

# **Confesión y pecado en las misiones de guaraníes según José Cardiel.**

Vega, Fabián.

Cita:

Vega, Fabián (2017). *Confesión y pecado en las misiones de guaraníes según José Cardiel. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/143>

Mesa Temática: 26. La Compañía de Jesús en la América colonial (coordinada por Dr. Artur Barcelos, Dr. Eduardo Neumann y Dr. Carlos D. Paz).

Título de la ponencia: Confesión y pecado en las misiones de guaraníes según José Cardiel.

Autor: Fabián R. Vega (Universidad de Buenos Aires).

Para publicar en actas.

## **Confesión y pecado en las misiones de guaraníes según José Cardiel**

Fabián R. Vega (UBA)

### **Introducción**

En la presente ponencia se estudian las referencias contenidas en la *Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay* (1747) de José Cardiel (1704-1782) al sacramento de la confesión y la noción de pecado entre los guaraníes de las reducciones jesuíticas<sup>1</sup>. Estas referencias son analizadas a partir de los libros de teología moral utilizados por los jesuitas (especialmente el *Itinerario para párochos de indios* de Alonso Peña Montenegro). Las preguntas que aquí se intenta responder son: ¿cuáles eran las características de la confesión de guaraníes según la descripción de José Cardiel?, ¿qué relación existía entre dicho sacramento y la percepción del pecado por estos indios?, ¿qué consecuencias tenía esta situación para la administración jesuítica de la religiosidad? La hipótesis que se desarrolla en esta ponencia es que el sacramento de la confesión, en las misiones de guaraníes, tenía características peculiares que lo diferenciaban de su forma de administración en el continente europeo, especialmente en cuanto a la contrición del penitente y el otorgamiento de la absolución por parte del sacerdote. Estas características peculiares guardaban relación con la falta de internalización de la noción de pecado —y de los miedos tradicionales del catolicismo— por parte de los guaraníes. Por último, esa carencia no resultaba excesivamente problemática para la Compañía de Jesús —es decir, no era percibida como un yerro del proyecto de conversión— en función de los complejos argumentos teológico-morales del probabilismo, que aligeraban el peso de la disciplina cristiana y acotaban sensiblemente el campo de las acciones juzgadas como pecado, especialmente de cara a las poblaciones indígenas.

Existen algunos estudios sobre el sacramento de la confesión en las misiones de guaraníes<sup>2</sup>. Sin embargo, todavía es necesario llevar adelante un análisis que, a partir de este sacramento en particular, permita aproximarse a aspectos tan disímiles como las interacciones culturales en la expansión del cristianismo y el desarrollo, en las misiones, de una disciplina y de prácticas de control propias de la Edad Moderna. Para realizar un estudio de ese tipo, será necesario indagar dentro de un corpus muy amplio y variado de documentos. Además del análisis de los textos normativos sobre aspectos sacramentales

---

<sup>1</sup> Esta ponencia retoma aproximaciones adelantadas en Fabián R. Vega, “Corrección y reescritura jesuíticas en el siglo XVIII: en torno a la obra de José Cardiel (1747-1780)”, *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 5 (1), 2017, pp. 84-110.

<sup>2</sup> Especialmente los de Mónica Martini. Véase Mónica Martini, “Los guaraníes y los sacramentos. Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)”, *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 50, 1987, pp. 204-210.

en Sudamérica (como las resoluciones del Tercer Concilio Limense de 1582-1583 y del Sínodo de Asunción de 1603), puede resultar útil trabajar sobre la base de los libros impresos en las reducciones de guaraníes, como la *Instrucción práctica para ordenar santamente la vida* (1713) de Antonio Garriga y el *Manuale ad usum Patrum Societatis Iesu* (1721), al parecer escrito por Paulo Restivo. Especial atención debería prestarse al confesionario y a las exhortaciones finales (en guaraní) relativas a los pecados cometidos por los indígenas en el *Manuale*... Los libros producidos en esta imprenta también pueden utilizarse para estudiar la interpretación guaraní de la noción de pecado. Así sucede, por ejemplo, con la traducción al guaraní de *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1705) de Juan Eusebio Nieremberg —a la que se aludirá luego— y con los libros co-escritos por Nicolás Yapuguay y Paulo Restivo<sup>3</sup>.

No obstante, sería un error creer que dentro del corpus de la escritura apologética de los jesuitas sobre su propio accionar (lo que Martín Morales denominó “escritura mostrable”<sup>4</sup>) no puedan encontrarse pistas importantes para trabajar en este sentido. En este texto se utiliza, precisamente, uno de estos escritos con el objetivo de indagar en aspectos que anteriormente no se han tenido en cuenta. Asimismo, aquí se recurrirá parcialmente a un material también importante para el estudio de la historia religiosa de las misiones de guaraníes, pero mayoritariamente desconocido: las bibliotecas misionales. La conexión, entonces, entre la información dispersa en una gran cantidad de documentos es una tarea necesaria para el estudio del fenómeno de la confesión y de su relación con la noción de pecado. Por supuesto, un análisis de tal complejidad no puede llevarse adelante aquí. Nos limitaremos, exclusivamente, a develar algunas pistas que pueden extraerse de la *Carta y relación* de Cardiel. Antes de avanzar, es sin embargo necesario realizar algunas aclaraciones sobre el carácter de la fuente utilizada.

## El carácter del texto de Cardiel

La *Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay* (en adelante, *Carta y relación*) es una carta relatoria<sup>5</sup> escrita por el misionero José Cardiel (1704-1782) en 1747, entre su participación en una misión a indígenas pampas y serranos y su viaje por tierra hacia la Patagonia. En ella se realiza una descripción de las características de las distintas misiones jesuíticas —algunas más consolidadas que otras— de la provincia del Paraguay. Especialmente, el texto se focaliza en la cotidianidad en las reducciones de guaraníes, en las que Cardiel misionó entre 1731 y 1743 y, luego, al menos desde 1754 y la expulsión de los jesuitas del Imperio Español. El objetivo de la carta, como el de otros textos que pertenecían al género de escritura edificante, era la ejemplificación y la educación moral del lector; en el caso del texto de

---

<sup>3</sup> Respecto de la imprenta de las reducciones, véase Guillermo Wilde, “Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay Jesuítico”, *História Unisinos*, 18, 2, mayo-agosto de 2014, pp. 270-286. El *Manuale*... ha sido publicado y analizado por Palomera Serreinat (2002). Actualmente miembros del equipo LANGAS (*Langues Générales d’Amérique du Sud*), coordinado por Capucine Boidin, especialmente Thomas Brignon, se encuentran estudiando el contenido de algunos de los libros impresos en guaraní en las misiones.

<sup>4</sup> Martín M. Morales, “La respiración de ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica”, en Guillermo Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011, pp. 31-59.

<sup>5</sup> Mignolo distingue tres tipos discursivos como los característicos de la expansión oceánica europea en la modernidad temprana: las relaciones, las cartas relatorias y las historias. Las cartas relatorias se caracterizaban por narrar con detalle una experiencia, combinando los rasgos propios de una relación y del género epistolar. Véase Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana* (tomo 1), Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 59-69.

Cardiel, es posible que también se pretendiese captar, en Europa, potenciales misioneros para el Paraguay. El destinatario en que se pensaba era, sin duda, el lector jesuita. El texto no llegó a imprimirse, a pesar de lo cual el propio Cardiel alude a las lecturas que se habían realizado de las primeras versiones del mismo<sup>6</sup>. La descripción realizada, especialmente de las misiones de guaraníes, es fuertemente idealizadora. Morales ha declarado que:

“Cardiel, y no será el único, se esforzó en sus narraciones en presentar los pueblos de indios como la conjugación de la naturalidad aborígen con la gracia del evangelio, que daría como resultado la arcadia misionera”<sup>7</sup>.

A pesar de esto, se trata de un documento inusual en la medida en que, aun participando del género edificante, da cuenta de una serie de prácticas que no son referidas en otros textos del mismo tipo<sup>8</sup>. En un artículo reciente hemos estudiado las modificaciones textuales que sufrió esta *Carta y relación* al ser reescrita posteriormente: en las versiones posteriores del texto, como la *Breve relación de las misiones del Paraguay* (c. 1771), *De moribus guaraniorum* (1779) y el *Compendio de la Historia del Paraguay* (1780), todas las alusiones que se citarán en esta ponencia fueron eliminadas. ¿Por qué razón? En un contexto sensiblemente más polémico para la Compañía de Jesús, como el de las décadas que siguieron a la redacción de la *Carta y relación*, las referencias que citaremos aquí no resultaban convenientes en la medida en que revelaban y daban cuenta de un modo pragmático de accionar cada vez más cuestionado<sup>9</sup>.

### **Confesión y pecado entre José Cardiel y la teología moral**

Entonces, ¿qué tipo de referencias al sacramento de la penitencia se pueden encontrar en este texto? Aquí no se realizará una descripción de la administración de este sacramento. Simplemente, se retomarán algunas peculiaridades presentes en la *Carta y relación*, que la diferencian de otras escrituras. Las cartas anuas, por ejemplo, paradigma de la escritura edificante, tendían a referir a gloriosas y oportunas confesiones de pecados remotamente ocultados que permitían salvar el alma de los prestos a morir, habitualmente después de alguna aparición sobrenatural<sup>10</sup>. La sexta constitución de la segunda parte del Sínodo de Asunción de 1603 —base normativa de gran parte de las prácticas jesuíticas en las misiones de guaraníes— declaraba que el “santo sacramento de la penitencia” era el “más eficaz y aún el más único” de los cuidados que el cura debía tener con sus feligreses<sup>11</sup>. La primera referencia a la

---

<sup>6</sup> José Cardiel, “Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay”, en Guillermo Furlong, *José Cardiel S. J. y su Carta-Relación (1747)*, Buenos Aires, Ediciones Librería del Plata, 1953 [1747], p. 187. Durante la modernidad temprana, los textos manuscritos también podían circular ampliamente y leerse. Al respecto, véase Fernando Bouza, *Corre manuscrito. Una historia cultural del siglo de oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

<sup>7</sup> Morales, *op. cit.*, p. 47.

<sup>8</sup> El propio Morales aludió a la importancia de las relaciones de Cardiel para entender lo que denomina, siguiendo a Michel de Certeau, como “prácticas”. Véase Martín M. Morales, “Las huellas de la resistencia”, *Società e storia*, 134, 2011, pp. 711-734.

<sup>9</sup> Fabián R. Vega, *op. cit.*

<sup>10</sup> Hoy en día, las Cartas Anuas del siglo XVII se encuentran publicadas en su totalidad. María Laura Salinas, responsable de la edición de muchas de las cartas de la segunda mitad de dicha centuria, se encuentra preparando la publicación de las relativas al siglo XVIII.

<sup>11</sup> Francisco Mateos, “El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)”, *Missionalia Hispanica*, XXVI (78), 1969, p. 347.

confesión en el texto de Cardiel constituye, sin embargo, una alusión a la peculiaridad de este sacramento en el contexto misional. En particular, señalaba que la peculiaridad de los guaraníes obligaba al sacerdote a no seguir el “común sentir de los teólogos europeos”:

En las confesiones nos sucede [que declaran] cada día sí y no a una misma cosa, y inmediatamente, y en materia grave: conocemos que no es así por malicia, sino por estupidez de entendimiento: a la manera que a un niño, si le preguntan: ¿Sabes mentir? Responde Sí, y preguntando segunda vez responde No; y cuántas veces le pregunten responde ya Sí, ya No. *Por lo cual no nos valemos del común sentir de los teólogos europeos, que dicen se debe guiar el confesor por lo que el penitente dice: que erraríamos mucho en ello. Del genio y condiciones del penitente y de las circunstancias de la confesión, formamos juicio de la verdad*<sup>12</sup>.

Esta referencia es precedida por una larga descripción sobre la “calidad” y el “entendimiento” de los guaraníes. Allí, Cardiel caracterizaba a estas poblaciones como salvajes y antropófagas antes de la llegada de los españoles, y concluía que “[e]l entendimiento y discurso, [es] muy débil y defectuoso”<sup>13</sup>. La argumentación no explícita del misionero es que, precisamente como consecuencia de ese entendimiento “defectuoso”, los jesuitas se veían obligados a establecer variaciones en el sacramento confesional. Más adelante se encuentra otra referencia a este sacramento:

Las confesiones en vísperas de días solemnes, en que se confiesa mucha gente, son las que cuestan más que todo, porque para cada día de éstos se suelen confesar muchos centenares, que llevan toda la mañana, y parte de la tarde. Empiezan a confesar 4 y 5 días antes de la fiesta (...) dos de los confesores; como son confesiones de gente tan ruda y en idioma extraño, difícil y no del todo bien entendido sino de los muy antiguos, cuestan (la materia de) dos horas de confesiones lo que entre Españoles (la materia de) 8. Un alivio tenemos en ellos, y es que ningún indio ni india se encuentra que tenga escrúpulos, y raro que cuente historias. Todo nace de su corta capacidad. Pero (...), *es cosa que hace sudar el ver que a una misma cosa responden ya sí, ya no; el no poder averiguar si la materia llegó a pecado grave, por no saber dar razón de lo que preguntan; el no poder saber, por más que le pregunten, si el pecado que dice calló mucho ha, lo confesó ya en otras confesiones; y finalmente, la duda de su dolor por la insensibilidad que muestra a las más fervorosas persuasiones e invectivas*<sup>14</sup>.

Se reitera aquí información similar a la del fragmento anterior, pero se añade un aspecto clave: que el sacerdote es incapaz de reconocer contrición en el penitente, es decir, el dolor de este por los pecados cometidos, lo cual era, en principio, un elemento esencial para que la confesión fuese adecuada desde un punto de vista normativo. Sin embargo, como se desprende de este mismo fragmento, ninguna de estas peculiaridades —las confusiones entre afirmación y negación, no guiarse por el discurso del penitente,

---

<sup>12</sup> Cardiel, *op. cit.*, p. 127. Los subrayados, en esta y las siguientes citas, nos pertenecen.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 125. Esta referencia vuelve discutible la aseveración anteriormente citada de Morales acerca de la importancia de la “naturalidad aborígen” para la “arcadia misionero” que describe Cardiel en sus textos. La relevancia, de acuerdo a nuestra lectura, se ubica únicamente del lado jesuítico.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pp. 135-136.

la incapacidad para reconocer dolor y contrición— determinaba una negación de la absolución. ¿Por qué?

Una aproximación para responder a estas preguntas puede encontrarse en los libros de teología moral que utilizaban los jesuitas en el contexto misional. La teología moral es la rama dentro de la teología centrada en los preceptos morales, es decir, en las acciones libres de los hombres. En todas las bibliotecas de las reducciones de guaraníes existía una cierta proporción de textos de teología moral, y es probable que la abrumadora mayoría de estos textos adscribiesen a la corriente del probabilismo<sup>15</sup>. El propio Cardiel en la *Carta y relación* había mencionado varios libros de teología moral probabilista entre aquellos necesarios para encarar un proyecto de evangelización de indígenas nómades<sup>16</sup>. Según el probabilismo, en caso de duda moral frente a una determinada acción —es decir, duda sobre si esa acción constituía o no pecado, o constituía pecado mortal o venial—, bastaba cualquier argumento, cualquier opinión de un doctor de la Iglesia o tratadista para adjudicar a esa acción la calificación menos grave. Así pues, una sola opinión “probable” bastaba, incluso aunque no fuera *la más probable*, para rechazar calificar una acción “sospechosa” como pecado. De este modo, se promulgaban “unos principios de actuación que reducían la incidencia del pecado, facilitando el acceso a la salvación”<sup>17</sup>, así como también un “perdón fácil” en la práctica del sacramento de la confesión<sup>18</sup>. El libro más útil para analizar las referencias de Cardiel es el *Itinerario para párochos de indios* (1668) de Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687) —de amplia presencia en las bibliotecas de las reducciones— porque además de contener los argumentos característicos del probabilismo, estaba dirigido especialmente a sacerdotes de los pueblos de indios<sup>19</sup>.

Aquí se tratará de reconstruir los razonamientos lógicos de Peña Montenegro acerca de la confesión, la necesidad o no de contrición en los penitentes y la posibilidad de absolución por parte del sacerdote. Desde este punto de vista, las afirmaciones acerca del entendimiento y las características culturales de los indios constituían la primera premisa del armazón argumentativo. Al respecto, Peña Montenegro señalaba:

---

<sup>15</sup> Ver, por ejemplo, María Elena Imolesi, “Soluciones jesuitas en entornos misionales: la aplicación del probabilismo en la resolución de dudas en torno a los matrimonios en las reducciones de guaraníes”, *Historia y Grafía* (en prensa), 2017. Actualmente, nos encontramos estudiando las bibliotecas de las reducciones de guaraníes. En especial, hemos podido demostrar el indudable predominio de textos probabilistas en la reducción de Candelaria, que albergaba la mayor cantidad de libros en todo el conjunto reduccional. Los avances de esta investigación han sido presentados en diversas jornadas y congresos.

<sup>16</sup> Cardiel solicitó una *Suma Moral* no identificada y “al P. Lacroix por ser tan universal”. Claude Lacroix publicó una edición comentada del libro de teología moral de Hermann Busenbaum. Los libros de Busenbaum-Lacroix tuvieron innumerable cantidad de reediciones, traducciones y adaptaciones. Además, Cardiel solicitaba un libro de sermones de otro autor jesuita probabilista, Paolo Segneri. Los otros libros pedidos eran de temática bíblica, espiritual, histórica, medicina, etc. Véase Cardiel, *op. cit.*, p. 213.

<sup>17</sup> Francisco Luis Rico-Callado, “La práctica de la confesión en la España moderna a través de la actividad de las órdenes religiosas”, *Studia historica. Historia moderna*, 34, 2012, p. 307.

<sup>18</sup> El probabilismo fue aplicado, en las misiones de guaraníes, para resolver los problemas que generaban los complejos matrimonios indígenas. Entre los guaraníes, en efecto, existían prácticas que los europeos concebían como incesto y poligamia. Los jesuitas se valieron de razonamientos probabilistas para decidir la validez o no de estas uniones. En muchas ocasiones, se aceptaron así uniones en grados normativamente prohibidos por la Iglesia. Los matrimonios entre los guaraníes han sido estudiados por Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009, pp. 132-137; y María Elena Imolesi, *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. También véase el texto de Imolesi citado en una nota anterior.

<sup>19</sup> Alonso de la Peña Montenegro nació en España en 1596 y falleció en Quito en 1687. En 1653 fue nombrado obispo de esta ciudad. Sobre la vida de este sacerdote secular, véase Manuel Bandín Hermo, *El Obispo de Quito Don Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687)*, Madrid, CSIC – Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951.

Si en el mundo ay alguna gente, que pueda con toda verdad llamarse miserable, son los Indios de esta América (...) Y no son pocas las [miserias] que padecen en el alma; *el entendimiento, y discurso muy corto, y poco exercitado* (...) son tímidos, cobardes, y pusilánimes<sup>20</sup>.

De esta caracterización inicial se seguía que los indios, al igual que otros miserables (los niños, las mujeres), poseían ciertos privilegios en función de su menesterosidad: “Los Indios gozan los priuilegios que el Derecho concede a los miserables, pobres, menores, y rústicos”. Además:

La rusticidad, y simplicidad que tienen los Indios, obligan *a que los Iuezes vsen de toda la piedad possible en castigar sus delitos, vsando con ellos de toda piedad, porque como obran el mal con imperfecto conocimiento, tienen menos de voluntarioso, y libre, con que la malicia es menos*<sup>21</sup>.

Ahora bien, aquí no interesa tanto lo que esta “minoridad” representase para el sistema legal, sino lo que significaba en el plano religioso y sacramental. A lo largo del libro, Peña Montenegro responde distintas preguntas que se podían suscitar a los párrocos. Muchas corresponden a dudas sobre si determinadas prácticas —entre ellas, las del catolicismo peculiar de los pueblos de indios— constituían o no pecado. Excepto casos puntuales, como las acciones de idolatría o hechicería, la respuesta en general era negativa. No se juzgaba pecado, por ejemplo, que los indios no comprendiesen el significado de oraciones como el *Pater Noster*, *Ave Maria* y *Credo*. Respecto de la confesión, Peña Montenegro alude, directamente, al problema de ausencia de “contrición”, o sincero dolor por los pecados cometidos. En la página 301 de la primera edición, se declara que una de las condiciones “necesarias, y forçosas” de la confesión adecuada es “que sea dolorosa, y llorosa de todos los pecados, examinados con propósito de no pecar más en adelante”. Sin embargo, en la página siguiente se presenta una pregunta y se la responde como se observa a continuación:

¿Qué hará el Confesor para absolver sin escrúpulo a los Indios, y Negros bozales, que se ván á confessar sin dolor de sus pecados?

Respondo, que no hay que reparar mucho en que esta gente venga sin contrición, porque los más de ellos tienen ignorancia invencible de que el dolor es necesario para el valor del Sacramento: *y así juzgo que no pecan en este defecto, de llegarse sin dolor de pecados y propósito de enmienda*<sup>22</sup>.

El fundamento de esta idea es prístinamente probabilista: Peña Montenegro declara que “es piadosa y probable la opinión de muchos Doctores, que son válidas las

---

<sup>20</sup> Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párochos de indios*, Madrid, por Ioseph Fernández de Buendía, 1668, p. 142.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 143.

<sup>22</sup> Peña Montenegro, *op. cit.*, p. 302. El catolicismo distingue dos tipos de contrición o arrepentimiento interno: por un lado, la contrición perfecta, que surge del amor hacia Dios; por el otro, la contrición imperfecta, que nace del miedo al infierno y las penas eternas. La contrición imperfecta recibe también el nombre de “atrición”. De acuerdo a las definiciones del Concilio de Trento, la atrición *sí* dispone a recibir la gracia en el sacramento de la penitencia y, en ese sentido, justifica al pecador para la salvación. Véase *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, París, Imprenta de Walder – Librería de Rosa y Bouret, 1857, pp. 153-156.

confesiones [de indios]”<sup>23</sup>. Otra pregunta que responde el autor del libro despeja cualquier tipo de dudas sobre la relación entre probabilismo y “laxitud” en el sacramento de la confesión:

Si el Doctrinero podrá usar de opinión menos probable, y menos segura, en materia de Sacramentos, dexando la más probable y más segura, y en qué casos?

(...) considerando los Sacramentos, *per se*, en razón de Sacramentos, considerándoles solamente como son en sí, si el Ministro que los administra, sigue opinión probable, aunque dexa la más probable, y más segura, lícitamente obra<sup>24</sup>.

Como lo declaraba inmediatamente, la razón en favor de esta idea es que “si en la administración de los Santos Sacramentos fuera necesario seguir la opinión más probable y más segura, fuera carga intolerable el administrarlos”. Sostener tales escrúpulos derivaba, necesariamente, en considerar como pecado acciones que no lo eran —y, en última instancia, en considerar toda acción prácticamente como pecado—. En caso de que el confesor identifique este tipo de conciencia errónea en el penitente, debe corregirla. Jean Delumeau, de hecho, explicó el nacimiento del probabilismo como una respuesta de los directores de conciencia a la “inquietud escrupulosa que en los siglos XVI-XVII se convierte en un fenómeno de civilización”, una intención de aportar “alivio psicológico” a esas almas atormentadas<sup>25</sup>. En suma, en Peña Montenegro la “ignorancia invencible” (que podemos asociar al “entendimiento muy corto” de Cardiel) de los indios, sumada a un intrínseco rechazo por la “carga intolerable” de los escrúpulos, logra eliminar la contrición como condición “necesaria y forzosa” de una confesión adecuada. Aunque la referencia de Cardiel sobre la contrición no es exactamente la misma que esta —pues el cronista jesuita alude a “duda” sobre la falta de dolor, lo que podría implicar favorecer al penitente por carencia de pruebas sobre la ausencia de contrición, en un sentido muy similar al principio jurídico de *in dubio pro reo*<sup>26</sup>—, los señalamientos de los dos autores se inscriben en un contexto signado por la flexibilidad en el plano disciplinar. Este contexto podría resumirse con una frase de Peña Montenegro, que señalaba, respecto de Dios, que “[e]s suave el yugo de su Ley”<sup>27</sup>.

### **¿Qué lugar para el infierno? Sobre el contenido de los sermones para guaraníes**

Los “problemas” que generan las modificaciones sacramentales tenían también implicancias en el plano de la predicación y, específicamente, de la pronunciación de sermones. Como se sabe, los jesuitas solían recurrir a las imágenes plásticas y terroríficas del Infierno —de su fuego abrasador, de su olor insoportable, de sus torturas eternas— como forma de afectar los ánimos de poblaciones atemorizadas y moverlas a evitar pecados y a una mayor recepción de los sacramentos. La referencia infernal es efectivamente omnipresente en la obra del más famoso sermoneador jesuita, Antonio Vieira (1608-1697)<sup>28</sup>. En la *Carta y relación*, Cardiel explicita la relevancia y el

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 303.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 561. Peña Montenegro sí consideraba erróneo seguir la opinión menos probable en la formulación discursiva de cada sacramento (“Ego te baptizo”, etc.).

<sup>25</sup> Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial., 1992, p. 117.

<sup>26</sup> Debo esta precisión a Luiz Fernando Madeiros Rodrigues.

<sup>27</sup> Peña Montenegro, *op. cit.*, p. 306.

<sup>28</sup> Sobre el lugar del infierno en la predicación jesuítica en las selvas tropicales, puede verse Daniel Santamaría, *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuitas de las selvas*



contenido de este tipo de sermones, pero al referirse a las misiones rurales realizadas por los jesuitas en la jurisdicción de Santa Fe (es decir, ante población criolla, no indígena):

Lo que hace notabilísima moción es el espectáculo del alma condenada en el sermón del infierno (...), preguntando al alma y respondiendo por ella; al modo que se trae en la vida del P. Jerónimo López, recorriendo por los más frecuentes pecados. No hay pecador obstinado, o por callar pecados, o por pacto con el demonio, que no venga al día siguiente desalado a la confesión<sup>29</sup>.

No obstante, Cardiel ya había aclarado anteriormente que esta predicación “infernál” no era útil entre los guaraníes. En efecto:

No saben [los guaraníes] explicar los afectos de dolor, odio y amor. Por más que se fatigue el confesor en poner delante de los ojos con todo fervor y energía a un pecador el juicio de Dios y el infierno, está tan sereno el indio como si estuviera en una suave conversación: *por lo cual no sacamos en los sermones Santo Cristo ni otros espectáculos que tanto mueven aun a los más rústicos europeos*<sup>30</sup>.

De modo que los sermones eran adaptados a las especificidades de los indios guaraníes, distinguibles incluso de “los más rústicos europeos”. No se percibe, necesariamente, un dejo de crítica o cuestionamiento en el fragmento de Cardiel. Debe reconocerse, sin embargo, que los jesuitas parecieron llevar adelante esfuerzos para intentar corregir esa especificidad guaraníca. El razonamiento lógico detrás de esto se puede encontrar, desde luego, también en el *Itinerario* de Peña Montenegro. En efecto, este autor declaraba que el cura de los pueblos de indios debía tratar de infundir “detestación del pecado” entre los indios, especialmente en tiempos de Cuaresma<sup>31</sup>. Para explicar cómo alcanzar esto, Peña Montenegro se valía de “algunos afectos de contrición muy fervorosos, sacados del Padre Juan Eusebio Nieremberg”. En la sección titulada “Modo de enseñar a hacer Acto de contrición a los rústicos que no saben”, Peña Montenegro enumeraba, una tras otras, alusiones infernales y, hacia el final, mencionaba qué libros contenían “muy vivas consideraciones” para lograr el odio del pecado, entre ellos la *Diferencia entre lo Temporal y lo Eterno* de Nieremberg.

Como se sabe, en 1705 los jesuitas habían impreso una edición de este libro en la imprenta de las reducciones, traducido al guaraní y con cuarenta y dos grabados. Aunque la mayoría de los grabados estaban basados en otros europeos, puede distinguirse en ellos una impronta nativa, tal y como ha puesto de relieve Ricardo González<sup>32</sup>. Un guaraní de élite, Juan Yapari, fue aparentemente el autor o adaptador de estas imágenes. Muchos de los grabados estaban centrados en la muerte, mientras que varios otros aludían directamente a las penas y tormentos del infierno —es decir, los mismos temas que era inútil, según Cardiel, referir en los sermones— (ver Imagen I). Es probable, en este sentido, que la intención de imprimir ese libro fuese la misma que la que señalaba Peña Montenegro: infundir detestación del pecado. ¿Esto significaba

---

*sudamericanas, siglos XVI y XVII*, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, San Salvador de Jujuy, 1994, pp. 159-160.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>31</sup> Peña Montenegro, *op. cit.*, p. 309.

<sup>32</sup> Ricardo González, “Textos e imágenes para la salvación: la edición misionera de la diferencia entre lo temporal y lo eterno”, *ArtCultura*, Uberlândia, 11, 18, enero-junio de 2009, pp. 137-158. Véase también Wilde, “Adaptaciones...”, *op. cit.*, pp. 275-277.

reforzar una “detestación” ya existente, o bien crear un inexistente dolor por los pecados? Las referencias de Cardiel sugieren que los jesuitas podían aceptar situaciones en que los indios no tenían una plena internalización de la noción de pecado, y sostener un normal funcionamiento religioso. No debería desconocerse, por lo demás, que el acto comunicativo —en este caso, el uso de terroríficas imágenes del infierno—, aunque se pretenda performativo, no necesariamente logra los efectos buscados<sup>33</sup>. Aunque existen referencias a las prácticas guaraníes de penitencia, en especial en textos como las cartas anuas, es todavía necesario indagar cuál era la relación entre los guaraníes y el pecado<sup>34</sup>. En particular, parece evidente que existían diferencias en la recepción y apropiación del catolicismo entre, por un lado, los indígenas de la élite (como Juan Yapari) y los miembros de las congregaciones y, por el otro, la restante población de las reducciones. Los miembros de las congregaciones se caracterizaban por su devota religiosidad y por el rigor con que recibían los sacramentos<sup>35</sup>. También eran capaces de leer, de modo que podrían acceder a textos como el de Nieremberg. Sin embargo, la *Carta y relación* de Cardiel siembra dudas sobre el grado de generalidad de apropiaciones de ese tipo en el resto de la población guaraní, al menos por lo que a la noción de pecado refiere.

---

<sup>33</sup> Para una crítica del “discurso como correlato perfecto de lo ocurrido” en ámbitos coloniales de la temprana modernidad, véase Carolina Martínez, “El impacto del giro lingüístico en la historia cultural y sus implicancias en el estudio de la literatura de viaje como fuente”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, 20, 2016, pp. 23-24. Esta observación, derivada de discursos escritos, podría generalizarse también a comunicaciones visuales.

<sup>34</sup> Haubert aludió a la dificultad de los guaraníes y de otros indígenas por comprender la idea cristiana de pecado. Véase Maxime Haubert, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, Madrid, Temas de Hoy, 1991, pp. 75-78.

<sup>35</sup> Mónica P. Martini, “Las cofradías entre los indios de las misiones jesuitas guaraníes”, *Archivum*, 16, pp. 109-126.



*Imagen I: Grabado en la edición guaraní de De la Diferencia entre lo Temporal y Eterno<sup>36</sup>.*

### **Los embates al probabilismo en el siglo XVIII**

En suma, las referencias citadas de la *Carta y relación* de Cardiel sugieren que los jesuitas podían aceptar otorgar un “perdón fácil”, es decir, una absolución que —sin entrar en la consideración sobre su ortodoxia o no en términos normativos— podría generar resquemores en ciertos católicos. Sin embargo, aunque a todas luces no era ideal ni buscado, ese perdón fácil no implicaba verdaderos problemas para doctrinas probabilistas. Desde el punto de vista del *Itinerario* de Alonso de la Peña Montenegro, la flexibilidad en este y otros planos era aceptable, en la medida en que existían opiniones de doctores y eruditos en favor de la misma, sobre todo en el caso de menesterosos como los indios.

Delumeau ha reconstruido los debates dogmáticos en torno al sacramento de la penitencia, los cuales constituyen un capítulo, a su vez, de los debates dogmáticos

---

<sup>36</sup> Tomado de: Juan Eusebio Nieremberg, *De la Diferencia entre lo Temporal y Eterno. Traducido en lengua guaraní por el P. Joseph Serrano SJ. Primera edición facsimilar en conmemoración al Bicentenario de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Instituto Bonaerense de Numismática y Antigüedades, 2010, p. 96 (del facsímil).

generales en el catolicismo<sup>37</sup>. La corriente del probabiorismo surgió, hacia el siglo XVII, en oposición al probabilismo. Defendía la primacía de la opinión *más probable* — es decir, más segura, mejor fundamentada o defendida por una mayor cantidad de eruditos— en la resolución de las dudas morales, a diferencia de la doctrina que seguía Peña Montenegro, que tendía a optar, entre todas las opiniones existentes, por aquella (fuera la más probable o no) más “suave”, menos disciplinaria. Por esta razón, quienes adscribían al probabiorismo, y especialmente a su versión radical, conocida como rigorismo, criticaban a los defensores del probabilismo, que asociaban directamente a la Compañía de Jesús, por su laxismo en el plano moral. Esto se debía a que, si entre todas las opiniones existentes sobre la consideración de una acción como pecado o no, los jesuitas optaban siempre por la de menor rigor, entonces necesariamente tendrían a juzgar que, en infinidad de ocasiones, no existía pecado. Pocas acciones eran pecaminosas en un sentido pleno, de modo que sólo esas escasas acciones requerían una corrección disciplinar.

Delumeau ha señalado, además, que el probabiorismo cuestionaba la interpretación probabilista sobre la contrición. En efecto, este autor cita a dos teólogos franceses del siglo XVII que declaraban que: “[l]a confesión es nula y sacrílega cuando el penitente no tiene un dolor suficiente de sus pecados, aunque éstos sean veniales”. Asimismo, respecto de la confesión de pecados “en que se volverá a caer” por falta de dolor decían:

[E]l sacrilegio que esa persona cometería en ese caso sería pecado mortal, y no sólo venial, aunque su confesión sólo sea de pecados veniales. En efecto, cometería una irreverencia notable en esta ocasión contra el sacramento volviéndolo nulo, y haciendo que las palabras de la absolución, que el confesor pronunciaría al darla, fueran nulas y de ningún efecto<sup>38</sup>.

De manera que se puede sospechar que la práctica del sacramento de la confesión tal y como es descrita por Cardiel no hubiese sido aceptada por teólogos probabioristas como los citados. Probablemente, tampoco la adaptación pragmática de la predicación. Los fenómenos descritos por Cardiel tuvieron lugar, desde luego, en el siglo XVIII; en esa centuria, el probabilismo empezaba a estar cada vez más cercado. Las órdenes religiosas que tenían presencia lo rechazaban: desde tiempo atrás los agustinos y dominicos, y a partir del siglo XVIII también los franciscanos. La mayoría de los jesuitas, sin embargo, siguieron defendiéndolo, al menos hasta a la expulsión, tal y como lo demuestra la avasalladora presencia de libros probabilistas entre todos los de teología moral en las bibliotecas —y aún a pesar de que Tirso González, que llegó a ser preposito general de la Compañía entre 1687 y 1705, lo rechazara—.

Aunque es claro que la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de la monarquía hispánica, así como también la posterior supresión de la orden, fueron fenómenos multicausados<sup>39</sup>, no puede desconocerse que la asociación entre probabilismo y jesuitas fue uno de los múltiples factores que crearon enemistad contra los ignacianos. Las órdenes de expulsión de la monarquía hispánica cuestionaban, efectivamente, las doctrinas probabilistas, y la reforma educativa que siguió conllevó el

---

<sup>37</sup> Delumeau, *op. cit.*, pp. 123-129.

<sup>38</sup> *Ibid.*: 127.

<sup>39</sup> Nicolás Perrone, “Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús. La bibliografía jesuita y laica sobre las expulsiones, la supresión y la restauración de los jesuitas”, *Anuario IEHS*, 31 (1), 2016, p. 161.

reemplazo de dichas doctrinas por otras regalistas y probabilioristas<sup>40</sup>. Esta modificación tenía, en principio, un sentido eminentemente político: de acuerdo a sus críticos, la laxitud moral del probabilismo podía convertirse en justificación (o aceptación) del tiranicidio. Sin embargo, esto también significa que doctrinas de soberanía popular, como la enunciada por Francisco Suárez, eran inscriptas por sus críticos en una esfera más amplia, de modo que el “jesuitismo” tan cuestionada no tenía exclusivamente un significado político, sino que incluía también aspectos vinculados a la moral y a la administración sacramental. La expulsión y supresión de la Compañía de Jesús fue la culminación de una embestida global contra todos los rasgos que se asociaban a una presunta ideología jesuítica.

### **Consideraciones finales: entre el dominio colonial y el modo jesuítico de proceder**

¿Qué significa lo que se ha señalado en esta ponencia con respecto a la situación de la evangelización en las misiones de guaraníes? El programa de conversión del catolicismo post-tridentino otorgaba importancia al sacramento de la penitencia y a la internalización de la noción de pecado —y de toda una serie de normas intrínsecas a esta rama del cristianismo—. Desde mediados del siglo XVI, la Europa católica —también la reformada, pero no es un aspecto que nos interese aquí— asistió a un proceso de acentuación del control y de la disciplina sociales<sup>41</sup>. El sacramento de la penitencia posibilitaba, en este sentido, obtener un conocimiento individualizado de cada miembro de la comunidad, así como educar las conciencias en función de las ideas de salvación y condenación eterna. De acuerdo a Federico Palomo, el sacramento de la confesión “proporcionaba un poder inigualable en la orientación de las conciencias individuales” y desempeñaba “una función esencialmente correctora del comportamiento individual e, incluso, civilizadora”<sup>42</sup>.

En América, una de las justificaciones de la presencia española era la necesidad de evangelizar y educar en la “verdadera fe” a la población indígena. En el caso particular de los jesuitas, estos desembarcaron en el Nuevo Mundo en la segunda mitad del siglo XVI, y tuvieron el objetivo explícito de educar adecuadamente a los naturales en el catolicismo, de manera de evitar su condena eterna. Según Estenssoro Fuchs, la llegada de los jesuitas significó, al menos para el caso del Virreinato del Perú, “introducir una serie de categorías propias de la modernidad entre los indios”, como las necesidades simbólicas derivadas de la comunión y la confesión<sup>43</sup>. En este sentido, sería posible razonar este proceso como una acentuación de la disciplina exigida en la conversión al catolicismo. La imposibilidad de distinguir entre el proyecto de conversión religiosa y la reducción política —reasantamiento, urbanización, modificación de las costumbres— en las misiones de guaraníes, que ha puesto de relieve Wilde, es una manifestación del carácter de esta propuesta evangelizadora<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Silvano G. A. Benito Moya, “Ideas, lecturas y circulación de saberes. Bibliotecas del Tucumán del siglo XVIII”, en AA. VV., *Miradas desde la Historia Social y la Historia Intelectual. América Latina en sus culturas: desde los procesos independentistas a la globalización*, Córdoba, 2012, pp. 786-796.

<sup>41</sup> Esta es una de las conclusiones que ha alcanzado la teoría del disciplinamiento social. Véase Federico Palomo, “«Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, 1997, pp. 119-136.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 126.

<sup>43</sup> Juan Carlos Estenssoro, “El simio de dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30 (3), 2001, p. 461.

<sup>44</sup> Wilde, *op. cit.*, pp. 49-86.

Los testimonios que existen para el siglo XVIII confirman, en efecto, un fuerte control de los jesuitas sobre determinadas prácticas, como la hechicería<sup>45</sup>. Sin embargo, a lo largo de esta ponencia se ha observado que la situación de disciplinamiento no necesariamente se cumplía para todos los aspectos de la religiosidad católica en estas reducciones. Las referencias que contiene la *Carta y relación* de Cardiel establecen la posibilidad de que el sacramento de la penitencia no estuviese consolidado en su faceta de control sobre el imaginario y, por tanto, de que no existiese una completa internalización de la disciplina desarrollada en tiempos temprano-modernos. Además, una de las bases intelectuales jesuíticas, el probabilismo, podía convertir esta y otras situaciones en aceptables y ortodoxas. Ahora bien, ¿en qué otros casos se aplicó una laxitud moral de este tipo? Más en general, a través de un estudio completo y detallado del sacramento de la penitencia, ¿podrá establecerse una conexión más precisa y directa con el pensamiento probabilista y con prácticas generales de flexibilidad? La búsqueda de respuesta a estos interrogantes permitiría ampliar los alcances de la presente investigación y revelar, de este modo, cuáles eran los alcances y los límites de la dominación religiosa en las remotas fronteras de la monarquía católica.

## Bibliografía

- Bandín Hermo, Manuel, *El Obispo de Quito Don Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687)*, Madrid, CSIC – Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951.
- Benito Moya, Silvano G. A., “Ideas, lecturas y circulación de saberes. Bibliotecas del Tucumán del siglo XVIII”, en AA. VV., *Miradas desde la Historia Social y la Historia Intelectual. América Latina en sus culturas: desde los procesos independentistas a la globalización*, Córdoba, 2012, pp. 777-803.
- Bouza, Fernando, *Corre manuscrito. Una historia cultural del siglo de oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.
- Cardiel, José, “Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay”, en Guillermo Furlong, *José Cardiel S. J. y su Carta-Relación (1747)*, Buenos Aires, Ediciones Librería del Plata, 1953 [1747], pp. 115-216.
- De la Peña Montenegro, Alonso, *Itinerario para párochos de indios*, Madrid, por Joseph Fernández de Buendía, 1668.
- Delumeau, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial., 1992.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, París, Imprenta de Walder – Librería de Rosa y Bouret, 1857.
- Estenssoro, Juan Carlos, “El simio de dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30 (3), 2001, pp. 455-474.
- Haubert, Maxime, *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, Madrid, Temas de Hoy, 1991
- Imolesi, María Elena, “Soluciones jesuitas en entornos misionales: la aplicación del probabilismo en la resolución de dudas en torno a los matrimonios en las reducciones de guaraníes”, *Historia y Grafía* (en prensa).
- Imolesi, María Elena, *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 252, para un caso condenado de hechicería en la reducción de San Lorenzo.

- Martínez, Carolina, “El impacto del giro lingüístico en la historia cultural y sus implicancias en el estudio de la literatura de viaje como fuente”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, 20, 2016, pp. 11-29.
- Martini, Mónica, “Las cofradías entre los indios de las misiones jesuitas guaraníes”, *Archivum*, 16, pp. 109-126.
- Martini, Mónica, “Los guaraníes y los sacramentos. Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)”, *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 50, 1987, pp. 175-228.
- Mateos, Francisco, “El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)”, *Missionalia Hispanica*, XXVI (78), 1969, pp. 257-359.
- Mignolo, Walter, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana* (tomo 1), Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 57-102.
- Morales, Martín M., “La respiración de ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica”, en Guillermo Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en n las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011, pp. 31-59.
- Morales, Martín M., “Las huellas de la resistencia”, *Società e storia*, 134, 2011, pp. 711-734.
- Nieremberg, Juan Eusebio, *De la Diferencia entre lo Temporal y Eterno. Traducido en lengua guaraní por el P. Joseph Serrano SJ. Primera edición facsimilar en conmemoración al Bicentenario de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Instituto Bonaerense de Numismática y Antigüedades, 2010.
- Palomera Serreinat, Lluís, *Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: el manual de Loreto (1721)*, Cochabamba, Editorial Verbo Divino, 2002.
- Palomo, Federico, “«Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, 1997, pp. 119-136.
- Perrone, Nicolás, “Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús. La bibliografía jesuita y laica sobre las expulsiones, la supresión y la restauración de los jesuitas”, *Anuario IEHS*, 31 (1), 2016, pp. 149-172.
- Rico-Callado, Francisco Luis, “La práctica de la confesión en la España moderna a través de la actividad de las órdenes religiosas”, *Studia historica. Historia moderna*, 34, 2012, pp. 305-332.
- Santamaría, Daniel, *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuitas de las selvas sudamericanas, siglos XVI y XVII*, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, San Salvador de Jujuy, 1994.
- Vega, Fabián R., “Corrección y reescritura jesuíticas en el siglo XVIII: en torno a la obra de José Cardiel (1747-1780)”, *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 5 (1), 2017, pp. 84-110.
- Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009.
- Wilde, Guillermo, “Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay Jesuítico”, *História Unisinos*, 18, 2, mayo-agosto de 2014, pp. 270-286.