

LA FUERZA DE LA PALABRA. EVANGELIZACION Y RESISTENCIA INDIGENA (SIGLOS XVI y XVII)

POR

JORGE PINTO RODRIGUEZ

Universidad de la Frontera
Temuco. Chile

EL «ENCUENTRO». LA LUCHA POR LAS LENGUAS

Desde la perspectiva de la evangelización hubo dos circunstancias que condicionaron la comunicación de los hombres en América durante los siglos XVI y XVII: el carácter puramente casual del «encuentro» y la dimensión penitencial que adquirió la obra de los misioneros.

El hecho de que el llamado «descubrimiento» de América haya sido casual, un «tropezón» de Colón en su viaje al Japón, otorgó a este episodio un carácter asombroso, para el cual nadie estaba preparado. Todo fue sorpresa, comienza, en el decir de las Casas, una época «tan nueva y tan nunca», que echa por tierra el mundo hasta entonces conocido y abre una totalidad impensada (1). Las primeras reacciones fueron, por tanto, espontáneas. El «contacto» de europeos y americanos fue, en este sentido, un desafío a la capacidad creadora del hombre.

Si a esto agregamos la voluntad de la Iglesia de pasar rápidamente de lo que Meliá llama la conversión bautismal a la conversión penitencial (2), podríamos comprender con más propiedad

Este trabajo fue elaborado en el marco del proyecto de investigación *Misioneros y Mapuches, 1550-1900, tres siglos y medio de evangelización y resistencia indígena*, dirigido por el autor y financiado por el Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (Proyecto 0215-89). El autor agradece al Fondo y a la Universidad de la Frontera el apoyo a sus trabajos.

(1) Citado por Tzvetan TODOROV, *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI editores. México, 1987, pág. 15.

(2) Bartomeu MELIÁ, "Para una historia de la evangelización en América Latina". En *Para una Historia de la Evangelización en América Latina*, III. Encuentro Latinoamericano de Cehila. Santo Domingo, 1975. Editorial Nova Terra, Barcelona, 1977, págs. 11-32.

por qué los misioneros tuvieron que encarar tempranamente el problema de las lenguas. Durante la primera, el propósito consistía en convertir a los indígenas por la vía sacramental; en la segunda, trataron de transmitirles el mensaje cristiano para extender hasta ellos la doctrina y la fe. Es la etapa que comienza con la extirpación de las idolatrías y con el esfuerzo desplegado por los misioneros por producir un mecanismo de comunicación con los indígenas. Ambas eran fundamentales para «vaciarlos» de sus antiguas creencias y comunicarles el contenido de la nueva religión. Si se recuerda el carácter casual que tuvo el «descubrimiento», se tendrá que admitir que el misionero tuvo que resolver estos problemas sin una experiencia previa y sin una preparación para encararlos. Los indígenas también reaccionaron espontáneamente, a veces, con lentitud, en otras, anticipándose al europeo. En todo caso, los problemas que afectaron a la comunicación constituyeron una dificultad real que no facilitó el «encuentro».

Naturalmente, el problema de las lenguas no se planteó sólo por la urgencia de los misioneros de transmitir su mensaje. Todorov ha demostrado que éste fue un asunto crucial en las relaciones entre españoles e indígenas y sus conclusiones confirman la idea de que el dominio de la comunicación alcanzada por los españoles fue una de las armas más eficaces. Cortés era un buen comunicador, hablaba bien y escribía poesías. Enamoró a la Malinche y se valió de su palabra para doblegar a los indígenas. Con razón un historiador ha dicho que su conquista fue la más importante de todas las que logró en México (3). En cambio, Moctezuma se encerró en un mutismo que le impidió hacer frente al invasor. La frase de Nebrija no puede ser más elocuente: «siempre la lengua fue compañera del imperio» (4).

Los misioneros comprendieron muy bien la situación. Tempranamente se dieron cuenta que cabían dos alternativas: castellanizar a los indígenas o aprender ellos las lenguas nativas. Muy difícil de lograr la primera, optaron por la segunda. Era vital para evangelizar y confesar a los indios (5). Joseph de Acosta no tuvo dudas. La dificultad del lenguaje, decía en su *Procuranda Indorum Salute*, no es pequeña, pero a los apóstoles les fue dado el don de las lenguas. Si la aprenden quienes van en busca de las

(3) George BAUDOT, "Política y discurso en la conquista de México: Malintzin y el diálogo con Hernán Cortés", en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XLV. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1988, págs. 67-82.

(4) Citado por Todorov, [1], págs. 136.

(5) Robert RICARD, *La conquista espiritual de México*. México. Fondo de Cultura Económica, 1986, pág. 21.

cosas materiales, con mayor razón tendrían que hacerlo aquellos que buscan la salvación de las almas y, repitiendo un versículo de la epístola de San Pablo a los Romanos, agregaba: «la fe es por el oído y el oído por la palabra de Dios» (6).

Techo, otro jesuita de la temprana evangelización del Perú, registró el camino seguido por la Compañía para resolver este problema: fundar en un lugar apartado un centro de estudios donde los misioneros pudieran aprender las lenguas indígenas. Ese centro fue Juli (7), punto de partida de un proyecto evangelizador que sirvió para el Perú, Paraguay, Argentina, Uruguay y Chile. Convirtieron allí el quechua en la lengua misionera del Perú y empezaron la preparación de los que iban a evangelizar a lugares más apartados (8). A partir de entonces, la capacidad de cada uno se medía por el dominio que alcanzara de las lenguas nativas. Refiriéndose al padre Antonio Ruiz de Montoya, Jarque decía que hablaba muy bien la lengua de los indios y que para ayudar a los demás escribió artes y gramáticas de la lengua guaraní (9). Igual cosa se decía del padre Añasco, provincial más tarde del Paraguay, y del padre Luis de Valdivia, quien empezó por aprender el idioma de los huarpes antes de entrar a territorio mapuche (10).

Los franciscanos siguieron un camino diferente. Para ellos, lo fundamental era aprender las lenguas de los indios, conviviendo con ellos. Conversores penitenciales por excelencia, el asunto no admitía alternativa. Sahagún terminó en México reivindicando el nahuatl y los primeros franciscanos que penetraron al Paraguay

(6) Joseph de ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias*. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo LXXII. 1954, págs. 387-608. La referencia en pág. 513.

(7) Nicolás del TECHO, *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid, Casa de la viuda e hijos de M. Tello, 1897, vol. II, pág. 25.

(8) Fernando de ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1953, pág. 93. Con anterioridad a la llegada de los españoles el quechua había logrado una expansión por motivos religiosos. Al parecer, se trataba de una lengua que se prestaba para los propósitos del misionero, cuestión de la que se habrían dado cuenta los primeros jesuitas en llegar al Perú. Véase el artículo de Ibico ROJAS, "La expansión del quechua", en *Scientia et Praxis*. Revista de la Universidad de Lima. Lima, nº 14, 1979, págs. 70-83.

(9) Francisco JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*. Madrid. Imprenta de Gabriel Pedraza, 1909, 4 vols. vol 1. págs. 228 y siguientes. Sobre lo mismo véase, también la obra de Guillermo Furlong, *Antonio Ruiz de Montoya y su Carta a Comental (1645)*. Buenos Aires. Ediciones Theoria, 1964.

(10) Pedro LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid. Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, 1754-1755, 2 vols. La referencia a Añasco en vol. 1, págs. 485 y siguientes y la de Vechi en vol. 1, pág. 165.

lo hicieron acompañados de tres españoles que conocían la lengua tupí (11). Más tarde, en el mismo Paraguay, fray Luis de Bolaños fue el maestro que ayudó a los jesuitas a fundar reducciones y a tratar con los guaraníes. El mismo dominio de las lenguas indígenas tuvo en el Tucumán fr. Francisco Solano. Fue cosa divina, agregaba fray Diego de Córdova, que las hablara tan bien (12).

En la lucha por la comunicación los misioneros no escatimaron esfuerzos por aprender los idiomas de los indios. Estos también intentaron dominar el lenguaje del invasor. Los famosos «lenguaraces» aprendieron con destreza la «lengua» de los españoles para conocer sus movimientos y descubrir sus formas de ser. Aunque muchas veces el europeo aparece valiéndose de ellos para conseguir sus propósitos, no fueron pocos los indios que sabiendo el español, informaron a los suyos cuanto escuchaban de los extranjeros para enfrentarlos con las armas o con la propia palabra.

2. EL CONTENIDO DEL MENSAJE. LA PROPUESTA DEL MISIONERO Y EL DISCURSO DEL INDÍGENA

Las fuentes dejan la impresión de que el misionero abre la comunicación. El indígena replica, encara, reprocha, pero nunca inicia el diálogo. Esta puede ser una imagen distorsionada por las fuentes, en su mayoría elaboradas por misioneros interesados en sobredimensionar el esfuerzo que debían desplegar para transmitir el evangelio. Sin embargo, pudo haber ocurrido así y esto por una razón: los misioneros traen un propósito bien definido, asumido incluso con fervor casi heróico: expandir la fe en las tierras recién descubiertas. Los indígenas, en cambio, sólo atinan a defenderse y a levantar una barrera que les permita sobrevivir. Hubo, pues, disposiciones diferentes que matizaron y dieron sentido a la comunicación. Para entenderlo es preciso analizar el contenido del mensaje. Empezaré por los misioneros.

(11) TODOROV, [1] pág. 254 y Vicente SIERRA, *El sentido misional de la Conquista de América*. Editorial Haurpes, Buenos Aires, 1944, pág. 136.

(12) Fray Diego de CORDOVA, *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Perú el Venerable Padre Fray Francisco Solano*. Madrid, Imprenta Real, 1643, pág. 46.

a) *La palabra del misionero*

La palabra del misionero es una palabra grave, cargada de fuerza y amenazas. Es la expresión del cristianismo doliente de los siglos XVI y XVII que pretende arrancar a los hombres del pecado para transportarlos al mundo de Dios. Es la época en que la religión ha dejado de tener sentido por sus manifestaciones externas; lo tiene por la voluntad del individuo de volcar sus acciones a Dios. Una serie de catástrofes que sacudieron a Europa a fines de la Edad Media, hizo que los individuos tomaran conciencia de su maldad, se sintieran culpables y pensaran que sólo el pecado podía ser causa de tantas desgracias (13). Cristo surge como modelo de vida, el Cristo crucificado que pagó con su dolor los pecados del mundo. Los hombres se acercan a El por la oración, la contemplación y un misticismo que intenta matar al cuerpo y purificar el espíritu. Es el tiempo de la mortificación, los cilicios, los ayunos, el control de los apetitos del cuerpo y el abandono de las cosas materiales. Los ejemplos son Escoto, San Francisco, San Ignacio y Santa Teresa de Jesús. Los ermitaños dan la pauta y las Ordenes contemplativas ofrecen un camino, que muchos siguieron con fervorosa decisión.

Cuando se repasa las biografías de los misioneros que vinieron a América se tiene la impresión de estar frente a una galería de mártires que ofrecieron gustosos sus vidas por lograr la propia salvación y la de quienes escuchaban sus mensajes. Hubo misioneros que maltrataban su cuerpo hasta conseguir que florecieran las heridas, otros no abrían los ojos para evitar a las mujeres. Muchos se negaban a oler las flores y otros no probaban la fruta para mortificar el gusto. Para comer se sentaban en la punta de los bancos y cuando los guisos se empapaban de sal o vinagre, se los echaban «todo a pecho» para disfrutar del dolor de la amargura. Comían en el suelo; en prueba de humildad, tendíanse como muertos en las puertas de los templos, dormían vestidos para levantarse prestos a la oración, buscaban el contagio en los enfermos y hacían de sus vidas un tormento, como lo hizo Cristo con la suya. El temor al infierno y el anhelo de la salvación eterna eran los signos que ordenaban la vida de aquellos hombres y eso llenó de contenido su mensaje (14).

(13) Jean DELUMEAU, *La Reforma*. Barcelona, Nuevo Clio, 1977, pág. 6.

(14) Testimonios de estas actitudes en los diferentes volúmenes de biografías de jesuitas compiladas por Juan Eusebio Nieremberg, Alonso Andrade y José Cassani.

La comunicación de los misioneros se movía en tres planos: con Dios, con los españoles y con los indígenas. Será preciso analizar los dos primeros para abordar el tercero.

La comunicación con Dios tenía enorme gravitación. En lenguaje figurado, podríamos decir que por medio de la oración alcanzaban las alturas habitadas por la corte celestial, donde creían escuchar mensajes que conducían sus vidas. Ruiz de Montoya aseguraba haber oído una voz que le dijo: «Antonio, yo te escogí para alumbrar estas almas» (15). Desde entonces se entregó en cuerpo y alma a la conversión de los infieles. Como él, la mayoría tenía coloquios con Dios o con la Virgen. Hay una imagen recurrente que resume estos contactos celestiales: en los sueños o en sus éxtasis, estos hombres se veían conducidos al juicio. La severa figura de Jesucristo examinaba al pecador; éste temblaba de horror. Alrededor de Cristo, los demonios reclamaban su alma, la Virgen y los santos abogaban por el condenado. En un acto de sublime bondad, María se descubría los pechos e imploraba el perdón. Cristo, conmovido por su madre, los enviaba de nuevo a la tierra para que transmitieran su mensaje, el mensaje doliente de una religiosidad cargada de figuras espantosas (16).

La certeza que tenía el misionero de que debía transmitir ese mensaje marcaba su comunicación con los españoles. Esta se daba en el sermón y en el confesionario. De las primeras hay testimonios, las segundas podemos imaginarlas. Refiriéndose al padre Piñas, el primer jesuita que vino a Chile, Lozano cuenta que predicaba fervorosamente, ponderando con singular energía la severidad del juicio divino y la atrocidad de las penas con que vengaba la justicia divina sus agravios, para que aterrados los pecadores se alejasen de los peligros (17). El padre Piñas pasaba noches enteras en oración, contemplando el cielo «y estaba con los ojos fijos en él grandes ratos, fuera de sí mismo, y algunas veces decía palabras significativas del intenso fuego en que ardía su alma» (18).

(15) JARQUE, [9], vol. 2, pág. 6.

(16) Pierre DUVIOLS se refiere a esta imagen al dar cuenta del castigo con que se amenazaba a los idólatras en América. Véase *La lutte contre les religions autochtones dans le Perou Colonial*, Paris. Institute Francais d'Etudes Andines, 1971, pág. 21. En Chile, esta imagen fue reproducida por el jesuita Alonso de OVALLE en su *Histórica Relación del Reyno de Chile*, Santiago. Imprenta Ercilla, 1888, 2 vols. vol. 2, págs. 237-238.

(17) LOZANO, [10], vol. 1, pág. 184.

(18) *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, crónica anónima de 1600. Edición preparada por F. Mateos, S. J. Madrid. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944, 2 vols., vol. 2, pág. 327.

Otro gran predicador fue el padre Juan Romero, misionero en Tucumán, Paraguay y primer viceprovincial de la Compañía en Chile. Lozano dice que predicando en Asunción ponderó con tal energía el pecado mortal, que todos estallaron en llanto (19). El propio Lozano da noticias de otro episodio que testimonia la fuerza de su palabra: A la fecha de su muerte, vivía en el Cuzco un español de quien había sido confesor. Su conducta en nada correspondía a sus consejos: transgrediendo la norma matrimonial, hacía vida marital con una mujer a quien había convertido en amante. Una noche, sin mediar motivo, el hombre empezó a invocar los nombres de Jesús y María. Preguntado por la mujer que le sucedía, refirióle una súbita aparición de su confesor. La mujer, que era viuda, a los trece días ingresó a un monasterio (20).

En Lima los sermones del agustino fray Elías de la Eternidad también alcanzaron notoriedad. Antonio de la Calancha cuenta que luego de llegar al Perú, en 1630, intimó guerra violenta a los vicios, abusos y pecados públicos.

Para significar más vivamente la horribilidad de las penas eternas colgaba del púlpito, cuando predicaba, la imagen espantosa de un condenado ardiendo en medio de aquellas abrasadoras llamas... con tanto fervor, que hacía erizar los cabellos y temblar los corazones (21).

Los sermones calaban profundamente entre los fieles. Diego de Córdova decía que los hombres al escuchar al padre Solano salían a azotarse a las calles, otros entraban a las iglesias con pesadas cruces y los más moderados se arrepentían con gran fervor de sus pecados. A Solano también le ocurría lo que a muchos: a veces, la abundancia de lágrimas no lo dejaba terminar las pláticas (22). El folklore todavía recuerda una intervención suya, cuyo contenido no puede ser más patético, cuenta una leyenda de su vida:

Dizque lo habían convidado a una casa de ricos que habían hecho fortuna con el trabajo de los indios, que era una comida

(19) LOZANO, [10], vol. 1, pág. 184.

(20) *Idem*, pág. 680.

(21) Antonio de CALANCHA y Bernardo TORRES, *Crónicas Agustiniánas del Perú*. Edición, introducción y notas por Manuel Merino, OSA, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1972, 2 vols., vol. 2, pág. 684.

(22) CÔRDOVA, [12], págs. 132-146.

muy grande. Dizque Francisco ya estaba en la mesa con todos los invitados y que se puso de pie. Todos han esperado que bendiga la comida, pero agarró un pan y lo apretó con los dedos. Y dizque con la sorpresa de todos, que del pan le salieron gotas de sangre y que él ha dicho muy triste: yo no puedo comer en la mesa que se come el pan masado con la sangre de los humildes y de los oprimidos. Y ahí dizque se ha ido al convento. Dizque él predicaba todos los días para defender a los indios, pero nadie le ha hecho caso (23).

Su alma ardía en Dios. Su rostro se encendía como unas brasas que lastimaban la vista. Tenía dominio sobre los animales, predicaba a las aves, con su mano sacaba peces del río o calmaba las bestias y con el báculo hacía brotar agua en el desierto (24). La fuerza de la fe traspasaba los actos y a una palabra que impactaba los oídos.

Hay un último episodio que quisiera relatar para confirmar la fuerza de la palabra en esta comunicación de los misioneros con Dios y con los españoles. Joan Gutiérrez fue un hermano coadjutor que siendo viejo entró a la Compañía en Lima. Cobró gran devoción por la Virgen y, según confesaba a los padres, tenía diálogos con ella. Cuando se aproximaba la fiesta de la Concepción, dice un cronista de la congregación, andaba tan ocupado como el padre que va a casar a su hija (25). Era hombre de pocas luces. Un día, habiendo llegado la notificación de un jubileo, pidió a los padres que le leyeran el documento. Estos, conociendo su devoción mariana, le dijeron que se trataba de una bula ratificando la concepción de la Virgen libre de pecado. Su gozo fue tan grande

que parecía que le bullían los pies por saltar y que el cuerpo se levantaba de la tierra y el corazón no le cabía en el cuerpo... De allí se fue derecho al Superior y le dijo que le diese licencia para morirse, porque él no había esperado más que aquél día tan deseado para él, para acabar con la vida» (26).

(23) B. E. VIDAL, *Leyendas de San Francisco Solano*. Buenos Aires, Selecciones Folklóricas Codex. V, 1965, págs. 77-80. Citado por Enrique Dussel. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Tomo I/1, pág. 558.

(24) CÓRDOVA, [12], págs. 109-121.

(25) *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú* [18], vol. 1, págs. 167-168.

(26) *Idem*, vol. 1, pág. 169.

El Superior se la concedió y sin que mediase enfermedad alguna, se fue a la cama, tomó los sacramentos y se dispuso a morir. A las pocas horas era cadáver (27).

¿Cuál fue el mensaje que estos hombres transmitieron a los indios? Hay que decir, en primer lugar que los misioneros comprendieron con toda claridad la fuerza de la palabra. Por eso, en los momentos difíciles, no vacilaron en enfrentar a los indios con decisión y energía. El padre Cataldino, cuando misionaba en Uruguay, reprochó al cacique Ytuibay

Déjate Ytuibay de fieros, que no me espantas con ellos, ni por tus amenazas olvidaré yo la obligación que tengo a Dios y a su santísima ley. No temo la muerte, antes no hay cosa que más desee que derramar toda mi sangre en defensa de la doctrina que predico (28).

Con la misma energía Simón Mazeta salió al paso del cacique Guiraberá, en las selvas del Paraguay, le dijo al verse atacado por éste:

Hijo del demonio, ministro de Satanás, atrevida fiera, aunque bebas mi sangre y despedaces mi cuerpo, no has de profanar las vestiduras santas, con que a Dios se venera en el sacrificio de la misa (29).

Mensajes como este paralogizaban al indígena y lo llenaba de terror. Jarque, el cronista que estoy citando, agregó que las palabras de Mazeta sonaron como el estallido de un rayo, dando

(27) *Idem*, vol. 1, pág. 170. El caso del hermano Joan Gutiérrez fue relatado también por el jesuita Anello Oliva en su *Historia del Reyno y Provincias del Perú*. Lima. Imprenta y Librería de San Pedro, 1895, págs. 187-190. Anello escribió su obra en la primera mitad del siglo XVII. Los hombres de la época estaban convencidos de que una vida ajustada a los principios cristianos podía conceder a los mortales la posibilidad de elegir su muerte. El caso del hermano Joan Gutiérrez, refleja más bien esta convicción que un acontecimiento en el cual creer. He desarrollado más este punto en el artículo "Entre el pecado y la virtud". En *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Jorge PINTO, y otros, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1991, págs. 7-69. La referencia en págs. 44-46.

(28) FRANCISCO JARQUE, *Vida Apostólica de venerable padre Josef Cataldino*. Zaragoza. Por Iván de Ybar, 1664, pág. 211.

(29) FRANCISCO JARQUE, "Vida, empleos y hazañas evangélicas del venerable Simón Mazeta". Archivo Nacional de Santiago, Jesuitas de Argentina, vol. 191. Pamplona. Hay edición impresa por J. Micón. Impresor 1687.

por tierra con el «hechicero» y ahuyentándolo «bañado de sudores mortales» (30).

Otros misioneros preferían actuar con más habilidad. Uno de ellos, Luis de Valdivia, fue un verdadero maestro en el arte de comunicar. De él decían los indios que mucho sabía ese padre, porque los vencía con su palabra. El padre Gaspar Lorenzo también los doblegaba con su elocuencia y lo mismo acontecía al padre Cataldino (31). Ya sabemos que a Solano le bastaba su voz para convertirlos en mansos corderos (32). Era, pues, un arma que los misioneros valorizaron con justa precisión. Su empleo se orientó a convencer a los indios cuán equivocados habían vivido: que sus dioses no eran dioses, que sus costumbres se habían apartado del buen vivir y que ellos, los sacerdotes del verdadero Dios traían la verdad que iluminaría sus vidas y los llevaría a la salvación eterna. Era un mensaje de profundo contenido etnocéntrico y de clara vocación etnocida. En el lenguaje de Meliá, los misioneros se comportaban como si el pecado estuviese en la condición de ser indio (33).

El mensaje también iba acompañado de signos que reforzaban la palabra. Los franciscanos utilizaban lienzos pintados en que aparecían, «de un modo y en un orden harto ingenioso», el Símbolo de los Apóstoles, el Decálogo, los Siete Pecados Capitales y las Siete Obras de Misericordia (34). Las imágenes del alma glorificada y del alma condenada acompañaban a otros, también la cruz, el símbolo de la nueva religión. El halago encubría sus acciones, generosos donativos preparaban el oído del infiel y, allá, en el Paraguay, en medio de una naturaleza que todavía provoca admiración, emerge la «reducción» como el espacio vital para lograr la comunicación.

Hubo otros que recurrieron a medios más tortuosos. Robert Ricard cuenta el caso del padre Lucero, quien predicaba en México acompañado de un cuadro en el cual los indios navega-

(30) A pesar de estos testimonios. Acosta recomendaba desistir “de sacar a relucir la dureza”. Convencido de que ningún hombre está excluido de la salvación, vivió convencido de que la palabra de Dios podía llegar a los indígenas. Sabía que sus costumbres, educación y el carácter de sus lenguas eran un obstáculo casi insalvable, pero, aún así, no dejó de confiar en las bondades de la comunicación. Véase ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*. [6], págs. 394-396.

(31) LOZANO, [10], vol. 1, págs. 382-398 y Jarque, obra citada, págs. 70-72.

(32) CÓRDOVA, [12], pág. 45.

(33) MELIÁ, [2], pág. 22.

(34) Serge GRUZINSKI, “Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y moderno”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Barcelona, Unesco, 1992, nº 134, págs. 532-547. La referencia en pág. 534.

ban emborrachados en una canoa conducida por Satanás y el caso aún más sorprendente de fray Luis Caldera, quien se paseaba por las llanuras de México con un horno y una jauría de perros y gatos. En cada sermón arrojaba los animales al horno. Sus alaridos, decía a los indios serán los gritos desgarradores que darán en el infierno si no se convierten al cristianismo (35). Una palabra debilitada que se trataba de reforzar por medios muy propios de una época en la que sólo importaba imponer las convicciones de cada uno.

b) *La voz del indígena*

Los indígenas reaccionaron. Ellos también agilizaron sus formas de comunicación. Asimismo las tenían en los tres planos del misionero: con sus divinidades, con ellos mismos y con el invasor. Con sus dioses se comunicaban a través de sus shamanes y machis; con ellos mismos, por medio de los diestros en el uso de la palabra y con los españoles, en este caso con los misioneros, a través de los caciques y principales que asumieron la defensa de sus costumbres o la tarea de pactar con los extraños.

Los cronistas hablan de estos tres planos. Dan cuenta de voces que dicen escuchar los indios de dioses que los misioneros combaten tenazmente. Ruiz de Montoya se refirió extensamente a una excursión por las selvas del Paraguay detrás de las osamentas de unos shamanes que impedían la prédica del cristianismo. Contó cómo éstos se comunicaban con los indios y como, más tarde, intentó transformar esa comunicación en diálogos con el Dios cristiano. Confiesa haberlo logrado (36). Un laico, Francisco de Pineda y Bascuñán, quedó sobrecogido en la Araucanía al ver a una machi en estado de trance (37). Era un mundo desconocido para el europeo.

La elocuencia entre los indios era, por supuesto, un instrumento de poder. El mismo Ruiz de Montoya decía de los guaraníes que «muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar... con ella agregan gente y vasallos con que quedan ennoblecidos ellos y sus descendientes» (38). Citaba dos casos, el de Taubicí.

(35) RICARD, [5], pág. 193.

(36) ANTONIO RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Uruguay y Tape*. Madrid, Imprenta del Reyno, 1639, págs. 36-38.

(37) FRANCISCO PINEDA Y BASCUÑÁN, *Cautiverio Feliz*. Santiago, Imprenta del Ferrocarril. 1863, págs. 157-161.

(38) RUIZ DE MONTOYA, [36], pág. 13.

que quiere decir, según Montoya, «diablos en hilera o hilera de diablos» y el de Atiguayé. Gracias a su palabra, este último «se había hecho como señor de aquella gente». Según el jesuita, era ministro del demonio y fingía decir misa con torta de mandioca (39).

La palabra de los indios también sonaba con fuerza. El padre Lorenzana, en carta al provincial Diego de Torres, reproducía, en 1610, el discurso de un cacique amigo:

Bien puedes. Padre, estar seguro y contento en nuestras tierras, que las yerbas de estos campos no se teñirán con tu sangre, porque yo soy el famoso Tabacanbí, cuya voz es temida por todo el Paraná y Uruguay, y hasta las orillas del mar todos están obedientes y sujetos a mis mandatos (40).

Con la misma fuerza levantaban su voz para rechazar a los misioneros. El contenido de la palabra era siempre uno solo: la defensa de sus costumbres ritos y modo de ser. Enfrentados a europeos etnocéntricos y etnocidas, reaccionaron con energía para defender lo propio. Lozano da cuenta de la actitud de los indios diaguitas y guaraníes. Los primeros encararon al padre Juan Romero, diciéndole:

Padre, no os canséis, que los diaguitas no hemos de olvidar las costumbres de nuestros antepasados, ni degenerar de lo que fueron nuestros padres, y nos enseñaron, ni menos nos cortaremos el cabello, como hacen los yanaconas e indios de otras partes (41).

Atiguayé, el mismo que con el don de la palabra se había hecho señor de los indios, levantó su voz en las riberas del Paraná. Allí decía a los suyos:

Los demonios sin duda, nos han traído a la tierra a estos

(39) *Idem*, págs. 11 y 15.

(40) El hecho fue relatado en la segunda Carta Anua del padre Diego de Torres, 6 de junio de 1610. En *Documentos para la historia de Argentina*, Buenos Aires, Talleres S.A. Casa Jacobo Peusser Ltda. 1927, tomo XIX, págs. 41-83. La referencia en pág. 46. El texto transcrito ha sido recogido de Juan Eusebio NIEREMBER, *Firmamento religioso de lúcidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Madrid, 1644, María Quiñones, pág. 241.

(41) LOZANO, [10], vol. 1, pág. 430.

hombres que con nuevas doctrinas e invenciones tiran a apartarnos del antiguo y loable modo de vida que observaron nuestros mayores (42).

Ellos quieren que sacrifiquemos nuestros gustos a su antojo, decía Atiguayé, y, haciendo un llamado a los indios, les pedía que no permitieran el paso de la doctrina de los padres,

sino que venerando la que recibimos de nuestros pasados en su ejemplo y acciones, que es la verdadera regla por donde debemos nivelar las nuestras, nos descartemos de estos falsos maestros.

¿Quién sois vos —preguntaba más adelante a los jesuitas— para enseñarme lo que debo hacer? ¿Soy, por ventura, muchacho para que necesite de vuestros consejos?

Metámonos por esos bosques, busquemos sitio para nuestro pueblo donde podamos solazarnos a nuestro antojo, sin las inoportunas amonestaciones de estos hombres desabridos, que nos quieren estrechar con unas máximas austeras y opuestas a nuestros gustos, de que gozábamos antes de su infausta venida. Allí podremos restablecer nuestro antiguo modo de vivir.

Vosotros no sois sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición. Vosotros sois los que habéis de ir al infierno, como nos amenazáis, y nosotros no, porque seguimos el buen modo de nuestros antiguos... de nuestros antepasados que vivieron en libertad.

Sin duda, además de la defensa que hace de su cultura, Atiguayé resume la doble perversión que hicieron los indígenas del mensaje cristiano: de la identidad de quien pronuncia el discurso «vosotros no sois sacerdotes de Dios, sino demonios del infierno, y de su contenido («vosotros sois los que habéis de ir al infierno y nosotros no»). Identificado el misionero al demonio con que tanto amenazaban a los indígenas y asociada su cultura al pecado que condena al infierno, las expresiones de Atiguayé corresponden a la antítesis de la lógica del misionero.

Lozano termina diciendo que arrebatado de furor diabólico, Atiguayé concluyó su discurso con estas palabras:

(42) *Idem*, vol. 2, pág. 371.

Ya no se puede sufrir la libertad de estos hombres, que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su modo (43).

Atiguayé fue humillado por el cacique Maracaná, quien le obligó a doblegarse y a pedir perdón a los padres. Sin embargo, su palabra también resume el drama de los indígenas conquistados en los siglos XVI y XVII, cautivos en sus propias tierras y condenados a dejar de ser lo que eran por la fuerza de una cultura que, apoyada en las armas, se extendía desde Europa. Aunque fue derrotado, todavía su voz suena como la protesta del vencido y del hombre que reclama respeto por su dignidad e identidad.

Es la misma voz que rescató Miguel León Portilla en una obra notable *El reverso de la Conquista* al reproducir el testimonio de aztecas, mayas e incas frente a la derrota. Es una palabra de dolor, casi de angustia. «Déjenos pues ya morir —decían los sabios aztecas a los franciscanos en 1524—, déjenos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto» (44).

En la Araucanía los mapuches también levantaron su voz. Y lo hicieron con la misma energía de los diaguitas y los guaraníes. Así el cacique de la isla Santa María reprochaba al padre Martín de Aranda

¿Para qué venís a perturbar el sosiego de nuestra isla, predicando embustes, y sembrando doctrinas en contra de nuestros antiguos ritos y costumbres? No hay más Dios que nuestro Huecubu, y si los españoles tienen su religión, nosotros tenemos la nuestra; si vosotros sois sus sacerdotes, las machis son los nuestros; y no es justo que abandonemos las costumbres de nuestros mayores (45).

Anganamón, el cacique que sacrificó a los tres jesuitas en Elicura, arengó a los indios diciendo que los padres venían

a enseñar doctrina contraria a la de sus ritos y de sus antepasados, y a ponerles leyes dañosas para su conservación y multipli-

(43) *Idem*, vol. 2, págs. 371-375.

(44) Miguel LEÓN PORTILLA, *El reverso de la Conquista*, México. Editorial Joaquín Mortiz, 1964.

(45) FRANCISCO ENRICH, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona. Imprenta de Francisco Rosales, 1891, 2 vols., vol. 1, pág. 173.

co, como que no tuviesen más que una mujer, quitándoles las que tenían tan entablado desde sus antepasados (46).

En otra parte de su obra, Rosales, cuenta cómo los indios empleaban la palabra para burlarse de los ritos católicos y reivindicar los propios.

Y cuando les decimos que todo es error y engaño y que las almas de los difuntos no comen ni beben porque son espirituales, hasta que entra en ellos la fe y la luz de lo eterno, se ríen y nos argumentan con lo que la Iglesia hace con los difuntos, que pone sobre sus sepulcros luces, ofrendas de pan, vino y carne y otras cosas. Y dicen que somos unos embusteros, que reprendemos lo que ellos hacen y caemos en lo mismo (47).

En el caso de los indígenas, la fuerza de la palabra, se inspiraba en el legítimo derecho a defender sus costumbres. Atacados en sus propias tierras, levantaron un discurso que los misioneros rescataron con bastante claridad.

3. EL LÍMITE DE LA PALABRA

La palabra tiene un límite. En el caso del contacto que se produjo en los siglos XVI y XVII entre misioneros e indígenas, el límite estuvo marcado por tres circunstancias: las diferencias idiomáticas, las distintas concepciones que unos y otros tenían del mundo y de la vida y, la acción concreta, desmitificadora del discurso de las dos partes involucradas.

Teun van Dijk sostiene que para que un discurso pueda surtir algún efecto debe cumplir algunas condiciones. En primer lugar, tiene que ser leído u oído completo. Toda versión incompleta tiende a invalidarlo o, al menos a debilitarlo. En segundo lugar, debe ser comprendido por el oyente y por último, memorizado por éste. Estas condiciones dependen del sistema de conocimiento y creencias de los individuos, todo lo cual compone una especie de base sobre la cual opera la palabra. Para saber o creer, un individuo debe ser capaz de aceptar la información que se le transmite como cierta o probablemente cierta y, si así ocurre,

(46) Diego de ROSALES, *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1877-1888, 3 vols., vol. 2, pág. 581.

(47) *Idem*, vol. 1, pág. 164.

hacerla compatible con su forma de ser. Sólo entonces el discurso, aún expresado en la forma más «primaria» (la conversación), puede estimular el cambio en los sujetos (48). Pues bien, en el caso del contacto entre misioneros e indígenas, esto casi nunca ocurrió (49).

Las barreras idiomáticas fueron un escollo que no siempre se salvó con éxito. Las lenguas en América eran numerosas y su aprendizaje nada fácil para los misioneros. Al comienzo se utilizó un lenguaje gestual, absolutamente insuficiente para transmitir y comprender un mensaje (50). La palabra Yucatán, que quiere decir no entendemos vuestras lenguas, fue tomada por los españoles como el nombre del lugar (51). Otros términos eran mucho más complejos. En el Perú, la expresión «huaca» fue confundida (52). Lo mismo sucedió en la Araucanía con los términos «pillán» y «huecubu». Más difícil era todavía transmitir los conceptos abstractos del cristianismo. Muchos padres optaron por simplificar el mensaje, exponiéndose a la desaprobación de los superiores. Las diferencias idiomáticas constituyeron una barrera compleja, difícil de superar (53).

Las distintas concepciones del mundo y de la vida que tenían misioneros e indígenas, también frustró la comunicación. Los desencuentros entre lo que Pedro Morandé llama las religiones cálticas y una religión de la palabra (el cristianismo), presentó dificultades que no se lograron salvar (54). Con sobrado fundamento, se podría afirmar que misioneros e indígenas no consiguieron verse. Una nebulosa se cruzó ante sus ojos. El misticismo del misionero, sus actitudes ascéticas y la firme convicción que

(48) Ten A. van DIJK, *Estructuras y funciones del discurso*. México. Siglo XXI editores, 1988, págs. 98-106.

(49) Respecto de los factores que entorpecieron la comunicación entre europeos e indígenas, se puede consultar el artículo de Eduardo HOORNAERT, "O padre católico visto pelos indígenas de Brasil e do Maranhao", publicado en *Para una Historia de la Evangelización en América Latina*, [2], págs. 71-89.

(50) Francisco de SOLANO, *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991, pág. XXIII.

(51) TODOROV, [1], pág. 106.

(52) Fernando IWASAKI, "La evangelización en el Perú y Japón durante el siglo XVI", en *Revista de Indias*, 1988, vol. XLVIII, núms. 182-183. Madrid, págs. 147-160. La referencia en pág. 149.

(53) Respecto de las dificultades de la comunicación se puede consultar el artículo de Ricardo SALAS, "Conquista, traducción y lenguaje en el siglo XVI", en *Mapocho*, Santiago, nº 32, 1992, págs. 209-224. Salas no sólo se refiere a esta complejidad, sino invita a su estudio.

(54) Pedro MORANDÉ, *Ritual y Palabra*. Lima. Centro Andino de Historia, 1980, págs. 13-2.

tenían de poseer la única verdad, los colocó a una distancia que les impidió ver a los indígenas. A lo lejos, percibieron niños con apariencia de hombres, figuras de Satanás, bárbaros irremediabilmente perdidos, seres, al fin, a quienes había que convertir apartándolos de costumbres que calificaron de «salvajes» (55).

A los indígenas aconteció lo mismo. Al enfrentarse a los misioneros pensaron que tenían al frente a sujetos sobrenaturales o poderosos hechiceros a quienes desean arrebatarse el poder. Imitan sus formas sin conocer los contenidos y hacen ingeniosas representaciones del misterio de la trinidad. Reaccionan frente a lo desconocido sin hacer un esfuerzo por admitir al otro, igual como actuaron los españoles. La dimensión de la alteridad era desconocida en los siglos XVI y XVII.

La palabra enfrentó dos lógicas diferentes. Una de la razón (el cristianismo), con una de la tradición (la indígena). Mientras la primera predicaba una religión a la cual se opta por una convicción racional, la segunda, predicaba creencias que se siguen porque son de los antepasados y de la comunidad. Muy pocos hombres percibieron estas diferencias.

A este problema se agregaba otro: la dura realidad, la explotación del indio por los encomenderos y esclavistas venían con el misionero y el incumplimiento por parte del indígena de las promesas de paz. Por una y otra parte el discurso era desmentido en la realidad.

La ruptura se producía, también, porque a veces la palabra no se podía cumplir. Las promesas, o lo que se entendía por tales, superaban la capacidad del hombre. Entonces se producían desajustes que derivaban en actos de violencia que ponen de manifiesto el límite de la palabra. Hay numerosos ejemplos que lo prueban con claridad.

(55) Esta actitud no fue exclusiva de los misioneros. Anthony PAGDEN, ha demostrado que fue común a la mayoría de los europeos. El término bárbaro, dice Pagden, se usó para describir lo ajeno a Europa y la deshumanización fue el método más sencillo para tratar todo lo que es extraño culturalmente (*La caída del hombre natural*. Madrid. Alianza Editorial, 1988, pág. 38). Los compañeros de Colón fueron los primeros en transmitir imágenes distorsionadas. Encontraron a los indios “muy simples y sin malicia”, ridículos (“verlos es bien cosa de reír”) y bestiales (“viven mismamente como bestias” porque comen “culebras, lagartos e arañas e cuantos gusanos se hallaban en el suelo”). Véase a Luis RAMOS GÓMEZ, “Huellas de la relación mantenida por españoles e indios en La Isabela hasta la partida de Antonio Torres, el 2 de febrero de 1494”, en *Revista española de Antropología Americana*, Madrid. Universidad Complutense, nº 22, págs. 75-88. Las referencias en pág. 82. Sobre este punto es muy interesante también el estudio preliminar de Berta Ares al libro *De los tres elementos* de Tomás LÓPEZ MEDEL, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Antonio de la Calancha contó, con ciertos detalles, el martirio del padre Diego Ortiz, agustino muerto por los indios en las montañas de Vilcabamba, donde predicaba teniendo como aliado al Inga Felipe Cusi Tito Yupangui, quien se valía de él «por razón de estado y no dar ocasión a los españoles a que tomasen venganza» (56). Entre ambos se había pactado una alianza de mutua conveniencia. Las cosas no se habrían complicado de no haber muerto el Inga. Los indios acudieron al padre. Llevándole el cadáver, le piden que lo resucite. Más bien, se lo exigen. Durante meses había predicado que su Dios, Jesús, resucitaba a los muertos y ésta era la ocasión de probarlo. El padre optó por las excusas, dijo que su Dios era muy poderoso, pero él un gran pecador que tal vez no merecía la misericordia divina. Los indios no aceptaron razones, trasladado a la iglesia lo obligaron a comenzar el rito: allí imploró la resurrección del Inga. «Si no lo resucitas, le dijeron los indios, has de morir con tormentos crueles, porque predicas mentiras y nos engañas diciendo que tu Dios ha de resucitar a los muertos» (57). Desde el día siguiente, el padre Diego Ortiz adorna el altar de los mártires de la iglesia en América. No murió por Cristo, los indios lo mataron por mentiroso, por no cumplir una palabra que predicó con tanto entusiasmo.

El caso del padre Luis de Valdivia es más complejo. Se trata de las entrevistas que tuvo en Catiray con los indios de Purén, contadas por el mismo en una carta que reproduce Lozano en el Tomo II de su *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. El encuentro fue cuidadosamente preparado por ambos bandos, Valdivia consultando a las autoridades del Reino; los indios, resolviéndolo entre sí. Finalmente se llegó a un acuerdo, la cita sería en Namcu, a donde los indios lo llevaron por caminos secretos. Valdivia entró a las 10 de la mañana con un ramo de canelo en la mano a juntarse con unos 50 ülmenes, numerosos capitanes, conas y labradores dispuestos de acuerdo a un orden establecido por los mapuche. El primero en hablar fue Huayquimilla. Hizo un resumen de todo lo que se había tratado, repitiendo, para sorpresa de Valdivia, las conversaciones hechas descuidadamente en el camino. Luego habló Carampangui y por último el padre Valdivia.

Se cuidaron todos los detalles. Carampangui se había puesto de acuerdo con Valdivia para que éste hablara sentado. Valdivia

(56) CALANCHA Y TORRES, [21], vol. 1, pág. 70.

(57) *Idem*, vol. I, pág. 74.

dio sus razones: era sacerdote del gran Dios, criador de todo el mundo, decía misa y por eso merecía respeto; además, era mensajero del mayor rey y señor del mundo, el rey de España. Carampangui estuvo de acuerdo, desentendiéndose de las razones de Valdivia, argumentó que el padre venía cansado y que bien podían pararse ellos. Unos y otros jugaban sus cartas.

Valdivia habló durante tres horas, una por él y dos por medio de intérprete. Al final llegaron a un acuerdo. La palabra había cumplido su oficio. Sin embargo, en medio del encuentro se dijeron cosas que no se pueden pasar por alto. Valdivia trató de descifrar el entuerto de los españoles respecto de la jefatura en la sociedad mapuche. Aquí, dijo, no hay caciques ni curacas, ülmenes son los cabeza de linaje y no tienen más vasallos que sus propios parientes. Por su parte, Carampangui, dejó las cosas claras: pidió que se sacara el fuerte de San Jerónimo, agregando que todo lo demás que el rey ofrecía tan generosamente, vale decir, no servir, sacar oro, ni dar mitas, ya lo poseían antes de la llegada de los españoles y no podía entenderse como gracia real.

Valdivia siguió dialogando. El padre Techo cuenta que en Paicaví un indio, recordando sus propias palabras, le preguntó, «si los que duermen no pecan, ¿como nos convencerás que es delito la borrachera, que es semejante al sueño?». Valdivia les habría contestando diciéndoles que sólo peca el que se priva voluntariamente de la razón y, pasando a la ofensiva, les preguntó «¿por qué a vuestras esposas no les toleráis muchos maridos?». Los indios replicaron diciendo que en la mujer era torpeza, mas no en los hombres, porque así lo autorizaba la costumbre (58).

Valdivia se rodeaba de indios que acudían a escucharlo. Ellos mismos decían de él que era poderoso porque los vencía con su palabra. Meses más tarde se precipitó la violencia. Anganamón, cacique principal de Purén, sufrió la pérdida de tres mujeres, arrebatadas por los españoles aduciendo su condición de cristianas. El padre Valdivia nada hizo por reparar el hecho, al menos siguió confiando en las palabras de paz de otros caciques. El 14 de diciembre de 1612, a las 9 de la mañana, en Elicura, Anganamón se tomó la venganza en los padres Vechi, Aranda y en el hermano Diego de Montalván. La sangre de los tres fue el precio de una palabra incumplida, que se negó a respetar una tradición —la poliginia—, plenamente admitida por los mapuche. Tal como aconteció con la sangre de los indios que se derramó en defensa

(58) TECHO, [7], vol. 1, págs. 299-303.

de sus tierras y de sus costumbres, a pesar del discurso de los misioneros que prometía respeto y una vida mejor.

Años más tarde, en 1628, en las riberas del Uruguay, morían a manos de caciques que resistían a los misioneros, los padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Quaraboray, el indio que acabó con la vida del padre Castillo, lo enfrentó diciéndole:

Matemos con la maldición a este hechicero de burla, o fantasma. Echémosle de nosotros, tengamos por nuestro padre y de nuestros padres a Nezú y sólo se oiga en nuestra tierra el sonido de nuestras calabazas y taqueras (59).

El padre Roque, ya cadáver, habría lanzado furiosas amenazas. Habría dicho a los indios:

Habéis muerto al que os ama, habéis muerto mi cuerpo, y molido mis huesos, pero no mi alma, que está ya entre los bienaventurados en el cielo.

Muchos trabajos os han de venir con ocasión de mi muerte, porque mis hijos vendrán a castigaros por haber maltratado la imagen de la Madre de Dios (60).

Al escucharlo, los indios habrían replicado: «aún todavía habla este embustero» (61).

Era, sin duda, un diálogo de sordos. Mensajes que se cruzaban sin destino, porque el emisor no se daba cuenta que tenía al frente a otro sujeto que no pensaba ni reaccionaba como él. De nuevo el límite de la palabra en una comunicación marcada por las dificultades.

El último caso que queremos recordar, ocurrido a otro jesuita, confirma lo anterior. El padre Pedro Torrellas misionó la Araucanía en la segunda década del XVII. Todavía entre los indios existía la costumbre muy arraigada de celebrar sus victorias sacrificando a un prisionero, cuyo corazón era devorado por los vencedores y su cuerpo arrojado a los perros y aves de rapiña. En cierta oportunidad los españoles apresaron al toqui Painequili, viejo venerable que gozaba de prestigio y admiración. Trasladado

(59) Juan Bautista FERRUFIÑO, *Relación del martirio de los PP. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo*. En JARQUE, [9], vol. 5, pág. 295.

(60) *Idem*, pág. 303.

(61) RUIZ DE MONTROYA, [36], pág. 77.

al fuerte Arauco, donde residía Torrellas, los indios reclamaron su muerte; por razones políticas, dijeron que aquello traería paz a la región. La petición fue concedida. Torrellas se esforzó entonces por conseguir la conversión del condenado. Fracasado al fin, comentó su desgracia a una mujer que se ofreció vencer la resistencia de Paignuili. Así sucedió. La mujer empleó un argumento que jamás habría pasado por la mente del padre. Díjole que si moría infiel, su cuerpo sería destrozado por los perros y los pájaros; en cambio, si moría cristiano, el padre conseguiría que su cuerpo fuera respetado y enterrado con las honras que merecía todo hombre principal (62).

Para un misionero del XVII era difícil entender que los argumentos que usaba con los españoles no tuvieran efecto entre los indígenas. Mientras Torrellas se afanaba en atormentar a Paignuili con las penas del infierno, la mujer, sabiendo que el indio creía que en el más allá llevaría la misma vida terrenal, le convenció diciéndole que podría conseguirlo si conservaba su cuerpo. Las honras fúnebres que se harían a su muerte, le aseguraban, incluso, pasar a la otra vida con el mismo rango que había tenido en ésta. Inteligente argumento que al jesuita no se le ocurrió. La fe, fuertemente arraigada, limitaba su palabra y su acción.

Los misioneros se dieron cuenta del límite de la palabra. Antonio Ruiz cuenta el caso de un lenguaraz que predicaba con las obras más eficazmente que ellos con la palabra. El mismo decía que los indios por los ojos ven la contradicción humana (63). El padre Vechi reconocía que se predicaba mejor con las obras (64) y varios caciques enrostraron las costumbres de los españoles que los misioneros condenaban en ellos (65). Rosales dice que los indios les decían embusteros.

La realidad pesó mucho más que la palabra, aunque no por eso esta última dejó de jugar un rol fundamental en la historia que se empezó a tejer con el «descubrimiento» de América. En boca de los misioneros o de los indígenas, tuvo fuerza y gravedad.

(62) Diego de ROSALES, "Conquista Espiritual del Reino de Chile". Biblioteca Nacional de Santiago de Chile. Sala Medina, Manuscritos, vol. 307.

(63) RUIZ DE MONTOYA, [36], pág. 9.

(64) Tercera Carta Anua del padre Diego de Torres, 5 de mayo de 1611. En *Documentos para la Historia de Argentina*, tomo XIX, págs. 84-114. La referencia en pág. 121.

(65) Quinta Carta Anua del padre Diego de Torres, 8 de abril de 1614. En *Documentos para la Historia de Argentina*, tomo XIX, págs. 264-437. La referencia en págs. 310-311.

También sus límites. Muy a menudo la comunicación se transformó en incomunicación y el «encuentro» en un «desencuentro» con víctimas y victimarios. Volver sobre esta historia no significa buscar culpables o sugerir reparaciones anacrónicas. Se trata de mirar hacia atrás con el propósito de comprender que aún se pueden cometer injusticias que en el pasado fueron responsabilidad de una humanidad que no sabía pensar ni admitir la otredad.