

DIME CON QUIÉN SUEÑAS... ESCRITURA JESUÍTICA Y RECONFIGURACIÓN DEL MUNDO ONÍRICO INDÍGENA EN LA REDUCCIONES DEL PARAGUAY

*ME DIZ COM QUEM VOCÊ SONHA...
ESCRITA JESUÍTICA E RECONFIGURAÇÃO DO MUNDO
ONÍRICO AMERÍNDIO NAS REDUÇÕES DO PARAGUAI*

*TELL ME WITH WHOM YOU DREAM...
JESUIT WRITING AND THE RECONFIGURATION OF THE
INDIGENOUS ONEIRIC WORLD IN THE PARAGUAYAN
MISSIONS*

Carlos Daniel Paz¹
Guilherme Galhegos Felipe²

*Cuando los relojes de la media noche prodiguen
un tiempo generoso,
iré más lejos que los bogavantes de Ulises
a la región del sueño, inaccesible
a la memoria humana.
De esa región inmersa rescato restos
que no acabo de comprender [...]
Jorge Luis Borges, La Rosa Profunda (1975)*

RESUMEN

Este artículo analiza el lugar del sueño indígena en las reducciones jesuíticas del Paraguay durante los siglos XVII y XVIII, atendiendo a su progresiva reconfiguración dentro de la escritura misional. El estudio muestra que el soñar, lejos de ser una experiencia marginal, constituyó un espacio sensible de disputa cosmológica. En las sociedades indígenas, los sueños operaban como formas legítimas de conocimiento, comunicación y anticipación, articulando relaciones entre huma-

1 Licenciado e Doutor em História pela Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA). Realizou pós-doutorado em Sociologia na UFGD e atualmente desenvolve estágio pós-doutoral em História no PPHis-UFMA. É pesquisador colaborador no PPGH-UNISINOS, onde co-coordena o Núcleo de Estudos Ameríndios (NEA). Tem experiência na área de História Colonial Americana, atuando principalmente em história indígena e missões jesuíticas.

2 Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), atuando também no Departamento de História da mesma instituição. Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e Mestre e Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Desenvolve pesquisas na área de História Moderna e da América Colonial, com ênfase em História e Etno-história indígena.

nos, no humanos, ancestros y fuerzas del mundo natural. Sin embargo, en el marco de la vida reduccional, estas experiencias fueron sistemáticamente seleccionadas, encuadradas e interpretadas por los jesuitas según una gramática moral cristiana, convirtiéndose en instrumentos narrativos y pastorales orientados a la conversión, la disciplina y la obediencia. Al dialogar con debates antropológicos contemporáneos sobre el soñar amerindio, el trabajo propone comprender el sueño como un campo de disputa histórica, cuya transformación permite iluminar procesos más amplios de control, traducción cultural y silenciamiento de ontologías indígenas en el contexto colonial.

Palabras clave: Sueño indígena. Escritura jesuítica. Reducciones del Paraguay.

RESUMO

Este artigo analisa o lugar do sonho indígena nas reduções jesuíticas do Paraguai durante os séculos XVII e XVIII, considerando sua progressiva reconfiguração no interior da escrita missionária. O estudo demonstra que o sonhar, longe de ser uma experiência marginal, constituiu um espaço sensível de disputa cosmopolítica. Nas sociedades indígenas, os sonhos operavam como formas legítimas de conhecimento, comunicação e antecipação, articulando relações entre humanos, não humanos, ancestrais e forças do mundo natural. Contudo, no contexto da vida reduccional, essas experiências foram sistematicamente selecionadas, enquadradas e interpretadas pelos jesuítas segundo uma gramática moral cristã, convertendo-se em instrumentos narrativos e pastorais orientados à conversão, à disciplina e à obediência. Ao dialogar com debates antropológicos contemporâneos sobre o sonhar ameríndio, o trabalho propõe compreender o sonho como um campo de disputa histórica, cuja transformação permite iluminar processos mais amplos de controle, tradução cultural e silenciamento de ontologias indígenas no contexto colonial.

Palavras-chave: Sonho indígena. Escrita jesuítica. Reduções do Paraguai.

Abstract

This article analyzes the place of Indigenous dreaming in the Jesuit reductions of Paraguay during the seventeenth and eighteenth centuries, focusing on its progressive reconfiguration within missionary writing. The study shows that dreaming, far from being a marginal experience, constituted a sensitive space of cosmopolitical dispute. In Indigenous societies, dreams functioned as legitimate forms of knowledge, communication, and anticipation, articulating relationships among humans, non-humans, ancestors, and forces of the natural world. However, within the framework of reduccional life, these experiences were systematically selected, framed, and interpreted by the Jesuits according to a Christian moral grammar, becoming narrative and pastoral instruments oriented toward conversion, discipline, and obedience. By engaging with contemporary anthropological debates on Amerindian dreaming, the article proposes understanding dreams as a field of historical dispute, whose transformation sheds light on broader processes of control, cultural translation, and the silencing of Indigenous ontologies in the colonial context.

Keywords: Indigenous dreaming; Jesuit writing; Paraguay Reductions.

INTRODUCCIÓN

La Compañía de Jesús, en su labor misional reduccional en América, así como en otras partes del Orbe, se destacó por el carácter de una escritura que, movilizada por la intención de componer memoria y administrar voluntades propias y ajenas, cuya intencionalidad era componer un gobierno de las almas, parecía dar cuenta de todo aquello que se considerara memorable. Desde las *Reglas que deben observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparcidos fuera de Roma* (Polanco, 1548), redactadas por el Secretario de Ignacio de Loyola, el padre Alfonso Polanco, se indicaba la necesidad de registrar todo aquello que fuera digno de mención.³ Esto, junto con la exaltación de las labores de los compañeros del alma mater de la Orden, brindaría la posibilidad, a quien leyera las noticias que eran enviadas hacia Roma desde cada una de las porciones que componían las 4 Partes del Mundo (Gruzinski, 2010) de disponer de vastas informaciones sobre el carácter de las poblaciones con las cuales se desarrollaban distintas labores pedagógico-apostólicas. Dichas labores estaban destinadas a alcanzar el *Ad Maiorem Dei gloriam* mediante la conformación de distintas *polis* que, impulsando los valores que animaban la *civitas*, ayudarían a expandir y consolidar el cristianismo.⁴

Es desde aquella intencionalidad performativa de la escritura jesuítica que, para el caso americano, contamos con un notable cuerpo docu-

3 Alfonso Polanco (1516-1576), secretario de Ignacio de Loyola y figura central en la configuración institucional de la naciente Compañía de Jesús, fue responsable de organizar el sistema de registros y la memoria escrita de la Orden. En sus *Reglas que deben observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparcidos fuera de Roma* (1548), Polanco definió minuciosamente quién debía escribir, qué debía registrarse y cómo hacerlo. El documento establecía contenidos obligatorios – principalmente noticias edificantes sobre actividades espirituales, avances misionales y el estado de las comunidades indígenas y eclesiásticas –, además de distinguir entre cartas “principales”, destinadas a una circulación amplia, y aquellas denominadas como “hijuelas”, reservadas para información sensible o que pudiera considerarse como problemática para la Orden si es que la misma aportaba informaciones capaces de movilizar enconos contra los compañeros de Ignacio. Las *Reglas* también planteaban el estilo que se debía de observar en la escritura, la prudencia al tratar asuntos políticos y la necesidad de garantizar seguridad y rapidez en el envío, formando así la base de la arquitectura epistolar y administrativa de la Compañía (Morales, 2014; cf. Nelles, 2019).

4 La educación y la misión constituían los pilares de la Orden, cuyo lema *Ad Maiorem Dei Gloriam* (Para Mayor Gloria de Dios) orientaba todas sus acciones, desde la estructura de las Constituciones hasta la práctica cotidiana en los Colegios y Reducciones, llevando a la Iglesia a encontrar, en los jesuitas, “um dos mais decisivos componentes de atualização e inserção no Mundo Moderno” (Arnaut; Ruckstadter, 2002, p. 112). Dada la convicción de la conversión plena mediante una transformación política y cultural, la *polis* jesuítica (las reducciones) imponía el dominio de la Ley sobre la costumbre y, para ello, organizaba el espacio urbano como instrumento de disciplina y salvación, en el cual el modelo greco-romano de *civitas* era adaptado para crear un *orbis Christianus* (Agnolin, 2006).

mental, édito e inédito, construido sobre aquellas bases. Obedecía, además, a una distinción que indicaba cuáles noticias podían ser edificantes y por lo tanto posibles de ser puestas a disposición de todos aquellos interesados en conocer el trabajo de los misioneros y cuáles cuestiones debían quedar circunscriptas al orden de lo privado dado que en aquellos escritos se hacía mención a aspectos sensibles y propios del gobierno de las reducciones.

A partir de esta primera división, que indica claramente la necesidad de revisar y conectar ambos registros de memoria y gobierno, conocemos una amplia gama de aspectos sobre la vida de las poblaciones indígenas que tomaron contacto, de modo directo o indirecto, con los misioneros a lo largo de los siglos XVII-XVIII. Un período de tiempo que coincide, *grosso modo*, con la vida institucional de la Provincia del Paraguay, creada desde Lima en 1609 con la finalidad de evangelizar a las distintas naciones indígenas que habitaban las extensas porciones de un territorio que, en la actualidad, concuerda con el Paraguay, el sudeste de Brasil, Uruguay, la actual Argentina y Chile – que desde 1640 pasaría a ser Viceprovincia.

De todas aquellas experiencias misionales contamos con noticias que, como ya se mencionó, tenían como finalidad informar a los Padres Superiores, ya fuera al Prepósito General en Roma o bien a los Padres Provinciales, de todos los aspectos que permitieran conocer el estado de las reducciones a través de un dispositivo escriturario económico, eficaz y disciplinador, destinado a procesar y regular la información proveniente de la periferia del Orbe (Morales, 2014, p. 73), considerando para ello los grados de avance y retrocesos en la promoción de los principios doctrinales del cristianismo. En dichas informaciones lo que quedaba registrado era cómo y en qué medida los distintos grupos amerindios reaccionaban a todas aquellas políticas que tendían a modificar distintos hábitos de su conducta.

En este entramado de escritura reglada y orientada a la administración de las conciencias, resulta fundamental considerar que los jesuitas no solo producían memoria, sino que también instauraban un régimen de legibilidad para el mundo indígena. La selección de aquello que merecía ser consignado – y, por ende, aquello que podía ser silenciado – configuraba un dispositivo que no solo informaba, sino que modelaba la percepción europea sobre las poblaciones reducidas:

Sus escritos proporcionan los materiales que permiten hablar del inicio de la escritura de la historia, la etnografía, la ciencia; son una forma inicial de la toma de posesión textual de territorios y poblaciones que van a quedar integrados en el tiempo y en la epistemología occidental. De esta manera, la sola presencia, por endeble y frágil que fuera,

de un misionero en cualquier punto remoto del mapa de la colonización española garantizaba la producción de datos e informes que servirán posteriormente para hacer mapas y escribir historia e informes científicos. (Valle, 2009, p. 13)

De este modo, las descripciones de prácticas cotidianas, afectos, disposiciones corporales y experiencias sensibles de los amerindios no deben ser entendidas como simples observaciones etnográficas, sino como parte de una tecnología de gobierno que buscaba traducir, ordenar y, en última instancia, transformar los modos de vida nativos. La escritura jesuítica, por lo tanto, operaba simultáneamente como archivo, como herramienta pedagógica y como mecanismo de intervención, produciendo una imagen del indígena que era funcional tanto a la expansión misional como a la construcción de un saber europeo sobre la alteridad americana:

Dirigidos a lectores europeos de élite y clase media, miembros de su orden y funcionarios de la corona, los Padres paraguayos produjeron historias civiles y naturales que reivindicaban la posesión de los guaraníes y otras poblaciones indígenas, documentando las respuestas indígenas a la fe católica y naturalizando su aceptación, resistencia y comunicación continua como acciones de súbditos cristianos.⁵ (Huffine, 2005, p. 279-280)

La vida en las reducciones, sin lugar a duda, se transformó así en una experiencia ampliamente documentada. El nacer, morir, comer, bailar, cantar, beber, reñir, guerrear, saquear y cautivar personas de otras unidades parentales, practicar una agricultura incipiente en algunos momentos y espacios, asistir al Catecismo... todo aparece registrado en distintos informes sobre los que volveremos más adelante. Todo, incluso, y con especial énfasis, el tiempo que se debía dedicar al descanso y, claro, al dormir. Momento donde, aunque no de modo exclusivo como analizaremos más adelante, se sucedían el dormir y algunos sueños.

5 "Writing for an elite and middle-class European readership, members of their order, and officials of the crown, the Paraguayan Fathers produced civil and natural histories that claimed possession of the Guaraní and other indigenous populations by documenting Indian responses to the Catholic faith and by naturalizing their acceptance, resistance, and ongoing communications as the actions of Christian subjects." (Huffine, 2005, p. 279-280)

1 DORMIR Y SOÑAR EN LAS REDUCCIONES, ENTRE VIGILANCIA Y VULNERABILIDAD

A diferencia de la mayoría de las acciones protagonizadas por los indígenas reducidos, el soñar y los sueños nativos no han merecido una atención historiográfica notable proveniente del campo de la Historia para el período colonial. Algo que desde el ámbito de la Antropología posee, en los últimos años, un amplio interés; renovación conceptual y analítica centrada en el abordaje de la problemática en tiempos cercanos a nuestra actualidad.⁶ Este escaso interés historiográfico por una expresión vital como esta, asociada en varias ocasiones con el chamanismo, la transformación y, a veces, con la predación, propia de un mundo donde las relaciones cosmológicas son sumamente fluidas y requieren ser reactualizadas con frecuencia, proviene, estimamos, de menciones esporádicas realizadas por los misioneros en el marco de una relación que se compone de aquello que pudieron percibir durante su convivencia con las poblaciones reducidas y de lo que consideraron necesario informar. Un doble condicionante que merece ser analizado, antes de dar paso a algunas consideraciones sobre el soñar elaboradas por la Antropología y su ya mencionada renovación.

Las reducciones del Chaco, escenarios desde donde nos proponemos describir, explicar y analizar la problemática del soñar indígena para el siglo XVIII, reunieron, mayoritariamente, a grupos de abipones y mocovíes, administrados por Martín Dobrizhoffer y Florian Paucke respectivamente. Reducciones desde donde, a partir de 1743 para el caso de los mocovíes y 1748 con los abipones, y hasta la Expulsión (1767), conocemos transformaciones operadas en la base mitológica de aquellos grupos chaqueños (Felippe, 2014); un proceso de reformulación de los vínculos políticos entre reducidos y no-reducidos (Paz, 2024; Paz, 2016); así como expresiones de la escritura jesuítica que denotan en qué medida los misioneros, por medio de su *escrita afetada* (Felippe; Paz, 2019) transmitían cómo las distintas relaciones con el mundo indígena americano movilizaban su sensibilidad.

Todo esto exponía aspectos y vivencias que transformaron la forma en que los jesuitas se relacionaban con los indígenas al mismo tiempo que impactaba sobre su modo de narrar su experiencia en aquella parte del Ecúmene:

6 Actualmente, los estudios antropológicos sobre los sueños destacan su naturaleza contextualizada y relacional, alejándose de los modelos universalistas. El área enfatiza cómo los sueños están moldeados por concepciones locales de la persona, prácticas interpretativas, transformaciones históricas y relaciones con seres más-que-humanos. El campo ha consolidado un enfoque que entiende el sueño como práctica social, forma de conocimiento y medio de acción en el mundo, articulando subjetividad, ritual, política y religiosidad (cf. Tedlock, 1992; Bulkeley, 2001, 2008; Hurd e Bulkeley, 2014; Mageo e Sheriff, 2021).

El material de archivo jesuita ha permitido a historiadores y antropólogos explorar las transformaciones culturales y políticas en las sociedades nativas, los roles de los pueblos indígenas en el encuentro religioso y cómo los propios jesuitas reaccionaron a los contextos sociales y políticos del continente americano, contextos que moldearon no sólo su actividad misionera sino también las formas en que escribieron sobre ella⁷ (Maldavsky, 2016, p. 92).

Suponer que la documentación jesuítica escrita desde aquellas reducciones, así como desde otras porciones de los territorios administrados por la Compañía de Jesús, constituye un reflejo sin interferencia alguna es un craso error. Toda la documentación jesuítica es una escritura corregida, dado que se trata de una narración destinada a informar a los Superiores y, por ende, debe cargar las tintas donde sea necesario, ya sea para cumplir con el objetivo señalado con anterioridad o bien porque, como no debemos olvidar, la “escritura para mostrar” (Morales, 2005) es una escritura destinada a conmover los ánimos (Morales, 2025) de quien recibe dichas informaciones y se predispone para la *compositio loci*.⁸ Los sueños de los indígenas, siempre que no comprometieran de algún modo el avance misional y reduccional, no solían recibir una atención particular. Junto con ello, estimamos, no siempre los jesuitas tenían acceso a las instancias en las cuales los amerindios narraban lo que habían soñado mientras dormían. Si a eso le añadimos aquello que los sacerdotes pudieron comprender sobre lo que los sueños significaban para los chaqueños, estamos frente a un escollo más que debemos considerar a la hora de analizar la información disponible. Un ejemplo de este aspecto lo encontramos en una de las afirmaciones de Florian Paucke:

7 “Jesuit archival material has enabled historians and anthropologists to explore cultural and political transformations in native societies, the roles of the indigenous people in religious encounter, and how the Jesuits them-selves reacted to social and political contexts on the American continent—contexts that shaped not only their missionary activity but also the ways in which they wrote about it.” (Maldavsky, 2016, p. 92)

8 *Compositio loci* (composición de lugar) no se refiere únicamente a la oración, sino a una técnica de visualización imaginativa, presente en la *forma mentis* jesuítica desde los Ejercicios Espirituales, destinada a volver “visible” y “tangible” aquello que es invisible o distante: “un proceso de ‘ver, a través de la mirada de la imaginación, el lugar material donde se sitúa el objeto’ de la contemplación. Esto implicaba la descripción y reconstrucción mental detallada de un lugar o de un acontecimiento imaginado. Al componer la escena para la meditación, se alentaba al practicante a utilizar los sentidos, especialmente la vista, para hacer real el acontecimiento. Los cinco sentidos estaban involucrados”. [“a process of ‘seeing through the gaze of the imagination the material place where the object’ of contemplation is situated. This involved the detailed mental description of an imagined place or event. In composing the scene for meditation, the exercitant was urged to draw upon the senses, especially sight, in order to make the event real. All five senses were called into play.”] (Nelles, 2010, p. 322)

En realidad, los indios son por lo general no tan simples que frecuentemente no den a conocer también de por sí algo inteligente, pero hay que deducir siempre en ellos lo que acarrea su simpleza, especialmente en aquellas cosas que ellos se imaginan como admisibles pero que en sí mismas son inadmisibles (Paucke, 1767, p. 444).

Si, como en la tradición cristiana, existía un fuerte énfasis en los peligros de la sexualidad y de los instintos corporales, entonces “soñar se convierte automáticamente en una amenaza para la pureza religiosa, y el dormir se convierte en un campo de batalla vitalicio entre el bien y el mal”⁹ (Bulkeley, 2008, p. 168). En ese marco, algunos sueños bien pueden haber sido considerados como inadmisibles para los sacerdotes. Es por ello que debieron construir una interpretación sobre los mismos y, desde ella, evaluar si es que el contenido de dichos sueños era significativo o contrariaba la prédica misional. Sobre el proceso de evaluación de la importancia otorgada a los sueños indígenas aún no tenemos pistas, pero es probable que encontremos las mismas dentro de la escritura de cuño reflexivo.

La documentación jesuítica revela un ambiente espiritual profundamente marcado por la disciplina corporal y la vigilancia moral, elementos que dialogan directamente con la tradición cristiana sobre el dormir y el soñar. La austeridad extrema de muchos misioneros – como el padre Juan Bautista de Zea, que “no usaba ni de colchón, ni de sábanas, hasta su muy avanzada edad, contentándose con una simple estera” (Cartas Anuas, 1714-1720, p. 57); el padre Gil de Luna, que “nunca se servía de cama, sino dormía tendido en el suelo” (Lozano, 1720-1730, p. 166)¹⁰; o el padre Pedro Artíguez, que se “entregaba a muy poco sueño, para que le sobrase más tiempo para la oración” (Andreu, 1756-1762, p. 822) – evidencia la comprensión del sueño como un espacio de ascesis, coherente con la tradición cristiana que veía el cuerpo dormido como potencialmente vulnerable a las tentaciones. Así, las prácticas de mortificación y de incomodidad voluntaria buscaban reducir la pasividad del cuerpo durante el sueño y, con ello, limitar la acción de imágenes oníricas consideradas moralmente riesgosas.

En este contexto, los relatos de sueños descritos por los padres de la Compañía de Jesús adquieren especial relevancia, pues muestran cómo, a pesar de la desconfianza tradicional, el sueño podía emerger como instru-

9 “...dreaming automatically becomes a threat to religious purity, and sleep becomes a life-long battleground between good and evil.” (Bulkeley, 2008, p. 168)

10 Aunque la Carta Anua de 1720-1730 no presenta firma, Pedro Miguel Omar Svriz Wucherer atribuye su autoría al padre Pedro Lozano a partir de criterios estilísticos, técnicos y de la tradición historiográfica jesuítica (Svriz Wucherer, 2013).

mento de conversión o de corrección moral, siempre que fuera interpretado dentro de los parámetros de la ortodoxia.

Un ejemplo es el caso del hombre que, viviendo “en este estado vergonzoso ya por muchos años”, experimentó un sueño en el cual “dos de nuestros padres le reprochaban” su conducta, llevándolo a buscar “remedio a las llagas de su alma por medio de una buena confesión” (Cartas Anuas, 1714-1720, p. 68). La narrativa hace eco de la ambivalencia descrita por autores como Benjamin Kilborne: aunque la tradición cristiana durante mucho tiempo desacreditó los sueños, “relegándolos a un lugar secundario y tratándolos con sospecha”¹¹ (1992, p. 184), se reconocía que ciertas experiencias oníricas podían ser movilizadas pastoralmente, siempre que fueran encuadradas como manifestaciones de la gracia o como advertencias providenciales. Así, el sueño no es rechazado en absoluto, sino sometido a un régimen de interpretación que garantiza su compatibilidad con la misión evangelizadora.

La propia experiencia misionera, marcada por la fatiga extrema, la privación del sueño y el constante enfrentamiento espiritual refuerza la tensión entre vulnerabilidad y vigilancia que atraviesa la tradición cristiana sobre el dormir. Los misioneros de Tarija, por ejemplo, no tenían “tiempo para descansar un poco, tanto más que estaban muchas veces tan rendidos, que la excitación de los nervios les privaba del sueño” (Lozano, 1720-1730, p. 173), lo que sitúa al sueño como un campo de batalla espiritual. La lucha del hermano José Uriarte contra “las insidias y fantasmas espantadizos del enemigo infernal” (Aguilar, 1730-1735, p. 220) refuerza esta lectura: el sueño y el soñar aparecen como espacios en los que el cristiano debe mantener disciplina, pureza y resistencia, confirmando la visión histórica de que la vida espiritual se extiende más allá de la vigilia. Así, los relatos jesuitas no solo ilustran la doctrina cristiana sobre el peligro y la potencia de los sueños, sino que también muestran cómo, en las fronteras misioneras, dormir y soñar se convirtieron en dimensiones centrales de la práctica religiosa y del esfuerzo civilizatorio.

Esta centralidad atribuida al sueño como terreno de vigilancia espiritual implicaba, necesariamente, su traducción en juicio, clasificación y memoria escrita por parte de los misioneros, abriendo el paso al registro sistemático de aquello que los indígenas decían haber soñado. Una vez compuesto un juicio sobre aquello que los indígenas soñaban, se asentaba registro por escrito, lo cual nos lleva a ponderar aquello que podían informar – siempre recordando que, fuera del caso andino, tal y como lo había

11 “...relegated them to a secondary place, and treated them with suspicion.” (Kilborne, 1992, p. 184)

propuesto Joseph de Acosta [1577], no se constatará la existencia de idolatrías.

Un ejemplo sobre cómo los jesuitas del siglo XVIII presentaban los sueños de los nativos en su relación con la promoción de los valores del cristianismo lo encontramos en el siguiente trecho de una de la últimas Cartas Anuas que disponemos. En la Carta correspondiente al año de 1735 se informa:

Si podemos dar crédito a algunas visiones, no faltaron [aquellos] que decían que habían sido recreados del cielo por esta especial gracia, no concedida igualmente a todos ni siquiera a los santos. [...]. Otros refirieron que se les habían aparecido las almas de varios difuntos, que les aseguraban que muy pronto saldrían del purgatorio para irse a la gloria celestial, añadiendo que mientras tanto obedeciesen a los misioneros y que perseverasen en su humildad. Aun supuesto que estas cosas no eran sino sueños, sin embargo causaron gran impresión entre esta gente sencilla (Cartas Anuas, 1735-1743, p. 605).

Las Cartas Anuas, encargadas de transmitir las noticias memorables de los jesuitas en América, ya en un tiempo convulsionado para la Compañía de Jesús, a finales del siglo XVIII, continuaban mostrando cómo la memoria de los ancestros se hacía presente durante los sueños. Descartando, de momento, la intencionalidad de esta descripción, lo que queda en claro es la importancia del soñar para las poblaciones indígenas. Hecho que, llegado este punto de nuestra narración, impone la necesidad de esclarecer cómo es que el sueño y el soñar han sido analizados por la historiografía.

2 LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE EL SOÑAR AMERINDIO

Tal y como se mencionó más arriba la historiografía sobre los sueños de los amerindios se ha desarrollado, mayoritariamente, desde la Antropología; campo disciplinar que, en algunos momentos de su devenir, asoció los sueños a manifestaciones propias del animismo. De ese modo, y como corolario, el soñar aparecía vinculado con el chamanismo, así como con prácticas adivinatorias subsidiarias de aquel. Dentro de este esquema se ha indicado cómo es que los sueños y el soñar indígena comenzaron a ser analizados por Émile Durkheim en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, publicado en 1912, lugar desde donde se afirma que en “todas las sociedades se establece una distinción entre los ‘sueños ordinarios’, que remiten única-

mente a una experiencia individual, y los ‘sueños sistematizados’ que implican una comunicación con los difuntos o los seres sobrenaturales” (Orobígt, 2004, p. 204). Algo que en principio parece coincidir con lo que señalan las fuentes jesuíticas tal como presentamos de modo esquemático más arriba.

Dentro de esta misma proposición, siguiendo el razonamiento antropológico basado en premisas durkheimianas sobre la religión y la vida religiosa de los amerindios, el sueño se concibe a modo de “una experiencia individual pero que se ve implicada en la creación de relaciones sociales – i. e. jerarquías entre grupos de edad y de géneros – así como en la organización de las relaciones” (Orobígt, 2004, p. 208-209). Desde nuestra perspectiva actual, estas relaciones se extienden también a los vínculos entre humanos y no-humanos, especialmente en un mundo donde dichos lazos deben ser cuidados y reactualizados periódicamente ante el riesgo constante de la predación, ya sea por parte de animales, considerados como no-humanos vistiendo el ropaje de animalidad, o bien por chamanes que podían adoptar la forma y comportamientos de algunos animales predadores.

En contextos animistas, en efecto, “la línea divisória entre humanos e não humanos não é claramente definida, sendo permeável em diferentes graus ou até mesmo reversível”¹² (Rountree, 2023, p. 343), de modo que las fronteras sociales y ontológicas se muestran porosas y susceptibles de ser atravesadas bajo circunstancias específicas (Franke, 2018, p. 39). Este fenómeno continúa siendo relatado en algunas etnografías que brindan claves para continuar indagando en el binomio transformación / predación, en tanto describen “mundos que se hacen y deshacen a partir de y mediante las relaciones, a veces armónicas, a veces conflictivas, que las distintas personas humanas y no-humanas establecen entre sí” (Tola; Santos, 2024, p. 4); relaciones que incluyen ardidés de aquellos no-humanos que se presentan bajo el ropaje de la humanidad para, desde su transformación, satisfacer la necesidad de comensalidad (Lloyd; Vilaça, 2025).

Ante estas perspectivas u horizontes de posibilidades, siempre continuando dentro del razonamiento antropológico, concordamos con la proposición que “os sonhos seriam concebidos pelos povos indígenas menos como representações geradas por um inconsciente psíquico individual do que como experiências reais, capazes de surtir efeito sobre a vigília, de ser coletivizadas, de alterar o rumo dos acontecimentos” (Shiratori et al., 2022, p. 2-3). Eventos que, como indicamos brevemente, podían incluir la posibilidad de tornarse presa. Por lo tanto “o sonho como dispositivo [é] crucial na vida dos povos da floresta [dado que posee una] ligação intrínseca entre

12 “...the line between humans and other-than-humans is not clearly drawn and is variously permeable or even reversible” (Rountree, 2023, p. 343)

sonhos e a produção de mundos” (Pissolato, 2025, p. 168), entendiendo esta última cuestión como la posibilidad de generar un conocimiento destinado a la protección de la persona que sueña así como de aquellos con los cuales posee grados de afinidad.¹³

Para los grupos guaraníes de la actualidad, con quiénes las unidades parentales chaqueñas del pasado compartían algunas nociones básicas sobre cómo es que entendían su lugar en el mundo, podemos decir que,

até que certos acontecimentos tomem forma efetiva, os sonhos – e também “visões” acessadas durante as sessões de canto-reza, juntamente com o manejo das andanças, vão compondo a lida num mundo onde sempre é preciso “saber bem”. Em outras palavras, o risco de se perder a própria humanidade exige de cada pessoa o trato com “o que não vemos” (*jaexa e’j va’e*). Até que algo aconteça para alguém, agires de outros e possibilidades de saber-agir se põem em jogo. Daí a importância de se ver no sonho (Pissolato, 2025, p. 171).

Aquellas personas o acciones de humanos y no-humanos que no pueden ser vistas, pero de las cuales se tienen indicios de su presencia son, entonces, desde esta propuesta, parte de aquello que el sueño intenta comunicar, anticipar y, de algún modo, precaver, en la medida en que lo onírico no se agota en una lectura retrospectiva ni simbólica, sino que se proyecta hacia la vigilia como una dimensión en curso que exige una respuesta situada. En este sentido, el sueño convoca una pragmática específica orientada a modificar el curso de los acontecimientos, no como imposición de un destino, sino como un espacio de virtualidad desde el cual es posible actuar sobre prefiguraciones que, una vez despiertos, aún permanecen abiertas a la intervención (Shiratori, 2022, p. 18).

Dadas algunas transformaciones propias del devenir de las sociedades indígenas, el soñar, así como aquellos que pueden transformarse por medio de los sueños, ha experimentado cambios. Los:

¹³ La noción de afinidad movilizada aquí permite comprender el sueño como un espacio en el que ciertos sujetos se vuelven sensibles a señales y mensajes precisamente debido a relaciones previas y específicas con entidades no humanas. En esta perspectiva, el conocimiento onírico orientado a la protección no deriva de un código que deba ser interpretado, sino de un proceso de afinamiento ontológico producido relacionamente, en el cual la comprensión emerge de la capacidad de “asumir otra forma de ser”. Se trata, por lo tanto, de un saber que se actualiza en los sueños no mediante la traducción abstracta de signos, sino a través de una empatía constituida en la relación, en la que la inteligibilidad adviene “no por la traducción, sino por la metamorfosis” (Ingold, 2024, p. 96).

Xamãs contemporâneos guarani jamais se transformam em animais, como eles próprios afirmam, as narrativas de xamãs-jaguars sendo relegadas ao tempo antigo. Oposta a estas histórias do tempo antigo, a atuação dos atuais pajés deve justamente impedir transformações, afastar os índios de – *jepota* entre os seus, o que ocupa parte importante de sua atividade (Pissolato, 2025, p. 183).

Una mención sin lugar a duda de suma importancia dado que, desde ella, entonces, podemos proponer, justificar y argumentar plenamente, la necesidad de generar conocimiento sobre los sueños y el soñar en las reducciones del Paraguay de los siglos XVII y XVIII.

Para el caso específico del Chaco, la antropóloga argentina, Florencia Tola (2023), ha propuesto una innovadora investigación sobre el soñar, y su registro, entre los grupos *qom* de nuestra actualidad que bien puede auxiliarnos en nuestro propósito de conocer el universo onírico de los grupos indígenas del Chaco durante el siglo XVIII. Tola propone que los sueños se presentan como una instancia en la cual los *qom* interactúan con aquellos no-humanos, propios de otras regiones ontológicas, con los cuales establecen relación en variados escenarios y actividades como ser los desplazamientos por el monte así como actividades de caza, pesca y recolección; instancias donde los amerindios deben entablar relaciones armoniosas con las potencias o *dueños del monte*; como se conoce en la historiografía a los agentes tutelares de las diversas especies que pueblan el Chaco.

En esta investigación, además de una más que provocadora reflexión sobre la capacidad de agencia de los sueños y de los seres a los cuales es posible acceder mediante el soñar, lo novedoso reside en que aquí se aportan representaciones visuales de aquellos seres no-humanos; manifestaciones incorpóreas desde el punto de vista del Occidente cristiano, de agentes con los cuales se establece una relación de afinidad potencial, o no. Relación desde donde es posible construir intervenciones sobre lo social destinadas a la reproducción del desequilibrio dinámico que torna posible la reproducción de aquella sociedad.

Los seres retratados por los indígenas, durante el diálogo establecido con Tola en el curso de su investigación, desde la perspectiva moralizante de las nociones del cristianismo impulsadas durante el tiempo de las reducciones, ofenderían dicha moral dada la exuberante representación de algunos atributos asociados con la fecundación y la reproducción así como criaturas, desde nuestro modo de concebir la realidad, híbridas que movilizan imaginaciones variadas. Escenificaciones que privilegian la presencia de aquellos animales considerados míticos, como el jaguar o algunas ser-

pientes, ausentes por cierto, en las narrativas que fueron presentadas a los jesuitas. Quizás el mismo carácter mítico de aquellos seres, y la interdicción amerindia sobre el decir algunas cuestiones, sean algunas de las causas por las cuales estos personajes no fueron narrados a los ignacianos, o bien los jesuitas no lograron comprender, o bien desoyeron, tales presentaciones.

Con aquellos no-humanos, mediante el soñar y por medio de su representación gráfica preparada por los *qom* para Tola, se establece una relación que para el campo de la Historia no ha sido debidamente planteada. Aspecto que merece toda nuestra atención, y mucho más aún desde el contexto de la expansión de las fronteras mediante el complejo fuerte-hacienda-reducción con las transformaciones medioambientales que eso trajo aparejado, con la consecuente alteración de patrones de distribución de algunas especies que, por su parte, tenían relación con aquellos no-humanos que se presentan como los dueños de las mismas. Es por ello que reflexionar sobre el sueño puede aportar claves para el entendimiento de la cosmopolítica en clave histórica.

3 CUANDO LOS INDÍOS PARARON DE SOÑAR

Como ya fue mencionado la “escritura para mostrar” buscaba, en principio, conmover y, luego, informar. De ese modo serían dadas a conocer las noticias sobre las labores apostólicas, ya fuera durante el período en que se buscaban nuevas voluntades apostólicas o bien, ya luego de la Expulsión, para presentar los avances misional reduccionales logrados en América con el afán de demostrar el carácter vivaz de las poblaciones americanas, así como elaborar una defensa a casi todas las críticas que recibía la Compañía de Jesús ya en el Exilio europeo. En este marco, dicha producción escrita se inscribe en una transformación más amplia de la autorrepresentación jesuítica que, hacia el siglo XVIII, acentuó una modalidad de “escritura ob-sidional”, es decir, una escritura de carácter defensivo frente a los ataques provenientes del exterior, sin por ello abandonar su dimensión mostrable y edificante (Vega, 2017, p. 90).

Casi desde los primeros momentos de la vida reduccional se transmitieron algunas menciones sobre aquello que los indígenas soñaban: informaciones que, en algunas ocasiones, llegaban por medio de conversaciones *edificantes* que se sucedían con los indígenas en el marco de la convivencia y, claro, la prédica del cristianismo. Estas referencias sobre lo onírico no surgían únicamente de interrogatorios formales, sino también de la observación cotidiana y de la escucha atenta que los misioneros practicaban en su trato diario con los nativos. Tal como relató el padre Florián Paucke, su conocimiento sobre la vida espiritual y las expresiones verbales de los indí-

genas se nutría, en gran medida, de esos momentos de convivencia:

Por lo general yo estaba sentado fuera de la rueda, solo, completamente callado, rezaba mis horas o escuchaba su conversación para que algo de lo oído me quedara en la memoria. Semejante trato con los indios me era muy útil y de este modo yo aprendí la especial manera de hablar la lengua (Paucke, 2010, p. 202).

La escucha paciente y la participación silenciosa en estas reuniones permitían al misionero acceder a relatos espontáneos, entre ellos los sueños, que constituían una vía privilegiada para comprender las percepciones indígenas sobre el mundo, los presagios y las relaciones con lo sobrenatural, aunque filtradas por una gramática moral cristiana. En este sentido, no es de extrañar que los testimonios disponibles estén cargados de simbolismo cristiano, como se observa en el caso ocurrido en San Fernando del Valle de Catamarca, donde el sueño opera como instancia de corrección moral y conversión: “durmiendo de noche vio en sueños, como dos de nuestros padres le reprochaban por este motivo, y se impresionó por esto de tal manera, que se resolvió poner remedio a las llagas de su alma por medio de una buena confesión” (Cartas Anuas, 1714-1720, p. 68). Aquí, el relato onírico aparece ya interpretado y encuadrado como mecanismo pastoral, en el que el soñar es incorporado a la pedagogía cristiana de la culpa, el arrepentimiento y la enmienda de las costumbres.

En la Carta Anua de 1644, escrita por el padre Francisco Lupercio de Zurbano, se mencionaba que una:

india muy devota de la Virgen se enfermó gravemente. Estaba preparándose con tiempo a bien morir y suplicó a María que la asistiera en ese trance. La vio en sueño a su lado, prometiéndole su asistencia. Cuando despertó, aconsejó llena de alegría a una compañera y pariente, que fuera siempre devota de la Virgen (Zurbano, 1644, p. 105).

Este ejemplo es una primera alusión al proceso de conversión de los indígenas al cristianismo – si es que damos cuenta plenamente de esta mención – que permite corroborar cómo es que la espiritualidad nativa fue generando espacios para dialogar con potencias, con capacidad de agencia, capaces de afectar o no el curso de, en este caso, la vida de una indígena enferma. Si bien la narración se encaja dentro de aquello que marcamos para la escritura para mostrar, no podemos pasar por alto que la década de 1640 estuvo marcada por grandes transformaciones en el mundo indíge-

na. Siendo una de ellas, y quizás una de las más relevantes para pensar el equilibrio misional reduccional, así como para las posibilidades de avanzar las misiones, las fuertes epidemias de viruelas que asolaron la Provincia del Paraguay que se presentaron como un escollo notable. A ello debe sumarse otro obstáculo de primer orden: los reiterados ataques *bandeirantes* contra las reducciones guaraníes, que provocaron desplazamientos forzados, destrucción material y una creciente militarización del espacio misional. Estas ofensivas se inscribieron en un contexto en el que los jesuitas y los guaraníes defendieron esa frontera en la guerra contra los *bandeirantes*, haciendo de la frontera un escenario permanente de violencia y reorganización social durante esos años críticos del siglo XVII (Svriz Wucherer, 2019).

La irrupción del “borde violento del imperio” (Ferguson; Whitehead, 1992) generó transformaciones en el entramado de la cosmopolítica amerindia. La expansión de las fronteras hispano-criollas con los consecuentes procesos de reterritorialización de algunas unidades parentales nativas, en conjunto con los ataques de los *bandeirantes* en los espacios colindantes con el Alto Paraná, junto con la presencia de los misioneros, significaron una transformación en las relaciones sociales que brindaban significado a aquellas poblaciones indígenas; algo que conocemos, por ejemplo, desde mutaciones suscitadas en el ámbito ritual, como es posible ser constatado mediante la consumación de borracheras propiciatorias destinadas a celebrar la llegada de los misioneros a la región (Paz, 2019).

En este contexto de violencia, desplazamiento, recomposición y reformulación relacional, los relatos misionales tendieron a inscribir dichas transformaciones dentro de una narrativa moral y escatológica cristiana. Un caso ocurrido en 1715 ofrece un ejemplo elocuente al describir la misión entre los chiriguano en las cercanías de Tarija, presentados como “extremadamente bárbaros” y marcados por “la más terrible borrachera, la deshonestidad y la crueldad”, cuya supuesta indomabilidad había frustrado reiterados intentos evangelizadores. Es significativo que el punto de inflexión narrativo no se produzca por la acción directa de los misioneros, sino por una experiencia visionaria atribuida a un apóstata fallecido, quien “apareció a muchos [de sus paisanos], avisándoles que había sido condenado por su odio que tenía a la santa religión y que ahora tenía que arder en el fuego del infierno” (Cartas Anuas, 1714-1720, p. 74-75).

Este episodio muestra cómo sueños, visiones y apariciones funcionaron como dispositivos de mediación simbólica en escenarios de crisis y reordenamiento social, siendo rápidamente apropiados por la retórica misional como prueba de la eficacia del mensaje cristiano. Al mismo tiempo, revela cómo los cambios en la vida comunal eran reinterpretados y resig-

nificados dentro de una pedagogía del temor, la culpa y la salvación, integrando experiencias locales de inestabilidad en un horizonte cristiano más amplio.

En la Carta Anua referente al período comprendido entre 1645 y 1646, escrita por el padre Juan Bautista Ferrufino, Provincial de la Provincia Jesuítica del Paraguay, encontramos una extensa mención a un sueño que permite ampliar la discusión:

Otro había cometido semejante crimen, que casi le costó la vida. Soñó una noche, que una multitud de gente le buscaba para matarle, por cuya gritería se despertó asustado, escapándose de la casa juntamente con su esposa. Desde la puerta vio adentro a alguien envuelto en un vestido azul, mandando a aquellos que se abstuviesen a matar al indio. Después lo llevó por una semana entera por la soledad de los montes, sin que pudiera ni comer ni dormir, caminando de noche y descansando de día, indicándole aquel guía por una cruz, donde tenía que detenerse. Todo esto vio el indio con sus sentidos despejados, aunque algo aturdido, hasta que en el día octavo le dijo su desconocido compañero, que todo esto era en castigo de su sacrilegio, y que hiciese penitencia. Con eso desapareció. Pasado su estupor, reconoció el indio el paraje, donde estaba, y pudo volver a su casa, pero tan exhausto de fuerzas que hizo llamar al padre, al que contó lo sucedido, haciendo una buena confesión (Ferrufino, 1645-1649, p. 40).

Si bien la mención es extensa, aquí encontramos una referencia notable al rol de intermediador del personaje que se presenta en el sueño. La alusión al color azul permite suponer que se trata de la Virgen María dado que ese es el color de su manto aunque, no debemos de pasar por alto la presencia y significación – aún no estudiada por cierto – de aquel color en la vida de los nativos. En las imágenes compuestas por Florián Paucke, así como Sánchez Labrador, aparecen personajes portando ropas de color azul,¹⁴ así como, en nuestra actualidad, grupos *qom* o los *maká*, en Paraguay,

14 En las cartas y relatos de Florián Paucke, el color azul aparece de manera recurrente asociado tanto a prácticas materiales como a usos simbólicos. El misionero menciona el empleo de tintura de indigo para teñir la lana distribuida a las mujeres indígenas en la confección de mantas y tapetes, integrando el azul en circuitos de trabajo, intercambio y remuneración (Paucke, 1767, p. 366). El azul aparece también en el vestuario, mediante la franela azul traída de Santa Fe para la ropa de los ayudantes indígenas y en la adquisición de una manta de tejido escocés azul utilizada como medio de pago (ibid., p. 268). El color adquiere asimismo una dimensión ceremonial y visual en la procesión de San Javier, cuando

utilizan asiduamente dicho color en sus vestimentas y adornos corporales/espirituales. Junto con ello, y como un segundo aspecto que consideramos importante de mencionar, la referencia al monte, como lugar presentado casi a modo de peregrinación y transformación del matador redimido por medio del sueño y lo acontecido durante su devenir, es por demás significativa. Desplazarse por el monte de noche es algo que algunos indígenas evitaban dados los peligros que eso podía suponer – algo compartido plenamente por los jesuitas. No obstante ello – tal como lo reclama la noche en las reducciones, aún poco indagada por la historiografía –,¹⁵ es precisamente en este marco que la mención a los sentidos y a la experiencia sensible de los indígenas comienza a tomar forma en las descripciones jesuíticas.

Es bien conocido ya el énfasis que los jesuitas ponían en la observación y descripción de las afecciones desordenadas de los indígenas (García Domínguez, 1997) y cómo es que las mismas incidían en la composición de juicios y comportamientos. Por ello es que las prácticas misionarias jesuíticas se delinearon a partir de la identificación de excesos y ausencias: los excesos asociados a las costumbres y prácticas visibles, y las ausencias vinculadas a las creencias; siendo aquellos los que, en un primer momento, suscitaron mayor preocupación en el imperativo misional de cristianizar a las poblaciones indígenas (Agnolin, 2006, p. 94).¹⁶ Esta preocupación puede detectarse en la documentación desde las afirmaciones elaboradas por Joseph de Acosta en su *De Procuranda Indorum Salute* (1577) y con mayor énfasis luego de la década del 40 del siglo XVII donde, para la Provincia del Para-

indígenas desfilan con casquetes azules a la manera prusiana (ibid., p. 414), evidenciando la incorporación de códigos cromáticos europeos en contextos rituales misionales. En la obra de Pedro Lozano, el color azul aparece vinculado sobre todo a prácticas corporales y a marcadores sociales entre los indígenas. Al describir a la nación Malbalá, el autor observa que el uso del azul surge únicamente después del matrimonio: las mujeres pasan a pintarse el rostro con líneas azules, mientras que los hombres casados adornan la frente con cuadrángulos y cruces del mismo color (Lozano, 1733, p. 83). El azul funciona, así como un signo visual de cambio de estatus y de integración a normas sociales específicas, distinguiendo estados de vida y organizando diferencias internas dentro del grupo. En lo que concierne a grupos de nuestra actualidad, la presencia del color azul en la confección de ropas y atuendos puede consultarse en Di Lorenzo; Manuale, 2018.

15 Carlos Paz se encuentra trabajando en la redacción conjunta con Fernando Torres Londoño de un artículo sobre la noche como instancia liminal y ámbito político privilegiado para la observación de algunas prácticas rituales en las reducciones jesuíticas de la Provincia del Paraguay, durante el siglo XVIII.

16 Adone Agnolin añade que los “excessos indígenas identificavam-se, sobretudo, com o conjunto de ‘costumes abomináveis’ ou ‘maus costumes’ (cauinagem, guerra, antropofagia, sexualidade desordenada, pinturas, danças etc.) que conotava um estágio (de aristotélica memória) inferior de humanidade, revelador de uma profunda desordem social e que dificultava, a um tempo, o próprio processo de civilização, fundamento irrenunciável para a sucessiva obra de cristianização.” (2006, p. 94)

guay, las observaciones del Prepósito General, Claudio Acquaviva, reparaban en la necesidad de poner mayor atención en dichos aspectos. Lo cual, desde lo que conocemos sobre la escritura para mostrar para aquel período y región, en que era “imperativo construir uma representação, tanto do território quanto dos ameríndios, para sustentar a necessidade da presença contínua da Companhia no território” (Barbosa, 2024, p. 24), concuerda con la presencia de un mayor interés por registrar, para la administración temporal de las voluntades humanas, aspectos como el aquí analizado.

En este marco, las afecciones desordenadas no eran concebidas únicamente como hábitos o conductas reprobables, sino como espacios de intervención espiritual donde se libraba una disputa directa entre fuerzas cristianas y demoníacas. Desde esta perspectiva, ciertos episodios eran leídos como manifestaciones concretas de esa lucha, como el caso de la mujer del pueblo de los Santos Mártires del Japón, perseguida por “fantasmas y feísimas fantasías” tras abandonar una vida considerada desordenada. Este tipo de experiencias explicitaba la lógica según la cual “el demonio se sirva de sus esclavos para procurar la perdición de estos nuevos cristianos” y que incluso “hasta él mismo en persona hace a veces todo lo posible, para arruinarlos” (Lozano, 1720-1730, p. 189). De este modo, las tentaciones, las enfermedades del cuerpo y las visiones eran interpretadas como pruebas morales y espirituales, en las que la firmeza del ánimo confirmaba el éxito del disciplinamiento cristiano. Proceso en el cual, el soñar debía incluirse para intentar aplacar algunas prácticas y comportamientos considerados contrarios al espíritu de la empresa reduccional.

La Naturaleza, si bien continuaba siendo referida y descripta constantemente como un factor que por momentos dificultaba los avances misionales, da paso, en las descripciones ignacianas, a las personas que, para mediados del siglo XVII, comenzaron a ganar un lugar de destaque en las crónicas ignacianas, permitiendo, en algunos casos, reconstruir trayectorias de vida. Como parte de esta transformación argumental de la vida nativa y el lugar retórico de la pedagogía de los sentidos (Jiménez, 2025) encontramos la siguiente descripción:

Entre sueño vio un indio, como le aconsejó uno de nuestros sacerdotes, que asistiese a misa el otro día; de lo contrario sería mordido por una víbora. Despreció el aviso; fue mordido por una víbora y tuvo que sufrir la amputación de su pie, haciendo de este modo penitencia por toda su vida (Sobrino, 1652-1654, p. 160).

Esta mención, además del tono edificante de la narración ante el

castigo y penitencia experimentados por quien desoyera la indicación de confesarse con uno de los padres, es por demás relevante dado que incluye un animal específico. La serpiente fuertemente asociada al cristianismo, por su lugar en la Historia del Edén y por la consumación del pecado de desobediencia – y, en cierta medida, de soberbia y avaricia – posee un lugar de relevancia en algunos mitos amerindios. En el caso de los chaqueños, los registros jesuitas afirmaban que los indígenas descendían de cuerpos celestes, al tiempo que las serpientes figuraban entre los animales que habitaban esos espacios (Felippe, 2014; 2022). Por ello, no podemos desoír la referencia a este ofidio. Si bien el reptil no es el actor principal de este sueño, sí nos parece relevante rescatar esta mención para poder entender así, en qué medida, el mundo animal del Chaco ocupaba, de modo indirecto en este caso, parte del universo onírico registrado entre los indígenas reducidos.

Este tipo de sueños, que pueden ser vinculados con el animismo amerindio, dado que permitirían explicar en qué medida una relación política fallida con el mundo natural afecta la vida de los hombres, se presenta a modo de escasas referencias en la documentación jesuítica. Las Cartas Anuas del siglo XVIII, por su parte, traen una noticia breve sobre los sueños amerindios:

Halló [un indígena] al fin a un hechicero, haciéndose su dócil discípulo, hasta que de repente le vio morir desgraciadamente. No se impresionó por semejante espectáculo y prosiguió su vida perdida, hasta que, por la misericordia de Dios, fue en una noche arrebatado por un sueño (como él mismo contó después) pareciéndole ver delante de sí abrirse un profundísimo abismo, lleno de espeso humo y horribles llamas. El mismo se vio al punto de ser arrojado por los demonios al abismo, acudiendo, en el último momento, a su socorro, la augusta reina, largándole el santo rosario. Desvaneció el sueño, se sintió lleno de terror y acudió al instante al confesor, contándole el sueño y confesándole los crímenes de su vida pasada. Había aprendido, llevar en adelante una vida más cristiana (Cartas Anuas, 1735-1743, p. 463).

Ya con relación a este sueño, de comienzos del siglo XVIII, la presencia de los hechiceros – denominación generalizante otorgada por los sacerdotes a los especialistas en la comunicación con lo divino y/o sobrenatural – suma un aspecto más a considerar en cómo es que los jesuitas tomaron contacto con aquel universo donde lo simbólico era abordado, reducido y reconfigurado para el avance de la vida misional reduccional. Algo que en sí mismo implicaba que los indígenas desconocieran la autoridad de sus lí-

deres espirituales. En ese contexto, los sueños que los indígenas narraban a los conversores eran utilizados por aquellos para intentar alcanzar así el objetivo central de la conversión: que los amerindios dejaran de lado prácticas sociales, simbólicas e imaginarias, propias de su sí-mismo que entraban en contradicción con el mensaje del cristianismo.

Años más tarde, ya desde el Exilio, recordando lo acontecido en las reducciones de los abipones, Martin Dobrizhoffer hacía alusión a un indígena que, en sueños, tenía comunicación con algunos de sus familiares ya fallecidos que, siempre desde la resignificación del soñar indígena elaborada por los misioneros, le indicaban el camino de la conversión para su bienestar:

Él no se queja de dolores, pero sí de insomnio; porque le aparecían visiblemente su madre y su hermana todas las noches y le recordaban amigablemente: *Ndecaray, ndcary ánga, nderemimó a eyrupi oroyu yebi ndererahabone*. Te pido, hazte bautizar, te buscarán antes de que tú lo sospechas. Tal aparición no le dejaba dormir. Dile, respondí, en nombre mío, que tenga buen ánimo. La triste memoria de su madre y de la hermana con las cuales él había tratado durante toda su vida le originaran tales ensueños. Aquellas ya estarán en el cielo, como no dudo y ya no tienen nada que hacer sobre la tierra. A los pocos días volvió a venir este indio y confirmó su noticia anterior y su suposición del temible delirio de su catecúmeno. Corno temí que hubiera algo real en el asunto, pasé corriendo a su casa y lo encontré sentado. A mi pregunta, qué tal se encontraba, contestó sonriente que no tenía padecimiento ni dolor alguno pero, agregó, que pasaba las noches en vigilia porque siempre venían junto a él su madre y hermana para recordarle de apresurar su bautismo y amenazaban con buscarlo de imprevisto. Y por esto él no podía dormir. Él me contaba todo esto con su habitual candidez. Como yo consideraba estas apariciones unos ensueños, creí no deber reparar en ellos pero tener que procurar sin embargo en tan importante asunto la tranquilidad y seguridad de mi catecúmeno, porque yo sabía también por la Sagrada Escritura que en no raras ocasiones Dios se ha servido de los ensueños para sus advertencias y prevenciones (Dobrizhoffer, 1784, I, 156-157).

Esta extensa referencia sobre cómo el jesuita decide tomar parte en aquel soñar del indígena – tanto a partir de lo que pide que sea transmitido a la madre y a la hermana del catecúmeno, como por el viso de realidad que concede a dichas apariciones – resulta, sin lugar a duda, notable. En efecto,

el reconocimiento de que Dios podía servirse de los ensueños para advertencias y prevenciones no implicaba la restitución de una agencia cosmológica indígena, sino la reinscripción del sueño en un régimen cristiano de verdad, anclado en la Escritura y en la voluntad del Creador. Podemos afirmar que el jesuita, desde la distancia de los sentidos impuesta por el Exilio, reflexionaba sobre el soñar de los indígenas como un campo que debía ser interpretado, controlado y orientado pastoralmente.

Esto último, como no podía ser de otra manera, estuvo presente en la vida reduccional bajo diversas formas y manifestaciones, incluso, algunas de ellas, no asociadas con actividad cerebral desarrollada durante el acto de dormir. Otro sacerdote, José Sánchez Labrador, con especial atención sobre las actividades rituales como el consumo de bebidas, ponía en boca de los indígenas la siguiente afirmación:

Si se les dice que el Nudagi [la chicha] estraga el estómago con su acedía, a la cual llaman Neladi; responden que no, y que es muy sabroso, es tan suave que les hace turbar la vista y perder el juicio, lo que explican diciendo: Dábale Iguecoge. **Añaden que beben para dormir, y ver en sueños cosas nunca vistas, fiestas, juegos, y delicias.** Remedan los vaivenes y bamboleos que hacen cuando obra la chicha, y quieren dar a entender que han estado con un entendimiento despejado, percibiendo aun dormidos lindos sabores de comidas y bebidas (Sánchez Labrador, 1770, II, p. 5. El resaltado es nuestro).

En conjunto, estos ejemplos permiten señalar que el soñar, lejos de reducirse a una experiencia estrictamente nocturna o fisiológica, constituía un campo ampliado de producción de sentido, placer y visión en la vida indígena reduccional. Incluso cuando mediado por prácticas como el consumo ritual de bebidas, el acceso a imágenes, percepciones y afectos extraordinarios seguía siendo concebido por los propios indígenas como una forma legítima de conocimiento y experiencia del mundo. Para los misioneros, estas manifestaciones debían ser reinterpretadas, disciplinadas o reinscritas en un horizonte cristiano de verdad; sin embargo, su persistencia revela los límites del control misional sobre las experiencias de lo invisible. Así, aun capturado, resignificado y orientado pastoralmente, el soñar, en sentido amplio, continuó operando como un espacio sensible en el que se tensionaban, de manera constante, los proyectos evangelizadores y las formas indígenas de habitar, percibir y significar el mundo.

CONSIDERACIONES FINALES

El sueño indígena, lejos de constituir un tema marginal en la experiencia reduccional, ocupó un lugar sensible en las disputas cosmopolíticas que atravesaron las misiones jesuíticas del Paraguay durante los siglos XVII y XVIII – incluso, deberíamos incursionar en este problema desde la larga duración *braudélien* para ir más allá de la experiencia misional reduccional jesuítica y su cuerpo documental, y así construir una explicación sobre las transformaciones de la espiritualidad nativa; aspecto sobre el cual uno de nosotros se encuentra trabajando desde la exploración de la vida de los niños.¹⁷

La escritura misional, orientada por la necesidad de gobernar conciencias, gobernar voluntades mediante la administración de afectos y producir memoria edificante, no solo registró los sueños indígenas, sino que operó sobre ellos, seleccionando, encuadrando y reinterpretando aquello que podía ser presentado de modo legible dentro de un horizonte cristiano de verdad. En ese proceso, el sueño dejó de ser un espacio relacional abierto – en el que humanos, no-humanos, ancestros y fuerzas del mundo natural se comunicaban – a medida que era progresivamente apropiado como un dispositivo narrativo y pastoral, subordinado, al menos discursivamente, a la moral cristiana.

Los casos analizados evidencian que esta captura no se produjo de manera homogénea ni inmediata. Por el contrario, tuvo lugar mediante negociaciones, ambigüedades y tensiones, en las que los propios misioneros reconocieron, aunque de forma controlada, la eficacia del sueño como medio de comunicación y advertencia. Sin embargo, tal reconocimiento jamás implicó la restitución de una agencia cosmológica indígena: al reinscribir el sueño en el registro de la gracia, de la tentación o de la intervención demoníaca, la experiencia onírica fue despojada de su pragmática propia y reconducida a un régimen cristiano de interpretación.

Por último, al articular fuentes históricas y debates antropológicos contemporáneos, se vuelve posible pensar una historia sensible de las reducciones jesuíticas, atenta a las experiencias de lo invisible, de lo nocturno y de lo soñado. Al poner de relieve los límites del control misional sobre

17 Carlos Paz se encuentra trabajando sobre la vida, la capacidad de agencia y el protagonismo de los niños, registrados, principalmente pero no de modo exclusivo, por los jesuitas desde las reducciones que fueron erigidas con los fines que ya mencionamos más arriba. Dentro de esta propuesta de investigación, es necesario destacar la importancia de la dimensión espiritual amerindia y sus transformaciones a lo largo del periodo colonial. Aspecto que puede ser identificado, y analizado, por medio del rescate de los procesos de construcción de la memoria de los niños.

tales experiencias, el artículo señala la persistencia de formas indígenas de percibir, habitar y significar el mundo, aun cuando hayan sido silenciadas o reconfiguradas por la escritura colonial. Pensar el sueño como un campo de disputa histórica permite, así, reabrir cuestiones más amplias sobre memoria, poder y traducción cultural.

REFERENCIAS

- ACOSTA, Joseph de, S. J. *De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias*. Alicante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 1577.
- AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. *Revista de História*, São Paulo, n. 154, p. 71-118, 2006.
- AGUILAR, Jaime de, S.J. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay: 1730-1735. In: *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*. Asunción: CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, [1730-1735] 2016, p. 195-324.
- ANDREU, Pedro Juan, S.J. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay: 1756-1762. In: *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*. Asunción: CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, [1756-1762] 2016, p. 809-840.
- ARNAUT, Cézár; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 24, n. 1, p. 103-113, 2002.
- BARBOSA, Déborah da Costa Ribeiro. *A distância entre a pena e o discurso: a narrativa das Cartas Ânuas na Província Jesuítica do Paraguai no século XVII (1609–1615)*. 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024.
- BULKELEY, Kelly. *Dreams: A reader on religious, cultural and psychological dimensions of dreaming*. New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- BULKELEY, Kelly. *Dreaming in the world's religions: a comparative history*. New York; Londres: New York University Press, 2008.
- CARTAS ANUAS de la Provincia del Paraguay: 1714-1720. In: *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*. Asunción: CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, [1714-1720] 2016, p. 49-86.
- CARTAS ANUAS de la Provincia del Paraguay: 1735-1743. In: *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-*

1743. 1750-1756. 1756-1762. Asunción: CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, [1735-1743] 2016, p. 325-691.
- DOBRIZHOFFER, Martín, S.J. *Historia de los abipones*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 3 tomos, [1784] 1967-1970.
- DI LORENZO, Silvana; MANUALE, Silvia. Fibras, plumas y colores del pueblo ishir: identidad y resistencia en el Chaco paraguayo. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, San Pedro de Atacama, n. 59, p. 103-120, 2018.
- FELIPPE, Guilherme G. *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.
- FELIPPE, Guilherme G. Etnocentrismos incômodos: saberes, ontologias e cosmocentrismo ameríndio. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 17, n. 2, p. 1-15, 2022.
- FELIPPE, Guilherme G.; PAZ, Carlos. Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 12, n. 30, p. 69-102, 2019.
- FERRUFINO, Juan Bautista, S.J. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1645-1646 y 1647-1649*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, [1645-1649] 2007.
- FRANKE, Anselm. Animism. In: BRAIDOTTI R.; HLAVAJOVA, M. (Eds.). *Posthuman glossary*. Bloomsbury Publishing, 2018, p. 39-41.
- FERGUSON, B.; WHITEHEAD, N. The violent edge of empire. In: FERGUSON, B.; WHITEHEAD, N. (org.). *War in the tribal zone*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, Luis María S.J. *Las Afecciones Desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Bilbao; Santander: Mensajero; Sal Terrae, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *Las cuatro partes del mundo*. Historia de una mundialización. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- HUFFINE, Kristin. Raising Paraguay from Decline: Memory, Ethnography, and Natural History in the Eighteenth-Century Accounts of the Jesuit Fathers. In: MILLONES FIGUEROA, L.; LEDEZMA, D. (eds.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2005, p. 279-302.
- HURD, Ryan; BULKELEY, Kelly (eds.). *Lucid dreaming: New perspectives on consciousness in sleep*. 2 Volumes. London: Bloomsbury, 2014.

- INGOLD, Tim. A circumpolar night's dream. In: FRANKLIN, A. (org.). *The Routledge International Handbook of More-than-Human Studies*. Abingdon; New York: Routledge, 2024, p. 79-102.
- JIMÉNEZ, Ismael. Discursos sobre la pervivencia y el combate a la transgresión religiosa en las misiones jesuíticas de Chiquitos (Alto Perú, 1691-1720). *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, v. 51, n. 2, p. 405-424, 2025.
- KILBORNE, Benjamin. On classifying dreams. In: TEDLOCK, B. (Ed.). *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992, p. 171-193.
- LOZANO, Pedro, S.J. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay: 1720-1730. In: *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762*. Asunción: CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, [1720-1730] 2016, p. 87-194.
- LOZANO, Pedro, S.J. *Descripción chorographica de Terreno Ríos, Arboles, y Animales de las dilatadísimas provincias del Gran Chaco, Gualamba, y de los Ritos y Costumbres de las innumerables naciones de barbaros e infieles que le habitan*. Córdoba: Colegio de Asunción, 1733.
- LLOYD, Geoffrey; VILAÇA, Aparecida. *Onças e Borboletas: diálogos entre Antropologia e Filosofia*. São Paulo: Todavia, 2025.
- MAGEO, Jeannette M.; SHERIFF, Robin E. (eds.). *New directions in the anthropology of dreaming*. London: Routledge, 2021.
- MALDAVSKY, Aliocha. Jesuits in Ibero-America: Missions and Colonial Societies. In: BANCHOFF, T.; CASANOVA, J. (org.). *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*. Washington: Georgetown University Press, 2016, p. 93-110.
- MORALES, Martín M. (Ed.). *A mis manos han llegado. Cartas de los Padres Generales a la antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Vol I, Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas; Institutum Historicum Societatis Iesus, 2005.
- MORALES, Martín M. Las cartas de los jesuitas, los pliegues de un género. *Historia y Grafía*, Ciudad de México, n. 43, p. 51-76, 2014.
- MORALES, Martin M. *Violencia en el paraíso: Antonio Ruiz de Montoya S.J, misionero en el Guairá*. Córdoba. EDUCC. Editorial de la Universidad de Córdoba. 2025.
- NELLES, Paul. Jesuit Letters. In: ŽUPANOV, I. G. (org.). *The Oxford Handbook of the Jesuits*. New York: Oxford University Press, 2019, p. 44-72.

- OROBITG, Gemma. Los sueños como fuente para el estudio antropológico de las sociedades amerindias. In: VIDAL-FOLCH, A.; CABALLERO, G. (eds.). *Actes del I Congrés Catalunya-Amèrica: Fonts i documents de recerca*. Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2004, p. 203-210.
- PAUCKE, Florián. *Hacia allá y para acá: memorias*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, [1767] 2010.
- PAZ, Carlos. El cacicazgo como trauma. Concentración de poder y formas de resistencia al proceso de centralización política entre abipones y mocobíes reducidos. Chaco, segunda mitad del siglo XVIII. In: SANTOS, M. C.; FELIPPE, G. (org.). *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 119-151.
- PAZ, Carlos. Entendimiento, memoria y voluntad: la escritura jesuítica de la etnicidad nativa como performance analítica y pedagógica. In: RODRIGUES, L. F. M.; BOHN MARTINS, M. C. (org.). *A experiência da missão jesuítica na Primeira Modernidade*. São Leopoldo: Oikos, 2019, p. 127-152.
- PAZ, Carlos. Protagonismo y agencia indígena en los bordes coloniales del Chaco. Siglo XVIII. *História UNICAP*, Recife, v. 11, n. 22, p. 200-223, 2024.
- PISSOLATO, Elizabeth. Sonhos guarani: antever lugares, lidar com o que não se vê. *Tensões Mundiais*, Ceará, v. 21, n. 45, p. 167-189, 2025.
- ROUNTREE, Kathryn. Towards a cosmopolitan animism. In: SMITH, T. (org.). *Animism and philosophy of religion*. Cham, Suiza: Palgrave Macmillan, 2023, p. 341-364.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José, S.J. *El Paraguay católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 2 tomos, [1770] 1910.
- SHIRATORI, Karen. Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 65, n. 3, p. 1-22, 2022.
- SHIRATORI, Karen; GONGORA, Majoí Favero; SZTUTMAN, Renato; RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero. Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 65, n. 3, p. 1-8, 2022.
- SOBRINO, Lorenzo, S.J. Cartas Anuas de la antigua Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús: 1652-1654. In: *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1650-1652 y 1652-1654*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, [1652-1654] 2008, p. 97-164.
- SVRIZ WUCHERER, Pedro Miguel Omar. Un documento inédito del siglo XVIII: el padre jesuita Pedro Lozano y su primera Carta Anua, 1720-1730. *Hispania Sacra*, Madrid, v. 65, n. 131, p. 139-159, 2013.

- SVRIZ WUCHERER, Omar. From Europe to the Chaco-Paraguayan frontier: the Jesuit brothers: biographical trajectories, war and global histories in the 17th century. *Ciencia Nueva: Revista de Historia y Política*, Pereira, v. 3, n. 1, p. 77-92, 2019.
- TEDLOCK, Barbara (org.). *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- TOLA, Florencia *Imágenes, palabras y sueños*. Una Antropología qom. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, 2023.
- TOLA, Florência; SANTOS, Antonela dos. El alma/cuerpo toba y la espiritualidad ranquel, entre religión y animismos. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 60, n. 3, p. 1-25, 2024.
- VALLE, Ivonne del. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI, 2009.
- 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*, Córdoba, v. 5, n. 1, p. 84-110, 2017.
- ZURBANO, Francisco Lupercio de, S.J. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1644*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, [1644] 2007.

Recebido em: 30/01/2026

Aceito em: 21/05/2026