

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

La interacción fronteriza como manifestación del espacio sociocultural. Producciones discursivas y representaciones (Antonio Sepp 1655 - 1733).

Vermeulen, Silvia Teresa (Universidad Nacional de La Pampa).

Cita:

Vermeulen, Silvia Teresa (Universidad Nacional de La Pampa). (2007). *La interacción fronteriza como manifestación del espacio sociocultural. Producciones discursivas y representaciones (Antonio Sepp 1655 - 1733). XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/953>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA, Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007

Título: *La interacción fronteriza como manifestación del espacio sociocultural.*

Producciones discursivas y representaciones (Antonio Sepp 1655 – 1733)

Mesa Temática Abierta: ECONOMÍA Y PODER EN SOCIEDADES DE FRONTERA. AMÉRICA LATINA (1780 – 1930)

Universidad, Facultad y Dependencia: Universidad Nacional de La Pampa. Facultad de Ciencias Humanas. Instituto de Historia Americana

Autor/res-as: Vermeulen, Silvia Teresa. JTP Regular, Investigadora.

Dirección: Carmelo Gugliotta 120. 6303, Toay, La Pampa, tel. 02954, 498420.

Dirección de correo electrónico: sivermeulen@ar.inter.net

“América sola es más grande que los tres continentes, Europa, Asia y África juntos. Además, está totalmente deshabitada [...]”

Antonio Sepp

1. Introducción

1.1. La frontera como interacción

La fluidez del concepto frontera atiende a múltiples situaciones; puede referirse a una línea arbitraria trazada sobre un territorio o un accidente geográfico que opera como valla, así como a la existencia de un pueblo primitivo marginado dentro de una sociedad organizada o al desplazamiento de un pueblo agresivo sobre otro. También el concepto puede referirse al establecimiento de guarniciones militares en espacios despoblados y limítrofes, o puestos comerciales aislados (Clementi. 1986, 13-14). La frontera como espacio de interacción nos permite significarla como “frontera viva”, móvil.

Por otra parte, se conceptualiza la frontera como espacio de intercambio, que marca un movimiento de pioneros, con el interés de mantener las relaciones comerciales con los indígenas; al igual que la frontera del rancho, del minero y del agricultor de la expansión norteamericana hacia el oeste.

Turner considera la frontera como espacio de poblamiento donde cada migración implica una nueva frontera; de allí la idea de espacio de rejuvenecimiento atribuida a América. Clementi, 1986, incorpora la frontera como espacio de interacción nos permite significarla como “frontera viva”, móvil. En este sentido la frontera puede manifestarse en el choque o fusión entre dos o más horizontes culturales distintos; considerándose, en este sentido, la frontera comercial, demográfica, minera o agraria.

Otra vertiente de la historiografía latinoamericana, es la frontera como lugar de cruces y de reencuentros, de travesías y de transgresión; Bleil de Souza la considera un área de interacción, de interdependencia y de complementariedad (Souza,1995, 152-153). En esta vertiente converge la frontera como manifestación del espacio sociocultural.

La frontera es doble, ambigua, en ocasiones es un puente para encontrar al otro y en otras una barrera para rechazarlo (Magris, 56). En la frontera de las misiones guaraníicas, se dio la interacción entre misioneros jesuitas e indígenas, a quienes se les negó su cultura para resignificarla. Los indígenas eran los otros desconocidos que había que aculturar. En proceso de aculturación, el nosotros jesuita construyó una nueva identidad al franquear la frontera física y, descubrir e integrar el nuevo espacio a su imaginario sociocultural. La frontera es una necesidad porque sin identidad no hay individualidad ni existencia de lo real; conforma una realidad y construye la individualidad personal y colectiva, existencial y cultural (Magris, 63). Las identidades persisten si hay posibilidad de establecer el contraste y esto exige la estructuración de la frontera como límite (Fábregas Puig, 128).

La construcción se elaboró desde diferentes representaciones cargadas de categorías positivas en algunos casos y negativas en otros y de ambas en otros. Construyó una identidad merced a la alteridad, con el deseo de encontrar una frontera estable, propia.

En el proceso de conversión hombres “salvajes”, “paganos”, “bárbaros” en hombres “civilizados” se elaboraron nuevas identidades en un espacio seductor, pasible de transformar, integrador y dinámico.

1.2. Antonio Sepp en las “misiones de ultramar”

Las experiencias realizadas en la misión de Juli, primer asentamiento jesuita permanente creado en 1576, sirvieron de modelo para la fundación de las reducciones jesuíticas posteriores. De Juli procedía el padre Diego de Torres Bollo, que en 1610 fundó la primera misión jesuítica en Paraguay. A petición del obispo de Tucumán los jesuitas extendieron, desde 1586, su apostolado a la región del Río de la Plata, en la que Córdoba se convirtió en sede de una residencia jesuítica. En principio los misioneros itinerantes recorrían, predicando y bautizando, extensos territorios. Este tipo de evangelización se modificó al fundarse, en 1604, la provincial jesuítica del Paraguay a la que arribó en 1607 Diego de Torres, como provincial, acompañado de doce religiosos. El gobernador de Paraguay, Hernandarias, informó al rey sobre el valor político los pueblos misionales y solicitó en 1609 al provincial jesuita Torres, con expresada aprobación real, que enviara evangelizadores a la provincia de

Guairá, en el actual estado brasileño de Paraná, para proteger a los indios comarcanos de los esclavistas portugueses y abrir una salida hacia el Atlántico en esas regiones. Otros jesuitas debían emprender la obra misional al norte de Asunción, para asegurar las comunicaciones con el Perú a través del Chaco.

Los dos religiosos enviados por Torres a Guairá fundaron en 1610, a orillas del Paranapanema, río que hoy separa a los estados brasileños de San Pablo y Paraná, las misiones de Loreto y San Ignacio. Otros jesuitas siguieron sus huellas, y hacia 1628 existían en Guairá trece reducciones con un total de más de cien mil indígenas.

En la segunda mitad del siglo diecisiete, el número total de los jesuitas residentes en la provincia de Paraguay ascendía a doscientos cuarenta y nueve, de los cuáles setenta y tres eran misioneros, el resto repartido entre los ocho colegios de Asunción, Buenos Aires, Córdoba, La Rioja, Salta, Santa Fe, Santiago del Estero y Tucumán.

La guerra de los treinta años tuvo entre sus consecuencias, que veinte jesuitas alemanes saliesen, entre los años 1620 y 1670, hacia las misiones de América. En el año 1664, por real cédula se permitió que la cuarta parte de los miembros de las expediciones jesuíticas podían constituirse de extranjeros. Entre ellos, arribó Antonio Sepp, descendiente de una familia aristocrática, nació en Tirol en el año 1655, quinto hijo de once hermanos, quienes se destacaron en carreras eclesiástica a excepción del hermano mayor que, al igual que sus antepasados, siguió la carrera militar y administrativa al servicio de los Habsburgos, distinguiéndose en la lucha contra los franceses. Pasa su juventud en el imperio alemán devastado por la guerra de los Treinta Años.

A los diecinueve años, Antonio Sepp entró en la Compañía de Jesús, y 1682 solicitó a Carlos de Noyelle, general de la Compañía de Jesús, que lo envíe a las “misiones de ultramar”, quien aceptó su solicitud y en 1689 lo destinó a las misiones de la Provincia del Paraguay, habiéndose, dos años antes, ordenado diácono en Eichstaet y consagrado sacerdote en Augsburgo.

En 1696 se publicó la primera edición de la obra de Antonio Sepp, *Reissbeschreibung* (Relación del viaje de Cádiz a Buenos Aires y primer relato sobre su actividad misionera), en Brixen. Obra extratada de las cartas escritas por Antonio Sepp e impresas por su hermano Gabriel Sepp, con permiso de los superiores. En 1733 muere en la reducción de San José.

La corona pagaba a los misioneros los gastos de viaje desde su colegio a Sevilla o Cádiz, y los gastos de estadía en el puerto, Sevilla o Cádiz, hasta el momento del arribo; a los jesuitas españoles les proveía del avituallamiento completo para el viaje atlántico.

Los ríos, las llanuras y las selvas de Brasil estaban habitados por tribus que constituían una gran reserva humana tanto para los colonizadores que necesitaban mano de obra, como para los misioneros ansiosos de difundir su evangelio e incrementar las almas conquistadas.

Durante la primera mitad del siglo diecisiete, las tribus del sur de Brasil sentían los efectos de dos grupos; los jesuitas españoles que llevaban su empresa misionera hacia el este, cruzando el Paraná y el curso alto del Uruguay desde sus bases cerca de Asunción, en Paraguay; y los paulistas que se internaban en la selva en busca de esclavos.

Las comunidades guaraníicas fueron las más proclives a la evangelización por su espiritualidad y su economía de agricultores que les permitió vivir en grandes poblados. Su organización económica relativamente compleja, cultivadores del neolítico, permitió la constitución de una sociedad misionera que vivió de la explotación de la mano de obra indígena reorganizada en comunidades – pueblos para posibilitar la adecuada obtención del excedente y reducirlos al cristianismo y a la sociedad “civilizada”.

Los indígenas vieron la oportunidad para liberarse de la severa opresión de los colonizadores, a pesar de que las reducciones eran blanco seguro de los paulistas, quienes organizaban una serie de expediciones, denominadas bandeiras, con el propósito de cazar indígenas y esclavizarlos. A los paulistas les resultaba más fácil apresar a los habitantes de una reducción que perseguir a tribus hostiles aisladas o nómadas en las profundidades de las selvas.

Durante la década de 1620, los Países Bajos controlaban la costa este de Sudamérica e interrumpían la importación portuguesa de esclavos desde África; la consecuencia fue el incremento de las incursiones paulistas en la gobernación del Paraguay, lo que provocó el traslado de las reducciones jesuíticas al curso del Alto Paraná.

El objetivo geopolítico de los jesuitas fue crear un cinturón de misiones desde Potosí hasta el océano Atlántico, pasando por el Chaco y por la cuenca del Paraguay-Paraná. En su avance hacia el este, los jesuitas españoles chocaron con los intereses portugueses. Las costas meridionales se encontraban en tierras pertenecientes a los españoles según la línea de Tordesillas, pero la falta de una ocupación permanente por parte de los españoles y la pretensión portuguesa de que la línea de Tordesillas se extendía desde la desembocadura del

Río de la Plata hasta la del Amazonas, condujo a que los portugueses de Sao Vicente y Sao Paulo empezaran a desplegar una creciente actividad en la región sur.

Los jesuitas empezaron a armar y adiestrar en secreto a los nativos convertidos, para contener a los portugueses y defenderse de los ataques paulistas. Las victorias de la milicias indígenas de las reducciones, en Mbororé, puso fin a las agresiones paulistas contra las misiones paraguayas y determinó la frontera definitiva entre las posesiones portuguesas y españolas en el sur del Brasil. Pero las incursiones de los bandeirantes contuvieron la expansión española desde Asunción y determinaron los cimientos de las fronteras meridional y occidental de Brasil (Hemming, 1990, 191-205).

2. El problema

El proceso de interacción fronteriza, como manifestación del espacio sociocultural, produjo categorías que intervinieron en la construcción de representaciones a partir de la transgresión y desplazamiento de prácticas socioculturales de las comunidades indígenas por el discurso dominante del mundo social europeo.

En el presente trabajo se estudia la frontera sociocultural de las misiones guaraníicas desde el universo construidos por los jesuitas. Desde los relatos de Antonio Sepp se caracteriza la interacción entre los jesuitas y los europeos, que dieron origen a dos representaciones discursivas, la del espacio físico favorable por su naturaleza paradisíaca, abundancia en alimentos, y por considerarse “área vacía”; y, la representación del otro imperfecto por demoníaco, monstruoso, salvaje, bárbaro, y pagano.

3. Construir en positivo para incorporar lo ajeno

3.1. El espacio físico favorable

Se inició la relación con el espacio físico a través de la ubicación del espacio ajeno en el plano cartográfico¹.

Geográficamente las reducciones, también denominadas aldeas o pueblos indígenas, se construyeron en sitios estratégicamente seleccionados, sobre las riberas del río Uruguay y sobre el lado derecho del río Paraná, ambos ríos abundantes en peces.

3.2. Los alimentos

El espacio físico no resultó hostil, ya que ofreció alimentos en abundancia y protección que lo convirtieron en paraíso bíblico. La vegetación y afluentes europeos fue minimizada ante la belleza natural; desde el punto de vista físico, el espacio ajeno fue visto y considerado

¹ El Reverendo Padre Scherer ha marcado claramente la posición de nuestras reducciones en su extremadamente bello y útil mapa universal (Sepp, 1696, 170).

superior al espacio de origen. La abundancia natural, digna de nobles, se encontraba al alcance de todos y se tornaba indescriptible para el europeo cuyo espacio de origen estaba alejado de tan magnífica riqueza.

Los animales, si bien salvajes, fueron aceptados por su calidad alimenticia y se valoraba la multiplicidad de especies; se observaba y se señalaba las diferencias con las especies europeas. En este caso, lo diferente no se negó sino que se incorporó y, en consecuencia se aceptó. Se advertía la superioridad de Europa a partir de que los animales del nuevo mundo eran “parientes” de los del “Viejo mundo”².

La categoría “salvaje” denotaba una naturaleza de inferioridad orgánica formulada como una teoría de decadencia o de inmadurez física. Las cualidades positivas en su comparación se asemejaban a lo conocido y, en algunos casos, con atributos superiores al ámbito natural europeo. Carnes, frutas, hierbas que por su sabor, tamaño u olor fueron consideradas mejores que las europeas, resultaron engrandecidas al hacerlas propias.

La dieta que ofrecía la tierra era variada, se componía de carnes y frutas y se complementaba con agua “clara y sana” del río Uruguay cuyo valor se destacaba al compararla con el Danubio³.

De las tierras trabajadas se obtenía la dieta mediterránea; los suelos aptos para el cultivo de trigo, vid y frutas y, además, agua abundante se mostraban como las mejores fuentes de enriquecimiento.

3.3. Áreas vacías

El espacio físico natural considerado positivo y exuberante se denotó con atributos negativos por considerarse “vacío”; no había “almas” y la única población era “salvaje”. Las sociedades de agricultura de subsistencia, tribales, con una organización simple y repartida en grupos reducidos, grupos nómades de tribus recolectoras y cazadoras, fueron denominadas “áreas vacías”.

Aspecto negativo que se revertiría si estuviese situado en Europa; en este sentido el espacio propio se imponía al ajeno⁴.

² [...] no he visto aún un solo pez que se asemeje a una de nuestras especies europeas, menos unos pescaditos que tampoco coinciden del todo con sus parientes en el viejo mundo (Ibídem, 170).

³ Uruguay, que se parece al Danubio, y que tiene agua muy clara y sana, que se puede beber a gusto después de comer melones, duraznos e higos [...] (Ibídem, 196).

⁴ Ésta magnificencia y esplendor, digno de príncipes, reyes y emperadores es apenas descriptible. Todos los vergeles de Italia, todas las fuentes de Francia, todas las islas y paisajes de los Países Bajos, todos los lagos, estanques y piscinas principescas de Alemania deben ceder ante esta belleza. Sólo es de lamentar que todas estas islas, de las cuales contamos alrededor de sesenta ríos arriba, no estén habitadas por alma alguna, que sean soledades despobladas. En ellas, que podrían ser los vergeles de emperadores y reyes si el gran Creador del Universo las hubiera hecho en Europa, sólo habitan animales salvajes (Ibídem, 169).

Tierra considerada vacía, plena de recursos naturales a la espera de ser aprovechada y trabajada por hombres sometidos y acumular el excedente producido. La naturaleza paradisíaca y jerarquizada a escala del arte tomó un sentido de pertenencia. El entorno majestuoso y, naturalmente jerarquizado se convirtió en el patrimonio de los hombres europeos allí asentados⁵.

3.4. Naturaleza paradisíaca

Las connotaciones negativas, sobre la naturaleza como salvaje se minimizó ante la descripción detallada de sus cualidades positivas. En la transición del barroco al rococó surgió la revalorización de la naturaleza, y, en consecuencia, el paisaje idealizado. Lo “salvaje” como contradictorio se volvió doméstico. Se aceptó la flora y fauna no sólo con atributos propios gestados en las matrices europeas, sino con nuevos atributos percibidos por los sentidos, desde esa perspectiva, el otro tuvo cabida en la medida que fue susceptible de “domesticación” y apropiación.

El espacio físico fronterizo se mostraba como una tierra de promisión y fecunda, todo lo que en ella habitaba crecía; no requería ser trabajada, de ella emanaba carne, frutos, pastos blandos, leche; es decir que ofrecía alimentos sanos y puros. Su abundancia proveía de alimentos tanto a los hombres como a las rapiñas. Es decir que merced a la tarea “civilizadora” y “evangelizadora” del Estado y de la iglesia, se convertía en tierra de porvenir⁶. Se manifestaba el espíritu utilitario combinado con el culto a la naturaleza paradisíaca.

La transparencia de los afluentes permitía la jerarquización de estos ríos frente a los ríos y manantiales europeos; proveían de agua filtrada de manera natural⁷.

La riqueza natural de la tierra ofrecía las condiciones para ser ocupada; la tierra “vacía” esperaba el asentamiento de los hombres⁸.

Frente a la exuberante naturaleza que emanaba, la falta de cultivos europeos se interpretaba como tierras mal cultivadas. Las óptimas condiciones legitimaban la avidez de cultivos y la transformación del espacio. La organización económica de los pueblos originarios permitía la

⁵ Además se encuentran en este río numerosas islas muy hermosas, sombreadas de árboles y montes. Enfrente mismo de mi pueblo, en el medio del río, hay una isleta sumamente amena y fructífera [...] (Ibídem, 208).

[...] ningún grabador en cobre de Augsburgo o Bruselas podría representar paisajes más hermosos que precisamente éste [...] (Ibídem, 209).

⁶ [...] cazaron seis gordas vacas y cuatro terneros, despedazaron a cada uno en cuatro partes y los llevaron al río. Dejaron las patas, cabezas, pulmones, hígados, la piel y todos los intestinos en el campo, para rapiña de las aves [...] para que veamos cuán fecunda es esta tierra y cuántas cosas crecen en América (Ibídem, 178).

⁷ Hacia el oeste corre el Uruguay con su agua cristalina, dulcemente murmurante, que en sanidad supera a todas las plateadas fuentes y manantiales europeos. [...] Es limpiada y purificada extraordinariamente por las raíces de los árboles, que cubren con fresca sombra las orillas de ambos lados [...] (Ibídem, 208).

⁸ Parece que la naturaleza hubiera creado con toda intención el lugar de Yapeyú para vivienda de los hombres (Ibídem, 208).

constitución de una sociedad blanca que dependía de la explotación de la mano de obra reorganizada en pueblos para posibilitar la adecuada obtención de excedentes, es decir de una explotación racional⁹. Esto explica la concepción de frontera trabajada por Turner como la tierra de nadie que invita a ser ocupada. En esta hipótesis la frontera es el encuentro entre lo considerado salvaje y civilización. La frontera se construye como avance de la “civilización” sobre el “salvajismo” (Fábrega Puig, 126).

La naturaleza paradisíaca favoreció la interacción entre el espacio físico al que se llegó y el proceso sociocultural en la construcción de la frontera.

4. Construir en negativo para imponer lo perfecto

4.1. El otro imperfecto

Las representaciones tradicionales europeas del mundo de la naturaleza y del hombre fueron conmovidas por la aparición de un vasto continente hasta entonces oculto, habitados por hombres desconocidos y poblado por una fauna y flora extrañas. Sin embargo el europeo no descubre al “otro”, esencia de la alteridad, sino que lo incorpora a sus propios “bárbaros” (Gómez Muller, 1887, 5).

Los europeos llegaron al nuevo mundo trayendo en su imaginario una diversidad de imágenes del hombre no europeo. Traían una visión del mundo en la que se mezclaba realidad con mito: percepción de tierras extrañas, “paganas” y habitadas por “salvajes” e “infieles”. Ideas que, estructuradas en imágenes, se materializaron en la memoria colectiva. El imaginario halló un ámbito, hasta ahora nunca visto, al que se le transfirió, sin mediar contacto concreto, categorías conocidas e imágenes elaboradas y pertenecientes a otros ámbitos.

Europa no sólo encarnaba la civilización perfecta sino que era la sede de la única y verdadera civilización fundada en la fe cristiana; como sede de la cultura asumía la representación del destino de la humanidad. Sus valores y creencias fueron los paradigmas para enjuiciar y valorar a “los otros”. Se consideró al hombre americano descendiente del tronco común, por tanto, integrados a la historia universal y no excluidos de la concepción jerárquica de la misma, en consecuencia, sujetos al juicio que le correspondía en referencia a la cultura cristiana. Haber permanecido al margen de la enseñanza del evangelio no había podido realizar la “verdadera” humanidad (O’Gorman, 1992, 148-151).

⁹ Los campos son muy fértiles. Pese a que las tierras son muy mal cultivadas, nada cuidadas ni abonadas, rinden buenamente frutos centuplicados. Los cereales y granos comunes son única y exclusivamente el maíz, llamado por nosotros grano turco, que aquí crece a montones [...] pues aquí hay tierra suficiente y cada uno puede cultivar y sembrar tanto como quiera [...] (Ibidem, 216).

4.1.1. Bárbaros y salvajes

La construcción de categorías negativas convirtió a los indígenas en gente confusa, desordenada y “salvajes” y justificó la acción colonizadora y “civilizadora” europea. Sus gestos, si bien amables, se los connota negativamente por tratarse de gente salvaje, bárbara y primitiva¹⁰.

Se consideraban a los indígenas sucios con los objetos de la cultura europea, no se comprendían que les eran ajenos, en consecuencia, desconocían su uso y aplicación.

La limpieza, signo de decencia, implicó un conjunto de aspectos que marcó una condición particular y notable, en consecuencia la connotación de bárbaros respondió a su aspecto físico: cabellos largos “despeinados” y “desgreñado”, de color negro “como el carbón”, asimilado al animal ya que parecía “la cola de un robusto caballo”.

Los misioneros consideraban que las comunidades indígenas no poseían un ámbito de adoración; sus ceremonias fueron ligadas a pactos con el diablo. Las marcas en los cuerpos productos de posibles luchas o ceremonias rituales fueron consideradas, también salvajes, por no estar ligada a la cristiandad. Vistos como personas proclives al martirio, se les atribuyó condiciones para convertirlos en buenos cristianos y con características positivas, “fuertes”, “grandes” y “nobles”¹¹.

Se definía al hombre salvaje por sus costumbres. Su comportamiento contradecía las estructuras normativas “civilizadas”, no correspondía a hombres sino a bestias categorizadas “fieras”. Sin los atributos de la civilización, eran construidos a partir de las ausencias, la desorganización y el caos.

Se creó una imagen representada por individuos improductivos, vagos, ignorantes. A partir de observar las creencias y supersticiones de los otros reforzaban la grandeza de su propia religión; al observar costumbres, danzas, y bailes reconstruían su civilidad. Hasta fines del siglo quince la cristiandad europea era una cristiandad marginada distinguiéndose de Asia y África. A partir del siglo dieciséis con la derrota de los moros, la expulsión de los judíos, y la expansión atlántica, moros judíos y amerindios pasaron a configurarse como la diferencia en

¹⁰ [...] bajamos nuevamente a tierra de los paganos e infieles. El día 20, al amanecer, vino corriendo toda una turba de salvajes bárbaros hacia nuestras naves [...] los bárbaros se regocijaban, por su paga, silbaban de alegría, lo que es su costumbre, y daban las gracias muy amablemente, si se puede hablar de amabilidad en gente tan salvaje y primitiva (Ibidem, 172).

¹¹ Algunos de estos bárbaros estaban, además, cortados y mutilados en todo el cuerpo. Pero las heridas habían cicatrizado nuevamente, de modo que sólo se veían las marcas. En realidad, sólo los más fuertes, grandes y nobles entre ellos llevaban estas señales de los martirios. No sufren la cruel mutilación y vejamen, de la cual estas cicatrices son las marcas, cuando ya son fuertes y adultos, sino ya en la primera juventud, y soportan la prueba con suma paciencia, sin quejas ni gemidos, sino con risas. Si sufriesen estos martirios por Dios, sin duda alguna serían verdaderos mártires de Cristo (Ibidem, 173).

el interior del imaginario y, en consecuencia, el imaginario europeo se volcó a su autodescripción y reconstrucción.

El carácter bestiarlo se determinó por varias razones entre ellas la alimentación, la ingesta de carne que corrompía sus entrañas y los establecían en la frontera del salvaje¹².

Las mujeres indígenas fueron representadas con atributos más negativos que los hombres y alejadas de lo considerado verdadero. La imagen la mujer yaro causaba pavor, por su “furia infernal o fantasmal”, no sólo a los europeos inmaculados sino, también, a mujeres no europeas como las Amazonas. Los Yaros vivían en la margen oriental del Uruguay, entre los ríos Negro y San Salvador, practicaban la caza y la pesca y eran temidos por sus vecinos sedentarios y agricultores, a causa de su temperamento guerrero. Por su “pelo negro como el carbón y desordenado, culebreante y desgredado” y su “rostro curtido y cubierto de mil arrugas” convertían a la mujer yaro en “bruja” aún siendo mujer de un cacique.

Las mujeres por ser salvajes fueron asimiladas a las costumbres de animales, y con “numerosas crías”, quienes alcanzarían el reino de los cielos por su inocencia y bondad de “ovejitas”. Por ser consideradas con costumbres bárbaras se subestimó el amor maternal, y se la incitó a la venta de sus hijos; la negación ante la compra fue interpretada como el despertar de un amor natural e incluso diabólico y no cultural¹³.

El lugar de las mujeres quedó estereotipado cerca de la naturaleza o directamente dentro de ella. Desde esta perspectiva fueron condenadas como “inferiores” y convertidas en dominables y explotables (Quijano, 2003, 226-227).

Los apetitos desmesurados resultaban una manifestación del desorden, que al evidenciarse por defecto se insertaban en la categoría de monstruo, imperfectos en todos los ámbitos; la perfección es el punto obligado de referencia.

La reducción de los indígenas a la sociedad natural legitimó su carencia de significación “verdadera”, es decir, naturalmente libres pero “primitivos”. Sepúlveda, inspirándose en los principios aristotélicos, testimonió que el estado natural de la sociedad humana es la jerarquía, no la igualdad; por tanto no hay diferencias de naturaleza sino diferentes grados en una única escala de valores. Fundaba las jerarquías en un solo principio: el dominio de la perfección

¹² Casi todos mueren de las lombrices que crecen en su vientre, porque comen tan enorme cantidad de carne semicruda, más de lo que puede digerir el estómago. Porque son tan voraces, las cuantías de carne que quedan en el estómago se pudren. Además, están vestidos sólo en parte y muy mal, y con semejantes enfriamientos eso lleva a la muerte. Por lo demás, aquí el frío más intenso de junio no es tan intenso como entre vosotros en abril (Ibidem, 194).

¹³ Mas cuando quise iniciar el pago [de un niño] y extraje las agujas y alfileres, desenvolviéndolas de su papel azul, el amor natural luchó en su interior y el espíritu diabólico encendió aún más este fuego maternal. Finalmente, anuló totalmente la compra y me negó también la niña, que yo ya suponía tener en mis manos (Ibidem, 176).

sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud sobre el vicio. Reafirmaba el principio de la superioridad natural y de la subordinación.

El uso de la hamaca, reservada para el cacique, adoptado de las tribus de las selvas tropicales, y viviendas con paredes de tierra apisonada, techos cubiertos de paja, “sin ni ventanas ni chimeneas, llenas de humo y negras como el hollín, acercaba, a los indígenas, al bestiario europeo que vivía en el bosque, como consecuencia de sus actividades nómades. La batería de cocina se compone de una o dos ollas. La mano es la cuchara, los dientes son el cuchillo, los cinco el tenedorcillo, la calabaza como vasija, el horno y el hogar bajo la cama al extender la red por encima”, enfatizaban la idea del uso de utensilios domésticos simples y hábitos “primitivos”.

El valor diferente era rechazado por “sucio” y “asqueroso”. Los hábitos de plantar, criar, comer, eran distintos al hombre hasta entonces conocido. Desde el ámbito familiar se estableció la superioridad del hombre “civilizado”. Lo diferente adquirió la significación de salvajismo; las diferencias culturales alejaron al otro de la “civilización”.

Sin comprender el nomadismo, la ausencia de proyecto futuro se interpretó como despreocupación. Las características de cazadores recolectores implicaba la costumbre de comer las semillas que los misioneros entregaban para sembrar; actitud que los convirtió en “glotones” y “perezosos” para realizar tareas agrícolas¹⁴.

En las comunidades indígenas los hombres eran tradicionalmente los encargados de desbrozar la selva, cazar y pescar; pero la agricultura era trabajo de mujeres. Los miembros de una tribu se ayudaban mutuamente y con frecuencia compartían las piezas cazadas, en consecuencia la idea de producir un excedente que fuera más allá de las necesidades inmediatas de la familia les resultaba absolutamente ajeno.

Si bien algunos indígenas tenían aptitudes para trabajar en la ganadería, sus costumbres eran incompatibles con el ganado. No podían resistir la tentación de cazar aquella presa grande y fácil.

La razón esencial de inferioridad residió en el hecho de que vivían, hablaban, construían, se organizaban, creían, y hacían la guerra de un modo diferente a los europeos; en este sentido

¹⁴ Pero no podemos lograr que los indios, en su pura, absoluta pereza, siembren maíz en más de uno o dos campitos de dieciocho pasos. Y aun esto no lo conseguimos sino con palos. Pero, ¿qué hace el indio glotón? Toma la semilla, que debería confiar al regazo de la fecunda tierra y de la cual podría esperar una rica cosecha, y la echa en su panza voraz. [...] este pueblo no tiene ninguna previsión, que todo lo consume en un día, y no considera que también debe vivir al día siguiente. A los europeos les parecerá increíble, pero entre nosotros es bien cierto que los indios no recogen ni las mazorcas completamente maduras y amarillas, sino que las dejan pudrirse en el campo por pura pereza, si el Padre no los amenaza expresamente con veinticuatro azotes como castigo. Hace poco han sido azotadas algunas descuidadas mujeres y niños (Ibidem, 217).

la inferioridad residía no sólo en el hacer sino, también, en el hombre. Luego de ser llevado por “su otro” a “la cultura”, luego de haber abandonado su hacer propio y transfigurado seguía siendo hombre inferior.

La exclusión y la inferioridad sociocultural del indígena descansaba en los testimonios de Sepúlveda que distinguía dos formas de organización política: el imperio civil, reservado a los hombres humanos, inteligentes y libres y el imperio heril, reservados a los bárbaros; en consecuencia no bastaba con abandonar la cultura propia y abrazar “el hacer” del otro. El bárbaro, el ser naturalmente inferior, es el otro; esta representación se definió por su carácter privativo: “el otro es aquel que no hace como yo hago” (Gómez Müller, 9-10). Se trató de encontrar avales en los textos bíblicos, fuente nutricia de la Europa cristiana. Se desconocía ese híbrido de hombres salvaje y, al mismo tiempo, simple e inocente que es el indio americano; susceptible de alcanzar la salvación (Clementi, 1986, 17).

El imaginario remitió el cuerpo indígena a las fronteras de la existencia animal, materia en bruto, rustica, descubierta para ser “civilizada”. La caracterización peyorativa que se le atribuía respondía a la moral occidental y cristiana. Mediante la alusión a la naturaleza inferior del salvaje, el imaginario justificaba la propia acción.

La intención de construir hombres bárbaros y posibles de ser sometidos explicó la percepción de hombres apartados de las normas estéticas y éticas. En este contexto el indígena perdía su identidad y su naturaleza humana para ser reducido a un contexto económico e ideológico como hombre en servicio. Así el indígena fue concebido en una categoría intermedia entre bestia y objeto. Los cultos considerados satánicos y las prácticas culturales de estos pueblos condujeron a que la alteridad fuera expresada en términos de barbarie.

El símbolo de la marginalidad y del demonio fue la imagen creada en todo la frontera colonial del “nuevo mundo”. Los misioneros asumieron el rol protectores y difusores de los valores de su cultura, y destructores de la cultura que encuentran, imbuidos de la ceguera de que su cultura era la mejor.

La actitud con que Europa salió al mundo en la búsqueda de ampliar sus fronteras fue de fuerza y superioridad. En el horizonte cultural del hombre europeo no se comprendió la cultura diferente ni se consideró la aceptación de lo diferente (Clementi, 1986, 15).

4.1.2. Monstruosos

Se caracterizó a los indígenas desde la monstruosidad; no se advertía la diferencia física en los rasgos de los rostros, todos son asimilados a características monstruosas, horribles, que acrecentaban la condición de bárbaros, así como la de salvaje a partir de la posesión de atributos bélicos y costumbres diabólicas o supersticiosas que los asimilaban a los hombres a quienes el Dios cristiano no se les ha revelado, susceptibles de ser sometidos. No se dio lugar a lo diferente, a esa ceguera ayuda la formación unívoca¹⁵.

En la representación de la monstruosidad se buscó la identidad, el conocimiento y la verdad superior y, también, permitió, al hombre europeo, identificar y reconstruir sus valores positivos. Verdad construida por los sentidos y la experiencia directa sobre la realidad; la verdad como verificación permitió ampliar el horizonte mental y ensanchar el mundo conocido. Los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, Asia o de China, su recuerdo está presente desde sus orígenes. Al comienzo del siglo dieciséis los indígenas de América están presentes pero se ignoraba su cultura, sin embargo, se proyectó sobre ellos las imágenes del orbe conocido (Todorov, 1987, 14).

Si bien se intentará relegar a un segundo plano el aspecto diabólico y trágico, se lo utilizará para su proyección civilizadora, política y económica. Lo desagradable a los sentidos europeos se calificó de monstruoso. El monstruo, hijo del desorden, imagen de la deformidad, es también considerado como enemigo de lo bello.

Por ausencia de organización social o religiosa, el desprecio del imaginario europeo hacia otras costumbres culturales determinó la construcción bestiaría; valorización negativa y pecaminosa de estos hombres “deformes y brutales”.

4.1.3. Pagano

La estigma fue una estrategia de sometimiento. Se señaló al hombre pagano, se hizo público los símbolos que los descalificaban como hombres cristianos. El rosario en el cuello es el arquetipo de los hombres y mujeres dentro de la Grey. Se obligó el uso del rosario a todos los indígenas, tanto hombres como mujeres, grandes y pequeños, “en señal de que no son paganos, sino cristianos”.

Los indígenas fueron considerados infieles, en consecuencia, pobres; el Dios cristiano creó la naturaleza majestuosa en la que los indígenas estaban insertos, y posibilitaba el adoctrinamiento europeo, en consecuencia, los indios se convertían en pertenencia de la

¹⁵ Las caras se asemejan casi todas entre sí, como fundidas en el mismo molde; no son alargadas, sino redondas, no tienen ningún relieve como las nuestras, sino son aplastadas y chatas, no negras como el carbón como los negros africanos, sino castaño oscuro, y horribles y monstruosas de ver. En la mano llevan continuamente un arco y un haz de flechas. De todos los infieles son ellos los más arrojados y fuertes, los más belicosos y los más dedicados a la nigromancia (Ibidem, 173).

cultura dominante. Se consideró que el Dios previsor, “creador de la naturaleza”, la “pobreza” indígena se vio favorecida por la exclusividad en el aprovechamiento de los recursos naturales, en este sentido el “Creador de la naturaleza había colocado la catarata del río con sus angostas, ásperas peñas única y exclusivas para el máximo provecho de los pobres indios”.

5. Consideraciones finales

Las representaciones culturales en el espacio de frontera manifiestan que las categorías negativas construidas sobre el indígena eran susceptibles de ser revertidas a partir de la transmisión de mecanismos culturales y de la instrucción y el trabajo metódico llevado a cabo por los jesuitas en el proceso de aculturación. En nombre del “orden” y de la “civilización” se logró revertir las imágenes consideradas perjudiciales para la convivencia.

En el proceso de formación y devenir de la frontera interactúan diferentes componentes, tales como el medio del que proviene quien se introduce en el área, los atributos culturales que pueden transferir al espacio de frontera, la existencia concreta del medio al que se llega (Clementi, 1986, 15). En este proceso el discurso dominante creó categorías para incorporar un medio físico ajeno, para someter y modificar la identidad de los vencidos en función de la obtención de un excedente para la economía capitalista. La forma de categorizar respondió a la construcción de una cultura que se caracterizó por ser racista e intolerante y trataba de generar un discurso legitimador con fines de conquista y aculturación, bajo una mirada etnocéntrica e influenciada por el Concilio de Trento.

La frontera sociocultural de las misiones marcó una división acentuada y de ocupación permanente por parte de una cultura extraña; constituyó una división entre pueblos con diferencias étnicas, religiosas, políticas y materiales. Representó, para los misioneros, el borde de la “civilización”. Más allá de la frontera sociocultural se encontraba el hombre imperfecto sobre el que se tenía la obligación y compromiso de “domesticar” y “civilizar”.

La imposición de nuevas representaciones culturales implicó la exclusión de los rasgos culturales identitarios específicos, que conllevó a la resignificación de la identidad de la cultura diferente.

Se organizó el espacio y el tiempo desde una lógica racional, donde Europa se convirtió en centro geográfico y cultural, para efectivizar “la constitución colonial de saberes, lenguajes, memoria e imaginario” (Lander, 2003, 16).

5. Bibliografía

5.1. Fuente documental

ANTONIO SEPP. [1696] 1971. *Relación de viajes a las misiones jesuíticas [1691-1733]*. Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp S. J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733, a cargo de Werner Hoffmann. Buenos Aires: Eudeba, t. I.

5.2. Estudios

CHARTIER, ROGER. 1999. *El mundo como representación*. Estudios sobre historia cultural. Barcelona: Gedisa.

CLEMENTI, HEBE, 1986. *La frontera en América. La primera frontera. De la conquista a la independencia*. Buenos Aires: Leviatán, v. 1.

FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS. *Hacia un concepto de frontera*.

GARAVAGLIA, JUAN CARLOS. “Un modo de producción subsidiario: La organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII – XVIII en la formación regional alto peruano – rioplatense”. ASSADOURIAN, C. Y OTROS. 1984. *Modos de producción en América Latina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 161-174.

GERBI, A., 1978. *La naturaleza de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

GÓMEZ MÜLLER, 1997. *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Akal.

HEMMING, JOHN. 1990. “Los indios y la frontera en el Brasil colonial”. BETHELL, LESLIE, ed. 1990. *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: población, sociedad, y cultura*. Barcelona: Crítica, 189-226.

JARA, A., ed. 1969. *Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América, siglos XVI – XIX*. México: El Colegio de México.

LANDER, EDGARDO. 2003. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, Lander, Edgardo. 2003. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.

MAGRIS, CLAUDIO. 1996. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.

MAÍZ, CLAUDIO. 2000. *Fronteras espaciales y fronteras culturales. La experiencia novecentista*. Universidad de Talca. Revista Universum, nº 15.

MIGNOLO, WALTER. 2003. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. LANDER, EDGARDO. 2003. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.

O'GORMAN, E., 1992. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

QUIJANO, ANÍBAL. 2003. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina".

LANDER, EDGARDO. 2003. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

Buenos Aires: Clacso.

SOUZA, SUSANA BLEI DE. 1995. "Identidade e nacionalismo no processo de integração da fronteira uruguaia no final do século XIX". *Humanas*. Porto Alegre: Universidad Federal do Rio Grande do Sul, v. 18, Nº 1, jan. - dez. 1995, 151 – 169.