofagia, la imitación o el parentesco; una operación paradójica que consiste en transformarse en Otro en los propios términos, ser Otro sin dejar de pensarse como sí mismo.⁹ Esa captura de alteridades y su subordinación a la lógica social interna, cuyo valor es primordial para los tupi-guaraní, tendría entonces una doble cara, la de la guerra con los enemigos y la hospitalidad con los europeos oponiendo, como afirma Viveiros de Castro, “venganza caníbal y voracidad ideológica”.¹⁰
- 12 De acuerdo con esta interpretación, el cambio cultural y político puede entenderse por la vía de factores endógenos. La discusión puede trasladarse directamente al terreno de las imágenes. En sus trabajos clásicos, Alfred Métraux sugiere que un proceso de visualización, más específicamente de “materialización”, ya se encontraba iniciado al momento de la llegada de los religiosos. Citemos al autor:

“Au XVI^e siècle, l’animisme des Tupinamba était en passe d’évoluer vers un fétichisme semblable à celui que les premiers navigateurs trouvèrent chez les Arawak et les Karib des Antilles. Les offrandes faites aux esprits des morts indiquent déjà la naissance d’un culte qui commençait à se développer suffisamment pour que les Tupinamba ressentent le besoin d’avoir des huttes

sacrées et des figurations matérielles des êtres surnaturels, objets de leur crainte et de leur vénération.”¹¹

- 13 Dicha transformación en el mundo visual equivale a la que Pierre y Hélène Clastres suponen para el mundo político, al afirmar que los guaraníes prehispánicos se encontraban en una crisis profunda, resultado de fuerzas internas que los empujaban a la centralización política que tradicionalmente habían rechazado. Los jesuitas habrían completado ese camino brindando a los indios los elementos para una organización estatal. Es lógico pensar que existieron correspondencias entre el proceso de centralización política y la transformación gráfica y visual. Así, la incorporación de la imagen figurativa se producía simultáneamente con el cumplimiento de la profecía del Estado. Esta hipótesis es sugerente, aunque carece de suficientes fundamentos empíricos. Como quiera que sea, la historia misional implicó la imposición de un aparato visual y sonoro de dominación allí donde no existía. La enorme capacidad representativa de los rituales (cantos y danzas) guaraníes encontró en la liturgia y la visualidad cristiana nuevos recursos que potenciaban su eficacia, al tiempo que transformaban radicalmente sus contenidos.

Indiens kaiova (légende en attente)

- 14 No debe olvidarse que la transformación se produjo en el marco de las demandas del proceso de colonización, que en un primer momento acarrió profundas crisis en las sociedades indígenas, y más tarde desencadenó entre los mismos indígenas una pugna por el ascenso socio-político dentro de la misma estructura colonial. Los símbolos contribuyeron a exacerbar esas ambiciones. Es probable entonces que la inauguración entre los indígenas de un fuerte sentido de la expresión, antes inexistente, tuviera un significado político. Tanto los jesuitas como los líderes indígenas necesitaron de los nuevos elementos para construir su propia legitimidad. Las imágenes y sonidos se encontraban en el centro de la génesis negociada del régimen misional.¹²

- 15 Ahora bien, mi hipótesis es que las imágenes cristianas contribuyeron a una reelaboración de los conceptos nativos de persona a partir de una exteriorización de atributos que antes se encontraban inscriptos en el cuerpo. En este sentido, una alienación acompañó a la imposición de la imagen cristiana. Ésta poseía un carácter *objetivante* que contribuía a despojar al *cuerpo* de su rol fundamental en la construcción de la identidad y la persona nativas. La relación previamente existente entre la identidad (la noción de persona) y la fabricación del cuerpo se veía desplazada hacia las imágenes cristianas en tanto referentes externos, ideales de persona fabricados en materiales sólidos, perennes y definitivos. Este proceso simultáneamente implicaba una condena del cuerpo físico y una censura de su exposición. Además, el carácter dinámico y abstracto de las vinculaciones con el mundo mítico se abandonaba en favor de una representación progresivamente realista, solamente capaz de conservar algunos rasgos formales no convencionales que remitieran tímidamente a una mesurada expresividad figurativa indígena, pero que de ninguna manera pudiera dar índices de una concepción mítica basada en la *performance* corporal de la danza y el canto. En un plano paralelo, el ejercicio del poder era despojado a los líderes tradicionales, sustentadores del mandato del grupo, como sugeriría Clastres, para instalarse en instituciones coloniales, por fuera del cuerpo social.¹³
- 16 Esta interpretación, de carácter general, debe cotejarse con los datos a nivel local que muestran situaciones complejas y a menudo contradictorias. ¿En qué nivel situar los procesos de producción de discursos sonoro-visuales? ¿Pueden identificarse en cada pueblo rasgos que se alejan o se acercan al modelo general? ¿Acaso los indios se abrieron por igual a todas las técnicas, materiales y lenguajes figurativos? ¿Mantuvieron los guaraníes algún tipo de dualidad o de doble registro en la adquisición y uso de los objetos?
- 17 Las maracas del friso de Trinidad aportan algunas pistas para la indagación.

“Objetos” y memoria

- 18 Las fuentes tempranas resaltan la importancia de las calabazas en la vida social guaraní. En primer lugar, aparecen como recipientes con un fuerte significado social, utilizados tanto para la alimentación y bebida cotidiana como para la celebración de matrimonios y convites. Una carta anua del jesuita Diego Ferrer de la región del Itatín, señala que el cacique o hechicero principal, pone yerba mate (*Ilex Paraguaiensis*) en el calabazo mezclada con agua, y la da de beber a los contrayentes quienes deben trocar juntos la yerba en un mismo hoyo como señal de casamiento.¹⁴ Así “se fija una suerte de contrato de división del trabajo entre el marido y la mujer”.¹⁵ El jesuita Cardiel indica que los indios utilizan en sus convites grandes calabazos llenos de chicha.¹⁶
- 19 En segundo lugar, las calabazas aparecen insertas en el contexto ceremonial como productoras de sonidos que evocan a los antepasados. Un conocido episodio, en el que mueren martirizados tres jesuitas en la región del Caaró a manos de un grupo de rebeldes indígenas, relata que el líder llamado Ñeezú entró a la iglesia y destruyó los ornamentos. Uno de los sublevados, el hechicero Quarabí, comenzó a alentar a la gente diciendo que mataran a los jesuitas y que tuvieran por “padre” a Ñeezú. Los exhortaba de la siguiente manera: “tengamos el ser de nuestros abuelos: óiganse nomás en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras”, que son –agrega el documento– “los instrumentos de que usan en sus borracheras y hechicerías”.¹⁷ Esas

palabras indican un vínculo directo entre la producción de sonido específica de esos instrumentos y el “modo de ser” (el *teko*) antiguo. No queda claro si la referencia a los “antepasados” alude a los parientes (los abuelos) u otras figuras que cohabitan el cosmos en un tiempo mítico.¹⁸

- 20 En tercer lugar, las calabazas se presentan en algunas fuentes como corporización de espíritus, con los que es posible entablar un diálogo. Según describe una carta anua de 1628 de la región del Guayrá, los indios no adoran ídolos, sino que poseen hechiceros. Éstos consultan a los calabazos de yerba como oráculos: les hablan, les soplan, mueven los ojos y alzan la cabeza y la vuelven de un lado a otro.¹⁹ Se reconoce en esta fuente grandes semejanzas con las descripciones de las crónicas de los tupíes de la costa brasileña. Por ejemplo con Hans Staden, quien concluye que los indios consideran a las maracas sus dioses. Sus líderes religiosos son capaces de hacerlas hablar y en algunos casos las tratan como parientes.²⁰ El jesuita José de Anchieta subraya sus semejanzas con el rostro humano, ataviado de plumas, al que se le pregunta sobre los sucesos de la guerra, como si fuese un oráculo.²¹ Otro jesuita señala que hacen calabazas a semejanza de cabezas, con ojos, cabellos, nariz y boca y dicen que se trata de un “santo” con capacidad para hablar y ayudarlos en todo, incluso dar vida y muerte, por lo que deben dedicarle cantos y borracheras.²² El jesuita Manuel de Nóbrega señala que el *paje* coloca una calabaza y les dice que no acudan a trabajar a sus rozas, que los cultivos crecerán solos, las flechas irán al monte por la caza, matando a muchos de sus enemigos para que nunca les falte qué comer.²³

Hans Staden (légende en attente)

- 21 Las fuentes guaraníes contemporáneas también abundan en referencias a las maracas. Si bien estamos frente a grupos que no fueron incorporados de manera permanente a los conjuntos misionales, pueden reconocerse en ellos algunas características comunes con las antiguas descripciones. Las descripciones desde fines del siglo XIX informan que los rituales guaraníes combinan el uso del *mbaraká* (maraca) con el canto y la danza. De uso masculino, este idiófono aparece siempre asociado al *takuapú*, o *takuá*, bastón de ritmo de uso exclusivamente femenino.²⁴ Perasso señala que, entre los chiripá, esta relación con los géneros indica una representación simbólica de los genitales y un simbolismo sexual ligado a la fertilidad de la tierra. La calabaza, *hy'a* entre los chiripá, representa a la vagina, y el bastón, fabricado con caña de bambú, al pene. En su función

ritual, los hombres hacen sonar la vagina, mientras las mujeres hacen sonar el pene en una agitación que imita los movimientos característicos de una relación sexual.²⁵ Algunas informaciones enfatizan la íntima relación entre los objetos, sus materiales y la constitución de la persona humana entre estos grupos. Para los kaoivá, los seres humanos se originan en la calabaza: de la primera planta, el porongo, se fabricaron tanto el *mbaraká* del hombre como el *takuapú* de la mujer. A través de ellos se expresa la palabra-alma que es atributo de la persona humana. Una de las divinidades, *Tupã*, es representada por medio del *mbaraká*, y éste a veces es designado como *ñe'ẽ*, “palabra-alma”.²⁶

- 22 Todas estas referencias históricas y etnográficas parecen indicar una relación general entre estos objetos y la producción y renovación de la vida y el tiempo humanos, y una relación particular con los géneros: propician las buenas condiciones para el ciclo de la producción agrícola, refieren al rol compartido de varones y mujeres en la gestación y permiten evocar a los antepasados y los mitos fundacionales a ellos asociados.²⁷ Las maracas comparten con los hombres algunas propiedades animísticas. De allí que la categoría de “objeto”, en tanto entidad discreta e inerte, no describa con precisión su naturaleza. Al estar dotados de capacidad de acción y evocación pasan a formar parte de la misma realidad ontológicamente de los hombres.
- 23 El carácter abstracto, altamente performativo de estos objetos sonoros, los hacía difícilmente sustituibles por las silenciosas y estáticas imágenes y ornamentos cristianos, por más expresivas que pudieran ser. Allí residió seguramente un gran dilema para los jesuitas y la clave para comprender su continuidad en el contexto de la misión.

La sustancia y la forma

- 24 La ambigüedad ontológica, como cualidad intrínseca de estos objetos-sujetos, les hizo perdurar durante varios siglos en los nuevos contextos cristianos. Los motivos que los jesuitas tuvieron para incluirlos en la vida ritual y cotidiana de los pueblos parecen razonables. Permitían que los valores religiosos indígenas fueran capturados y resignificados en los términos cristianos. Pero también llevaban a los indios a reconcebir la idea misma de la vida religiosa en la misión. Los religiosos supieron aprovechar políticamente en su favor las significaciones que trasmitían, excluyendo a sus principales enemigos, los hechiceros y las mujeres. Pero los indígenas también reelaboraron a partir de ellos un discurso de la resistencia o, simplemente, afirmaron un espacio de autonomía.
- 25 Una serie de evidencias indican que las maracas fueron reutilizadas en el contexto misional. En 1635, una carta anua nos habla de la apertura relativa de los jesuitas hacia esos instrumentos. Relata que, llegando a un pueblo, los sacerdotes fueron recibidos por los caciques principales, donde “estaban los instrumentos músicos que ellos usan, que son unos calabazos que atruenan el ayre”.²⁸ Otra carta anua indica que alegran sus fiestas “los dos ternos de chyrimias las unas (como dixe de caña) y las otras de calabazos [...]”.²⁹ En ocasión de su visita, Francisco Vázquez Trujillo escribe que fue recibido en una de las misiones con gritos de alegría, “tocando los calabazos y bocinas, que son las músicas de sus mayores fiestas”.³⁰ Estas fuentes refieren a la inserción de los instrumentos autóctonos en las fiestas cristianas. Por esa época el jesuita Antonio Ruiz

de Montoya señala, en el *Tesoro de la Lengua Guaraní*, que el término *mbaraká* se usa tanto para referir a las maracas como genéricamente a los instrumentos musicales.³¹

- 26 Un llamativo documento cercano a la época de la expulsión de la Compañía de Jesús muestra una interesante revelación. Se trata de un diario cuyo autor, seguramente jesuita, relata una expedición de indios de las misiones hacia el pueblo de Santo Domingo Soriano. En un párrafo escribe el autor que los indios del pueblo de Santa Ana celebraron durante una noche del trayecto su *areté-guazú*, con bailes y *menguás*, y “con algunos *porongos de agua de una laguna vecina*, bien fresca, pero turbia”.³² El término *areté-guazú* (*ara*, tiempo, *eté*, verdadero, *guazú*, grande o solemne) aludía a la fiesta más importante de los guaraníes prehispánicos que los jesuitas más tarde emplearon para referir a la Pascua.³³ En este caso la referencia a “su *areté guazú*” deja dudas de si el autor está refiriendo realmente a la celebración cristiana o algún otro tipo de manifestación. Tampoco es del todo claro si los indios utilizan esos “porongos” para producir sonido o como recipiente para algún tipo de bebida. Como quiera que sea, el episodio da cuenta de la utilización de las calabazas en contexto ceremonial en una época coincidente con la de la construcción de los frisos de Trinidad. ¿Acaso delata este episodio algún tipo de calendario paralelo al oficial? ¿Son estas manifestaciones exclusivamente propias del espacio exterior a la misión?

Celebracion (légende en attente)

- 27 Está claro que la incorporación o apropiación de objetos sonoros tiene dos sentidos posibles: europeos en el contexto indígena, e indígenas en el contexto cristiano, como parece ser el caso de las maracas de los frisos de Trinidad. Pero existen múltiples matices mediando esta oposición que se manifiestan de manera sutil. Probablemente la aparición de representaciones de maracas no debería sorprendernos. Los jesuitas en muchos casos debieron decidir en el terreno la inclusión u omisión de manifestaciones e instrumentos autóctonos, tanto en las representaciones gráficas como en los rituales.

Aunque no hay menciones sobre su inclusión en la liturgia cristiana, existen referencias a su continuidad en otros contextos de acción jesuítica, como las misiones de la región del Chaco, según lo muestra la espléndida iconografía de Florian Paucke o las anotaciones de Martín Dobrizhoffer.³⁴

- 28 Como avezados observadores, los jesuitas también debieron descubrir en las maracas propiedades útiles para la labor pastoral. Sabiendo de su íntima conexión con la construcción de la subjetividad indígena no podían cometer la torpeza de combatirlos. La opción más plausible era descubrir sus cualidades y apropiarlas para la vida misional. Las fuentes mencionadas indican que esa apropiación se produjo al menos en tres operaciones: su incorporación a la liturgia, la transformación de su forma sin alterar las cualidades de su sustancia, y la disolución de su nombre. De la primera operación puede estar dándonos indicios el presbiterio de Trinidad. La segunda y la tercera aluden a una más sutil transformación material y lingüística sobre la que existen datos escasos. Los indígenas participaron directamente en este proceso de resignificación conceptual e innovación técnica y lingüística, cuyo trasfondo no era nada menos que la gradual transformación del concepto nativo de subjetividad en el contexto de la misión.

Figuras de la ambigüedad

- 29 Tanto las fuentes históricas como contemporáneas sobre los guaraníes enfatizan la continuidad entre el ámbito humano y el divino. El jesuita Barzana escribe hacia 1594 que “muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros” y agrega que varios de los criados entre los españoles “se han huido entre los de guerra, y unos llamándose Papas, otros llamándose Jesucristo”.³⁵ Las fuentes modernas dan a entender que la idea de divinidad, en tanto cualidad única y excluyente, no tiene lugar entre los guaraníes. Algunas de las grandes figuras de la cosmología guaraní son presentadas como grandes chamanes y el ritual escenifica relaciones miméticas que intercomunican a los humanos con otros seres que habitan en dimensiones espacio-temporales simultáneas. A ese *continuum* de relaciones pertenecen también los antepasados muertos y sus almas deambulantes cuyo contacto constituye un peligro, y una diversidad de seres que revisten cualidades sobrehumanas, considerados protectores o dueños del ser (*tekojara*), responsables por los habitantes y objetos del monte. Los hombres pueden comunicarse con estos seres, que adoptan diversas formas, por medio de rezos que ayudan a mantener el equilibrio general del cosmos³⁶. Las fuentes jesuíticas dan algunas pistas sobre estos seres y la capacidad de los chamanes de agenciar relaciones de intercambio con ellas, que a veces implican la transformación corporal.
- 30 Estas concepciones carecen totalmente de una figuración visual. Se desenvuelven en el terreno puramente performativo de la palabra, el canto y el ritual. Por lo tanto es lógico pensar que resistieron a la captura del lenguaje gráfico de la evangelización, obligando a los sacerdotes jesuitas a conservar los objetos y manifestaciones que mejor las reflejaban y a inventar figuraciones que se les pudieran equiparar de alguna manera. ¿Cómo representar figurativamente la ambigüedad humano-divino, la presencia de seres cuya naturaleza *sui generis* se encuentra “entre” lo humano y lo sobrehumano?
- 31 El interrogante nos lleva directamente a la cuestión de los ángeles cristianos, cuya eficacia en el proceso de evangelización jesuítica en la región es bien conocida.³⁷ Los

arcángeles son un tópico común de las primeras crónicas y cartas del Paraguay. Ya Ruiz de Montoya relata su presencia entre los indios a través de la pintura y la predicación.³⁸ Un siglo después, Cardiel escribe que los indios disfrutaban mucho personificando a los ángeles con sus vestidos característicos y haciendo danzas.³⁹

- 32 La naturaleza de los ángeles es en algún punto comparable a la de los seres anteriormente mencionados: figuras ambiguas, con un estatuto liminar, entre lo humano y lo divino, entre lo temporal y lo celestial.⁴⁰ Pero a diferencia de las figuras cosmológicas guaraníes, los ángeles son asexuados. Sus figuras no sólo permitían a los jesuitas un acercamiento figurativo a la ambigüedad cosmológica indígena, sino que también permitía a los jesuitas limitar el rol femenino en el ritual. Expulsar a los líderes indígenas del ejercicio de las funciones religiosas, transformarlos en funcionarios seculares, desarticular el potente vínculo simbólico que unía a la mujer con la religión, omitiéndola progresivamente del ceremonial para relegarla a una función puramente doméstica –el *takuapú* efectivamente desaparece del *soundscape* misional–, fue un empeño insistente de los jesuitas. La figura de los ángeles cumplió probablemente parte de ese propósito.
- 33 Ahora bien, ¿cómo entienden los indios la persona cristiana que ellos comienzan a encarnar al ingresar en las reducciones y aceptar el nuevo modo de vida? ¿Acaso su representación en los frisos quiere transmitir un mensaje retrospectivo conduciendo a los viejos temas de la evangelización? Las maracas que sostienen los ángeles, ¿representan el *teko* cristiano tal y como lo entienden los indígenas? ¿Es un elemento más de la pedagogía jesuítica? ¿Es una metáfora de la transformación operada durante más de un siglo? ¿Congelan alguna especie de incomprensible duplicidad sonora e identitaria?
- 34 Es curioso que los jesuitas recuperaran estos objetos en un sitio tan visible si reconocían que su significado podía alterar el orden establecido. Pero nada amenazante esconden esos soberbios angelitos maraqueros. Más bien se muestran como una suerte de síntesis legítima de tiempos, el nuevo tiempo cristiano y el antiguo tiempo indígena domesticado, apropiado, manipulado en una figuración sexualmente ambigua: son ángeles con rostros indígenas sosteniendo maracas, viejas formas sirviendo de vehículo a una nueva sustancia.

Angelitos maraqueros (légende en attente)

Notas finales

- ³⁵ Este artículo ha tenido el propósito de esbozar una antropología histórica orientada a indagar la vida social de los objetos sonoros y visuales del contexto misional. Es posible identificar varios mecanismos asociados a esos objetos, como la incorporación, la sustitución, la yuxtaposición, la resignificación, la duplicidad, entre otros. La predominancia de cada uno de estos mecanismos responde a circunstancias históricas específicas cuyos elementos sedimentados dan forma a una singular configuración política. Una antropología histórica consiste precisamente en reconstruir su dinámica interna.
- ³⁶ De acuerdo a la mirada que he pretendido esbozar, los llamados objetos del arte misional no son la expresión de una mentalidad indígena, jesuítica o mestiza, lo que resulta indecible. Tampoco son evidencia de un estilo tipificable, lo que omite *a priori* el hecho de que estamos frente a una tradición iconográfica que es el *resultado* de un largo proceso de transformación figurativa poco conocido hasta el momento. Entonces el análisis se orienta no tanto a determinar los significados codificados en esos objetos como a establecer el tipo de relación social del que son índices.
- ³⁷ Las maracas entre los guaraníes, como otros “objetos” del mundo misional, poseen la singular capacidad de producir el tiempo y la memoria. Su naturaleza es ambigua y, desde un punto de vista histórico y estructural, pueden ser considerados como “emergencias” de la experiencia nativa del espacio de la misión. Ese espacio conecta y condensa diferentes dimensiones temporales y subjetivas, una, representada por los símbolos y la “humanidad” cristiana, otra por los objetos-sujetos asociados a los

antepasados. La figura liminar de los ángeles se convierte en la mediación ideal de estas dos dimensiones en apariencia contrapuestas.

BIBLIOGRAPHIE

- ACOSTA [1590] 1979. ACOSTA, José de [1590]. 1979. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- ANCHIETA [1554-1594]1988. ANCHIETA, José de [1554-1594].1988. *Informações, fragmentos históricos e sermões, 1554-1594*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada (EIL).
- AZPILCUETA NAVARRO [1550-1568]1988. AZPILCUETA NAVARRO e outros [1550-1568].1988. *Cartas Avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: EIL.
- BARTOLOMÉ 1991. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1991. *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica (CEADUC).
- BLANCO 1929. BLANCO, J. M. 1929. *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CARDIEL [1770] 1913. CARDIEL, José [1770]. 1913. “Breve relación de las Misiones del Paraguay”, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, vol. II. Barcelona: Gustavo Gili, p. 514-614.
- CHAMORRO 1995. CHAMORRO, Graciela. 1995. *Kurusu ñe’ëngatu. Palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción: CEADUC.
- 1998. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Editora Sinodal.
- CHAUMEIL 2007. CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2007. “Bones, Flutes, and the Dead: memory and Funerary Treatments in Amazonia”, *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, p. 243-283.
- CLASTRES 1989. CLASTRES, Hélène. 1989. *La tierra sin mal*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CLASTRES 1974. CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société contre l’État*. Paris: Éditions de Minuit.
- DIDI-HUBERMAN 2006. DIDI-HUBERMAN, Georges. 2006. *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- FAUSTO 2005. FAUSTO, Carlos. 2005. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)”, *Mana, Estudos de Antropologia Social* 11 (2), p. 385-418.
- FAUSTO HECKENBERGER 2007. FAUSTO, Carlos y Michael HECKENBERGER (eds.). 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- FURLONG 1968. FURLONG, Guillermo. 1968. *Alonso de Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires: Ediciones Theoria.
- GELL 1998. GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- GRUZINSKI 1995. GRUZINSKI, Serge. 1995. *La colonización de lo imaginario*. México: FCE.

HUSEBY 1999. HUSEBY, Gerardo. 1999. "Los instrumentos musicales en los relieves de las ruinas jesuíticas de Trinidad", CD-Rom *III Jornadas de Estudios e Investigaciones "Europa y Latinoamérica Artes visuales y música"*. Buenos Aires: Instituto de Teoría e historia del Arte Julio E. Payró, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

KUBLER 1962. KUBLER, George. 1962. *The shape of Time. Remarks on the History of Things*. New Haven: Yale University Press.

MCDA 1949-1969. [MCDA] *Manuscritos da Coleção de Angelis 1949-1969* (Cortêsão, Jaime, org.). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional (7 vol.).

MÉTRAUX 1928a. MÉTRAUX, Alfred. 1928a. *La Religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. Paris: Librairie Ernest Leroux.

MÉTRAUX 1928b. MÉTRAUX, Alfred 1928b. *La Civilisation matérielle des Tribus tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

MONTARDO 2002. MONTARDO, Deise Lucy Olivera. 2002. *A través do mbaraka: música e xamanismo guaraní*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

MONTERO DO AMARAL. MONTERO DO AMARAL. s/a. "Claro s/a Memoria sobre usos e costumes de indios guarany, caiuás e botocudos", *Revista del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* LXIII (parte II), p. 263-273.

MUJICA PINILLA 1992. MUJICA PINILLA, Ramón. 1992. *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. Lima: FCE.

MURA 2006. MURA, Fabio. 2006. *A procura do "Bom viver". Território, tradição de conhecimento e ecología doméstica entre os Kaiowa*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

NÓBREGA 1988. NÓBREGA, Manuel de [1549-1560]. 1988. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Belo Horizonte: EIL.

OÑATE [1617] 1929. OÑATE, Pedro de [1617]. 1929. "Novena Carta, del P. provincial...", *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Documentos para la Historia Argentina, vol. 20. Buenos Aires: Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 64-108.

PERASSO. PERASSO, José. s/a. *Ayvukue Rape (El camino de las almas). Etnografía ava-kue-chiripa y Tymaka-chiriguano*. Asunción: Museo Guido Boggiani.

RUIZ 2004. RUIZ, Irma. 2004. "La 'caída' de los dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (mbyá)-guaraní", *Revista de Indias* LXIV (230), p. 97-116.

RUIZ DE MONTTOYA [1640] 1989. RUIZ DE MONTTOYA, Antonio [1640]. 1989. *La Conquista espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

----- 1876. *Tesoro de la Lengua Guaraní*. Leipzig: Julio Platzmann.

SCHADEN 1963. SCHADEN, Egon. 1963. "Desenhos de indios Kayová-guarani", *Revista de Antropología* 11, p. 79-82.

SEPP [ca. 1691] 1971. SEPP, Anton [ca. 1691]. 1971. *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Tomo I. Buenos Aires: EUDEBA.

SEPP [1701] 1973. SEPP, [1701]. 1973. *Anton Continuación de las labores apostólicas*, Tomo II. Buenos Aires: EUDEBA.

- SEVERI 2007. SEVERI, Carlo. 2007. *Le Principe de la Chimère. Une anthropologie de la Mémoire*. Paris: Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École normale supérieure.
- STADEN [1557] 1974. STADEN, Hans [1557]. 1974. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: EIL.
- SUSTERSIC 1998. SUSTERSIC, Bozidar Darko. 1998. "Las artes plásticas y la música de las Misiones según el testimonio del friso de Trinidad", *Actas de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*. Resistencia: IIGH-UNNE, p. 583-603.
- TRELLES [ca. 1762] 1882. TRELLES, Manuel Ricardo [ca. 1762]. 1882. "Maloca Misionera. El rumbo y las averías de los indios guaraníes, desde el ibirapitá-guazú hasta el pueblo de Santo Domingo Soriano, lo escribe fielmente quien se halló presente a todo", *Revista de la Biblioteca pública de Buenos Aires*, Tomo IV. Buenos Aires: Imprenta Europea, p. 351-370.
- VIVEIROS DE CASTRO 2002. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WILDE 2003. WILDE, Guillermo. 2003. "Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes", *Revista Española de Antropología Americana* 33, p. 203-229.
- WILDE 2004. WILDE, Guillermo 2004. "El ritual como vehículo de experiencias sonoras indígenas en las doctrinas jesuíticas del Paraguay (1609-1768)", *Música colonial iberoamericana: interpretaciones en torno a la práctica de ejecución y ejecución de la práctica*. Santa Cruz de la Sierra: APAC, p. 43-57.
- WILDE 2007. WILDE, Guillermo 2007. "Toward a political Anthropology of Mission Sound: Paraguay in the 17th and 18th Centuries", *Music & Politics II*. Santa Barbara: Department of Music, University of California [<http://www.music.ucsb.edu/projects/musicandpolitics/>], S/P.

NOTES

1. Sustersic 1998; Huseby 1999.
2. Kubler 1962; Didi-Huberman 2006. En la definición de este enfoque debo reconocer mi deuda con la notable obra de Alfred Gell (1998) y el diálogo y discusiones con Carlo Severi y Carlos Fausto, con quienes he mantenido un intercambio enriquecedor en los últimos años. De Severi he tomado la noción de "tradición iconográfica" para pensar el contacto colonial (Severi 2007). De Fausto las discusiones teóricas sobre las sociedades amerindias de las Tierras Bajas en torno del tiempo y la memoria (Fausto y Heckenberger 2007).
3. Acosta [1590] 1979: 318.
4. Gruzinski 1995: 197.
5. Blanco 1929: 640.
6. MCDA, I: 248.
7. Sepp [1701] 1973: 278.
8. Ruiz de Montoya [1640] 1989: 82-83.
9. Fausto 2005.
10. Viveiros de Castro 2002.
11. Métraux 1928a: 71.
12. Wilde 2003, 2004, 2007.
13. Schaden 1963; P. Clastres 1974; H. Clastres 1989.
14. MCDA, III: 30.
15. Sepp [ca. 1691] 1971: 200.
16. Cardiel [1770] 1913.

17. Blanco 1929: 447.
 18. La noción de antepasado suele ser problemática entre los grupos indígenas de las tierras bajas que, como lo muestran numerosos trabajos etnográficos, tienden a omitir todo tipo de referencia a los muertos. Sin embargo, un estudio reciente de Jean-Pierre Chaumeil (2007) reconoce una gran cantidad de matices para este argumento.
 19. MCDA, I: 298.
 20. Staden [1557] 1974: 154 y 173-174.
 21. Anchieta [1554-1594] 1988: 82.
 22. Azpilcueta Navarro [1550-1568] 1988: 124 y 173.
 23. Nóbrega [1549-1560] 1988: 99.
 24. Métraux 1928b: 216; Montero do Amaral : 266.
 25. Perrazo : 13 y 14.
 26. Chamorro 1995, 1998.
 27. Bartolomé 1991.
 28. MCDA, IV: 95.
 29. Oñate [1617] 1929: 93.
 30. Blanco 1929: 652.
 31. “Mbaracá. Calabaço con cuentas dentro, que sirve de instrumento para cantar, y *de ahí ponen nombre a todo instrumento musico*” (Ruiz de Montoya 1876, subrayado mío).
 32. Trelles [ca. 1762] 1882: 355, subrayado mío.
 33. Wilde 2004.
 34. Sustersic 1998.
 35. Furlong 1968: 93.
 36. Chamorro 1998; Mura 2006; Montardo 2002.
 37. Mujica Pinilla 1992.
 38. Ruiz de Montoya [1640] 1989.
 39. Cardiel [1770] 1913: 559.
 40. Es probable incluso que la distinción cielo-tierra (arriba-abajo) para organizar las figuras del cosmos haya sido instalada por los jesuitas, pues la relación hombres-divinidades entre algunos subgrupos guaraníes se desenvuelve en un plano horizontal (Ruiz, 2004).
-

RÉSUMÉS

Las misiones religiosas entre los indios de Sudamérica han constituido, particularmente durante los siglos XVII y XVIII, espacios de imposición de valores europeos y de resignificación de tradiciones nativas. La imagen y el sonido fueron dos herramientas fundamentales en ese proceso. A partir de sus objetos, la historia del arte y la musicología del siglo XX han cristalizado un estilo característico : el arte « barroco colonial » y han buscado establecer « obras » y « artistas originales » nativos, mestizos u europeos. En general, estas definiciones han simplificado excesivamente la realidad sociocultural de la época, fragmentando el fenómeno religioso y ritual que les daba sentido en una diversidad de « manifestaciones estéticas » (la música, la danza, el teatro, las artes plásticas, etc.). Esta presentación tiene como objetivo establecer las posibilidades teóricas y metodológicas de una antropología histórica de los objetos y prácticas visuales y sonoras del pasado misional sudamericano. Me referiré principalmente al caso de las misiones

jesuíticas de guaraníes, ubicadas en la frontera de Paraguay, Brasil y Argentina, desde el siglo XVII. En primer lugar, analizaré las actitudes indígenas hacia las imágenes y sonidos impuestos por los jesuitas. En segundo lugar, abordaré un tipo singular de objetos misionales de culto que expresan resignificaciones de tradiciones nativas. Por último plantearé una crítica a la noción de « arte barroco misional » sugiriendo posibles orientaciones para la indagación, que se inspiran en desarrollos recientes del campo de la antropología del arte y la memoria.

AUTEUR

GUILLERMO WILDE

Consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas de Argentina -Docteur en anthropologie sociale de l'université de Buenos Aires et chercheur au Conseil national de la recherche scientifique argentin (CONICET). Spécialiste de l'ethnohistoire des Guaraní du Paraguay, Guillermo Wilde a publié plusieurs articles concernant la chefferie, le rituel et la musique dans les missions jésuitiques aux XVII^e et XVIII^e siècles. Il a été boursier postdoctoral de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, de la John Carter Brown Library (États-Unis), de l'AECI (Espagne), du DAAD (Allemagne) et du British Council (Royaume-Uni). Chercheur visiteur au Center for Indigenous Studies de l'université de St Andrews (Scotland) et du Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brésil). Pour ses recherches, il a confronté des documents d'archive en Argentine, au Brésil, au Chili, au Paraguay et en Espagne. Il a également fait un travail de terrain parmi les Mbyá Guaraní de Misiones (Argentine).