

Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas

Antonio Ruiz de Montoya: promoter and defender of indigenous nations and their languages

Graciela Chamorro¹
chamorro_graciela@hotmail.com

Resumen. En este artículo destaco la importancia de la vida y obra del jesuita Antonio Ruiz de Montoya para la historia indígena en el Paraguay del siglo XVII. Procuró resaltar el valor de su militancia a favor de los pueblos guaraní especialmente en el ámbito de la promoción de su lengua y en defensa de su integridad física. La investigación se fundamenta en los escritos del propio Montoya, en la obra de sus biógrafos y de los estudiosos de su trayectoria, así como en documentos de la época. El estudio considera sobre todo la perspectiva reduccional y civilizadora que marcó la misión de los jesuitas. Los resultados muestran que aunque Montoya haya centrado su trabajo a favor de los grupos indígenas, su misión llegó a ser una intervención en el modo de ser indígena y que esa intervención se concretó en cambios procesados desde una matriz cultural inicialmente extraña a los pueblos guaraníes.

Palabras-clave: Ruiz de Montoya, pueblos guaraní, reducción, jesuitas, lengua guaraní.

Abstract. In this article I investigate the importance of the life and work of the Jesuit Antonio Ruiz de Montoya for the history of the indigenous people of Paraguay in the 17th century. I look at the value of his political struggle in favor of the Guaraní groups, especially for the promotion of their language and the preservation of their physical integrity. This study is based on the writings of Montoya, on his biographers and researchers of his works and on contemporary documentation. This study considers mainly the reductional and civilizing perspective of the Jesuit mission. The results show that even though Montoya centered his work on the preservation of the Indian groups, his mission was also an intervention in the Indigenous culture. This intervention resulted in changes influenced by a cultural matrix initially foreign to the Guaraní groups.

Key words: Ruiz de Montoya, Guaraní groups, reduction, Jesuits, Guaraní language.

¹ Professora de História Indígena na Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

Principales momentos de la trayectoria de Montoya

Antonio Ruiz de Montoya nació en Lima, Perú, el

13 de junio de 1585. Huérfano de madre a los cinco años y de padre a los ocho, fue entregado por sus tutores al educandario jesuita Real Colegio de San Martín, de Lima. Vivió su adolescencia y parte de la juventud “a la San Agustín”, “esclavo de vanidades² y adorador de Venus”,

² De los excesos de su juventud hizo parte su plan de hacerse un caballero. Vistió como tal a los 19 años, habiendo comprado armas y elegantes trajes para el efecto (Rouillon, 1997, p. 21).

como él mismo lo comentó años más tarde (Del Techo II, 1897, p. 214).

Después de su conversión, quiso hacerse religioso franciscano (Rouillon, 1991, p. XXIX), pero acabó ingresando en la Compañía de Jesús, en 1606, como novicio. En la escuela de San Ignacio, durante sus ejercicios espirituales, confesará él mismo, después, que oyó inquirirle una voz: “Para siempre has de dejar los deleites, que ayer tenías, y a tus amigos y pasatiempos?” (Rouillon, 1997, p. 26-27.). Estudió letras humanas, gramática y retórica. Según su biógrafo contemporáneo, Francisco Jarque, se hizo tan eminente que llegó a graduarse como maestro en dos facultades (*in Melià*, 1993, p. 23). Posteriormente hizo rápidas incursiones en filosofía y teología en Córdoba, siendo ordenado sacerdote en 1612, en Santiago del Estero, Argentina.

En ese mismo año, Montoya llegó a Asunción, donde encontró jesuitas que desde 1608 estudiaban la lengua guaraní, en base al *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, de José de Anchieta, publicada en Coimbra, en 1595, y a las anotaciones del franciscano Fraile Luís Bolaños.³ En ese ambiente, es probable que Montoya, contando con una rápida orientación en las categorías gramaticales del guaraní, haya contactado ya en ese mismo año con grupos de indígenas y de mestizos y mestizas de los alrededores de Asunción y, meses después, con los que ha ido conociendo a camino del Guairá. Entre sus maestros figura el sacerdote criollo Rodrigo Melgarejo, “gran lengua y pretendiente de la Compañía” (Rouillon, 1997, p. 68).

Ya en la reducción de Loreto, junto al río Paranapanema, aún durante el año de 1612, Montoya inició la profundización del conocimiento adquirido en los meses anteriores, contando con la ayuda de los habitantes de la región. De modo que escribió más tarde: “Quedéme en aquel pueblo algunos días [...] y con el uso continuo del hablar y oír la lengua, vine a alcanzar facilidad en ella” (Ruiz de Montoya, 1989, p. 63).

Hay que recordarse que el inicio del trabajo misionero de Montoya coincide con la promulgación de las Ordenanzas de Alfaro, el 11 de octubre de 1611. Las Ordenanzas visaban poner orden en la institución de las encomiendas⁴ y evitar abusos contra los indígenas. Tal vez valga la pena apuntar que la actuación de los jesuitas en Paraguay fue solicitada cuando las encomiendas pasaban su peor fase.⁵ Los indígenas eran objeto de todo tipo de abusos, motivo por el cual muchos resistían a su integración al sistema.⁶ Ellos no trabajaban sólo durante los meses contratados, sino años continuados y, muchas veces, hasta morir. En ese contexto, el entonces gobernador del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra, “propuso el envío de misioneros que redujeran a los salvajes por la predicación religiosa”⁷ (Garay, 1942, p. 55-56). Pero los jesuitas que llegaron al Paraguay asumieron abiertamente una posición contraria a la intención del gobierno y se convirtieron en baluartes contra la esclavización de los pueblos indígenas,⁸ usando para ello las Cédulas y Ordenanzas Reales.

Las Ordenanzas de Alfaro incumbieron a los jesuitas de las recién fundadas reducciones de civilizar y controlar los pueblos indios, y de proteger la población indígena contra los malos tratos de sus encomenderos (Rouillon, 1997, p. 59).⁹ De modo que cuando Montoya llegó al Guairá, reinaba una gran insatisfacción en Ciudad Real y una hostilidad contra los ignacianos. Él precisó actuar con diplomacia en medio a ese descontentamiento y, según sus biógrafos, con ello logró de sus vecinos la promesa de que no más secuestrarían indígenas y que irían restituir los perjuicios causados por las malocas¹⁰ cometidas. El misionero aprovechó ese tiempo de “paz” para proseguir su aprendizaje de la lengua guaraní y para perfeccionar sus obras con la ayuda de uno de sus vecinos de Ciudad Real, nada menos que el “gran lenguaraz”, que ya había asesorado a Fraile Luís Bolaños en la traducción del primer catecismo vertido para el guaraní. Tratábase del capitán Bartolomé

³ En 1586, Fraile Luís Bolaños tradujo al guaraní el Catecismo breve del Concilio de Lima de 1583, lanzando con eso las bases para el sistema gráfico, perfeccionado más tarde por Montoya y adoptado por la escuela jesuítica. El opúsculo de Bolaños es, pues, “como el acta fundacional de la literatura guaraní paraguaya, [...] un texto de transición entre dos formas de ser y de pensar lo religioso” (Melià, 1992, p. 74).

⁴ La encomienda era una institución de la América Española de provisión de mano de obra o de tributo. En el primer caso, consistía en la concesión temporal de indígenas, los encomendados, a los cuidados de un señor, el encomendero. Éste debía catequizarlos y protegerlos a cambio de los servicios prestados por aquéllos como tributo. Aunque concebido como un dispositivo legal para suavizar la esclavitud, la institución sirvió de cobertura a nuevas expediciones armadas con el fin de capturar a nuevos indígenas, pues o los ya incorporados a la colonia se habían acabado o ya no satisfacían la demanda.

⁵ En las regiones más densamente pobladas, las encomiendas de servicio ya no existían desde fines del siglo XVI, sobreviviendo las de tributo. En las regiones periféricas de colonización, como lo fue Paraguay y todo el Río de la Plata, Chile y la Audiencia de Quito, sin embargo, ellas continuaron siendo fuente de mano de obra y de tributo hasta las últimas décadas de la colonia (Gibson, 1999, p. 290-292).

⁶ Uno de los indicadores de que las cosas no iban bien es el “alarmante hundimiento demográfico de la población guaraní, [...] (que) pasó de 200.000 en la comarca de Asunción hacia la época de su fundación, a unos 28.200 en 1617, cuando la población española o criolla no era de más de 350 vecinos” (Necker, 1990, p. 145).

⁷ A raíz de las nefastas consecuencias de la conquista militar y de la falta de recursos militares para la prosecución de esa forma de sometimiento en el Sur de la América del Sur, la corona española, en 1573, prohibió definitivamente “las conquistas” en América, “ordenando se eliminase incluso el nombre de conquista” (Franzen, 1999, p. 186). La nueva forma de sometimiento, la conquista espiritual, fue confiada a los jesuitas.

⁸ Como el propio Montoya lo confirma, el otro lado de la “defensa de la libertad de los pueblos indios” era la defensa del derecho de la reina y del rey de España al vasallaje de quienes iban entrando en el aprisco de la iglesia, como se puede leer: “He vivido todo el tiempo dicho en la provincia del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de Su Majestad” (Ruiz de Montoya, 1892, p. 14-15).

⁹ De los jesuitas en el Paraguay se esperaba, así, algo más radical que de los del Brasil. Aquí las misiones eran vistas como solución conciliatoria para el dilema entre el aprovisionamiento de brazos para la economía colonial y el ideal de la libertad de los pueblos indios (Monteiro, 1992, p. 487). Esa actitud más conciliatoria cupo a los franciscanos en el Paraguay.

¹⁰ Maloca en este contexto es el nombre dado a las expediciones armadas que tenían por objetivo secuestrar los indígenas libres para venderlos como esclavos en São Paulo y Río de Janeiro o someterlos a trabajo forzado.

Escobar, que entonces lo acompañó a Loreto (Lozano II, 1754-1755, p. 624). Su desempeño en la nueva lengua mereció nota, en carta de 7 de agosto de 1613, del P. Maseta al Provincial: “El Padre Martín Javier y el Padre Antonio son unos Demóstenes en la lengua; predicán, confiesan, catequizan” (Lozano II, 1754-1755, p. 624).

En 1615, el progreso que Montoya y los jesuitas del Guairá habían alcanzado en el conocimiento de la lengua es nuevamente motivo de una nota en las cartas oficiales a los jerarcas de la orden: “Hemos puesto este año mucho cuidado en la lengua procurando hallar nuevos vocablos por medio de unos indios, y así la vamos muy bien desentrañando” (Cartas Anuas II, 1927-1929, p. 36). En el año siguiente, el Pe. Cataldino escribía al Provincial Pedro de Oñate con la nueva de que “el Padre Antonio ha hecho un arte y vocabulario en la lengua guaraní” (Cartas Anuas II, 1927-1929, p. 97). Pese a la buena voluntad de hacer publicar esas obras, la obra de Montoya permaneció en forma de manuscrito por lo menos 23 años.¹¹

Pero la “paz” de que hablamos antes no fue duradera. Aumentaron las diferencias existentes entre la Compañía de Jesús, las autoridades temporales y el clero local. Mientras éste no quería perturbar la conciencia de los encomenderos, los jesuitas hacían de las Ordenanzas de Alfaro el amparo legal para su actuación en favor de los indígenas y para el fortalecimiento de las reducciones como pueblos diferentes de los otros pueblos en su composición y en su administración.¹² Lo que los idealizadores de las reducciones no imaginaron es que esos lugares facilitarían el tráfico de indígenas, pues, cuando los grupos guaraní monteses empezaron a escasear, las reducciones se tornaron muy vulnerables a las malocas. Entonces, los jesuitas se percatarán del efecto intimidador de las armas de fuego¹³ y empezarán a pleitear el derecho de su tenencia por los indígenas. Entretanto, una de las tácticas de lucha a su alcance fue negarles la confesión a quienes a nivel local apoyaban la esclavización de los pueblos indígenas (Cartas Anuas II, 1927-1929, p. 307).

Además de convivir con el caos causado por las malocas, los jesuitas también eran testigos de la esclavización de los indígenas en los yerbales y empezaron a incentivar su denuncia. Montoya escribió que muchos indios morían “bajo el peso de sus cargas” y que otros se despeñaban “con el peso por horribles barrancas”, siendo hallados “en aquella profundidad echando hiel por la boca”.

Para el jesuita, los “montes osarios bien grandes de indios” en la región atestaban la tragedia final de esos infelices (Ruiz de Montoya, 1989, p. 63). Él constató que de 170 familias contactadas en pocos años ya no sobraban ni 50 (Ruiz de Montoya, 1985, p. 40). Frente a eso, los jesuitas no tuvieron duda en hacerles conocer la legislación vigente, que prohibía tales abusos, y apoyar la denuncia que los indígenas hicieron al Rey, como puede leerse en el acta de la asamblea guaraní de 1630, del cual transcribo un trecho:

Allá (en los montes del Mbaracayú¹⁴) nuestros vasallos se han consumido todos, y no solamente nuestros vasallos, pero los hijos de cacique principales, y aun muchos caciques acabado, muriendo por esos montes sin confesar ni comulgar, como si fueran infieles o animales sin razón, quedando llenos aquellos yerbales de los huesos de nuestros hijos y vasallos. Esta nuestra iglesia sólo sirve para enterrar y tener los huesos de nuestras mujeres, pero Mbaracayú es el lugar donde se amontonan los pobrecillos huesos de nuestros vasallos. No tenemos ya hijos ni vasallos por este Mbaracayú. Lo que entristece. Hace que no tengamos casas ni chácaras, y nos empobrece y aniquila. Ya no aparece ni se ve la gente que solía haber. Solamente nuestras indias, que no cesan de llorar la muerte de sus maridos e hijos han quedado (Cortesão I, 1951, p. 361).

El acta en guaraní acompañado de una traducción al español – probablemente hecha por Montoya – fue enviado al Rey de España. Según Melià (1998, p. 380), quien ha estudiado el texto completo en el original (Cortesão I, 1951, p. 352 ss.), el acta es un “temprano rescate de la lengua indígena en un discurso de alta retórica política y profundo sentido ético”.

Pero la militancia de Montoya en dos frentes no aplacó la desconfianza de muchos líderes indígenas a respecto de las novedades introducidas por el misionero. Esos indígenas enfrentaron a sus “protectores” y “civilizadores” en verdaderos duelos religiosos e incentivaron sus vasallos a retornar a las antiguas costumbres, desplazadas por las novedades introducidas por los misioneros, a apropiarse de lo nuevo y a huir de las reducciones en pos de su libertad. Los actos de resistencia fueron preferentemente dirigidos contra los indígenas reducidos y contra los jesuitas.¹⁵

¹¹ El destino fue más cruel con la obra del Padre Alonso de Aragona. Él escribió por el año 1620 el primer esbozo de una gramática guaraní, que llegó a ser publicada sólo en 1979 (Melià, 2001 -2002, p. 23-61).

¹² El Art. 10 prohibía expresamente la residencia de no-indígenas en las reducciones. Fuera del jesuita, ningún otro extranjero, ni el encomendero, podía dormir más de una noche seguida en las reducciones, como reza el Art. 11. Ya el Art. 15 establecía en torno de las reducciones zonas de seguridad, donde ningún extraño podría tener campos o ganado.

¹³ Díaz Taño, por ejemplo, solía portar dos escopetas para defenderse durante sus incursiones entre los indígenas (Cortesão I, 1951, p. 296).

¹⁴ Según cálculos de Ruiz de Montoya (1892, p. 30 s.), el Puerto de Mbaracayú distaba de 30 a 40 leguas “de despoblado” de Asunción y a seis u ocho días de caminar por pantanos, ásperos caminos y peligrosos ríos del gran salto del Paraná. La región del Mbaracayú corresponde hoy al departamento paraguayo de Canendiyú. El puerto de Mbaracayú era uno sobre el río Jejuí.

¹⁵ Para un estudio detallado del tema me permito indicar el capítulo II de mi libro (Chamorro, 2004).

Hubo líderes que, presionados por los ataques, acabaron de hecho abrigándose en las reducciones. Para otros, sin embargo, no había nada comparable a la vida libre en la selva y se pronunciaban contra esos poblados de refugio que las reducciones pretendían ser. Para el líder *Potirava*, por ejemplo, la reducción era contraria a la naturaleza indígena de andar por valles y selvas. Organizó pues una verdadera conjura contra los jefes de las reducciones. Como otros, él llegó a intuir que en las reducciones acabaría amansado y desacostumbrado a su ecología nativa, que la reducción le cerraría los caminos para la tierra libre. En varios documentos se hace referencia a indígenas que abandonaron las reducciones, volviendo a esparcirse por los montes (Cortés II, 1952, p. 55, 102, 105, 193, 204, 206, 292; Sánchez Labrador I, 1910, p. 16).

Otros indígenas se levantaron en defensa de la tradición guaraní, con un discurso anticolonial y antimisionero. Así, *Juan Cuara*, evaluando las novedades culturales a las cuales estaban expuestos en las reducciones, propagó que los misioneros eran enemigos jurados de los indios, que la sal del bautismo era un veneno y el aceite del crisma una mancha, que la confesión era una forma de enterarse de la vida ajena y que la monogamia era para evitar que los pueblos indígenas se propagaran, volviéndose así más vulnerables frente a la dominación. La familia fue sin duda uno de los lugares donde se trabó la batalla entre lo antiguo y lo nuevo. De un lado, la conversión cristiana fue encarada por los jesuitas primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico. Los indígenas, por su lado, presentían que la monogamia era una estrategia para debilitarlos, por amenazar la base de su organización social. Así, *Miguel de Atiguaje*, por ejemplo, criticando el nuevo orden familiar impuesto por los misioneros, anticipó, para sus contemporáneos, las implicaciones sociales y psicológicas de la monogamia impuesta a sus parientes.

Los “malcontentos” indígenas usaban contradecir el mensaje cristiano también a través de la parodia. Se fingían sacerdotes, consagraban eucaristía y oficiaban muchas otras ceremonias. Parodiaban las prédicas, los gestos de los sacerdotes y la jerarquía eclesiástica. Sacaban ventaja de los nuevos símbolos. Se autoproclamaban Dios, sumos sacerdotes o papas y éstos nombraban a otros hechiceros como obispos suyos quienes, en consecuencia, elegían a sus

vicarios (Cartas Anuas II, 1927-1929, p. 364-365). Sirva como ejemplo *Miguel de Atiguaje*. Él “ponía sobre la mesa algunas telas y encima de éstas una torta de yuca y un vaso, muy pintado, con vino de maíz y, hablando entre dientes, hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino a la manera de los sacerdotes y, por fin, comía y bebía todo. Así, sus vasallos le veneraban como si fuera sacerdote” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 57).

De modo que a la militancia de Montoya como protector de los pueblos indígenas ante la voracidad de los conquistadores y como promotor de la lengua de esos pueblos a patamares antes exclusivos al latín hay que sumar su militancia contra los propios líderes indígenas, que presentían las contradicciones que enmarcaban esas gestas. La actuación política y represiva de Montoya en esas batallas y a lo largo de su labor misionera es muy discutible. Pero con ello no puedo ocuparme en este artículo.

Cuando entre 1629 y 1630 muchas reducciones habían caído en manos de los bandeirantes,¹⁶ con las que restaron los jesuitas decidieron emprender un éxodo hacia el Medio Paraná, unos 1200 km al suroeste de la Frente Misionera del Guairá. Montoya tuvo un rol capital en ese proceso.¹⁷ Coordinó la labor de miles de indígenas que llegaron a fabricar 700 balsas en las que embarcaron más de “12 mil almas”, con parte del mobiliario, de los pertrechos rituales, de la imaginería, de los implementos agrícolas e instrumentos musicales. Él tenía que ser astuto para escapar no sólo del ataque de los bandeirantes sino también de la furia de los españoles de la vecina Ciudad Real. Los primeros no se conformaban porque se sentían burlados al llegar a las despobladas reducciones; los segundos, en perder su fuente de renta, ya que ellos solían robar indios de las reducciones y venderlos a los portugueses. Ambos enemigos intentaron detener a la multitud en su fuga (Cortés I, 1951, p. 386). En ese tiempo de lucha real no es descabido suponer que Montoya haya aprovechado la oportunidad para realizar su aspiración juvenil de hacerse un caballero. Así, con tono aventurero, él escribió en su crónica de la misión como, estando él solo, consiguió driblar el cerco de un grupo de españoles armados de espada. En otra ocasión, abrió la ropa a la altura del pecho para desafiarle a un bandeirante a que, si se animaba, lo liquidase con la escopeta que le tenía apuntada (Ruiz de Montoya, 1892, p. 156).

¹⁶ *Bandeirantes* o mamelucos eran grupos de brasilindios (descendientes de hombres blancos, la mayoría de origen lusitano, y mujeres indígenas) armados que se encargaron de la expansión del dominio portugués tierra adentro. Su estrategia fue denominada malocas en el área de colonización española y bandeira o entrada, en el portugués y consistía en capturar indígenas libres o reducidos para venderlos como esclavos en São Paulo y Rio de Janeiro o incorporarlos por la fuerza en el sistema de encomiendas (Cortés I, 1951, p. 492). Por haber sido los portugueses de São Paulo los principales generadores de brasilindios, en los documentos muchas veces los bandeirantes figuran como paulistas.

¹⁷ Eso no redundó sólo en su beneficio, sino también le acarrearó críticas. Entre otras, se le imputaba haber actuado precipitadamente, como se puede verificar en el informe dirigido al Virrey por Fray Gabriel de Valencia (Cortés II, 1952, p. 263). Los bandeirantes depusieron, por su parte, ante la Corte de Madrid que Montoya había consumido y muerto a los indios del Guairá (Cortés I, 1951, p. 431).

¹⁸ De los más de doce mil indígenas que iniciaron el éxodo forzado llegaron apenas 4 mil a destino. Dos mil llegaron a morir de una peste (Ruiz de Montoya, 1985, p. 143), descrita como “cámaras” por Diego de Boroa (Cortés III, 1969, p. 198). Muchos retornaron a sus tierras, otros se perdieron en las breñas o cayeron víctimas de las malocas de los españoles, sobre todo en Mbaracayú (Cortés II, 1952, p. 286). Sobre la despoblación de esa región clama Peramás (1946, p. 94): “Dónde fueron a parar los descendientes de una raza tan fecunda? Vastas soledades, bosques desiertos, selvas tupidísimas y horribles guaridas de fieras es todo lo que queda de los antiguos desiertos de aquellos naturales”.

A las peripecias¹⁸ del éxodo Montoya dedicó los capítulos XXXVIII y XXXIX de su *Conquista Espiritual*. Después de la hazaña, ya no le restaron dudas. Había que convencer al Rey de la monstruosidad de la destrucción causada por los bandeirantes y sus ejércitos y de la necesidad de permitir a los indígenas reducidos el uso de armas de fuego:¹⁹ “Es imposible se puedan (las reducciones) en adelante guardar y defender sin defensa de armas así de fuego como las demás que usan y ejercen los vasallos de Vuestra Majestad” (Cortesão I, 1951, p. 434).

Montoya viajó a España para denunciar personalmente las afrentas a la integridad física de los grupos indígenas y pedir al Rey la concesión de armas de fuego para la defensa de los grupos guaraní. Camino a Europa, Montoya pasó por Río de Janeiro, desde donde, consternado, escribió que a sus ojos “se vendían los indios [...] traídos por los vecinos de San Pablo, como si fueren esclavos” (Ruiz de Montoya, 1989, p. 283). Y en un memorial escrito al Rey en 1638, afirma: “Indios de la sierra hay muchos aquí. Del Tayaoba está el hijo de Piraquatia, que era bien chiquillo entonces y ahora está ya hombre. Creo que lo cobraremos. Otro tenemos ya del Tayaoba; nos han conocido, y otros hay por aquí [...]. A ocho o diez o quince patacas andan los indios que ahora trajeron.” Posteriormente, en otros memoriales, pide que “Su Majestad determine que la captura de indígenas sea caso de inquisición y que se conceda plena libertad a los indios que padecen cautiverio y que sean restituidos a sus patrias” (Jarque, in Rouillon, 1997, p. 288).

Al pedir armas de fuego, Montoya enfrentaba los límites de la conciencia histórica. La actitud sobresaliente contra los pueblos indígenas entonces él la registró con la expresión *ijukapyrāma*, “quienes ya son jurados de muerte”. Para quienes se orientaban en ese consenso, bastaba ir sustituyendo las levas que morían en los yerbales y en las encomiendas. Contra esa situación se levantaron los jesuitas. En sus reducciones ellos pretendían reunir los grupos indígenas e iniciarlos a una nueva vida considerada “política y humana”. De modo que ellos no pretendían administrar las comunidades indígenas apenas en su espiritualidad, sino también en su existencia material.

La concesión del derecho al uso de armas de fuego se le otorgó a Montoya en 1644. Sin embargo, un lustro antes de recibir esa gracia de Su Majestad, él consiguió

publicar sus obras en guaraní y su crónica en castellano sobre la conquista espiritual en el Paraguay. En 1639 salió su *Tesoro de la lengua guaraní*,²⁰ su *Catecismo de la lengua guaraní* y su *Conquista espiritual*; en 1640 su *Arte y Vocabulario de la lengua guaraní*. Para Bartomeu Melià, la labor lingüística de Montoya hacía parte de su labor política de proteger los pueblos guaraní de los agravios de los conquistadores, puesto que “no hay defensa posible de una nación indígena si se le desbarata el orden de su pensamiento y el universo de su lengua” (Melià, 1993, p. 15).

Bien, lograda la publicación de sus obras, Montoya ya no esperó por la decisión del Rey, cuando a su pedido de uso de armas de fuego,²¹ y retornó a América. Partió de Cádiz en junio de 1643 con destino a Lima²² y de ahí al Paraguay. Pero dos años y medio después, sin haber aún llegado a su destino final, acabó retornando, desde Salta, a Lima, donde cayó enfermo y quedó imposibilitado de seguir viaje hacia sus reducciones. Sus últimos años los dedicó a la mística. En *Sílex del divino amor*, obra de publicación póstuma ([1650] 1991) y escrita para su amigo Francisco del Castillo, él recuerda las tierras por donde anduvo y deja que los ríos y sus desbordes le hablen de la vida interior. Flores y pájaros le enseñan a orar y un indígena guaraní le enseña a vivir en Dios. Era Ignacio, con apellido Paracyí en la obra de Jarque, quien testificaba ante él cuán sencillo y eficaz era el ejercicio espiritual arraigado en las tareas ordinarias, una verdadera teología del cotidiano pues mantenía presente a Dios sin dejar sus quehaceres comunes. “Los puntos de su oración, los discursos, la composición de lugar, fue siempre sólo creer que Dios estaba en todo lugar”, escribió Ruiz de Montoya (1991, p. 156) sobre Ignacio, agregando enseguida “este acto de fe solo, tuvo por su continuo ejercicio. Y sin otro, ni otro maestro que la luz divina, aprovechó tanto en la virtud que sus obras fueron testimonio de su inculpada vida”. Rouillon (1991, p. LV) destaca que en el *Sílex*, para el anciano misionero todo era “arrojarse en lo más denso de la tenebrosa caligine, donde habita aquella sutilísima, inmensa e increada luz”.

Sin embargo, se engaña quien piensa que su fervor místico haya achicado en el jesuita el incansable combatiente. Así, siete meses antes de su muerte, Montoya firma un escrito nada místico, su *Apología en defensa de la*

¹⁸ El uso de las armas de fuego entonces hacía una diferencia esencial entre europeos e indígenas, tomándoles superiores a aquéllos e inferiores a éstos.

²⁰ Si para la redacción de su *Tesoro*, Montoya necesitó tiempo igual al invertido en su *Catecismo* y en su *Arte y Vocabulario*, puede ser que por el año 1620 él tuviese el corpus principal de toda su obra lingüística, que él iba apenas ampliando, a medida que disponía de nuevos datos, muchas veces provenientes de grupos guaraní contactados posteriormente. Hay quien afirme, sin embargo, como lo ha recogido Dietrich (1995, p. 289), que Montoya efectivamente haya llevado a Madrid apenas apuntes, ocupándose en la redacción y conclusión de sus obras. Si consideramos las diferencias dialectales contenidas en la obra y que el autor, en un segundo momento de su misión, llegó a ser Superior de las reducciones del Guairá (1620) y de todas las reducciones jesuíticas del Paraguay (1636), lo más probable es que la elaboración de los léxicos se haya extendido hasta 1637.

²¹ Para el autor de la Introducción al *Sílex* (Rouillon, 1991, p. XLVII), a pesar del interés del Rey Felipe IV, los trámites en Madrid demoraron debido a problemas burocráticos y a enfermedades del propio Montoya.

²² Después del éxito en Madrid, el misionero “tenía que completar engorrosos trámites ante el Virrey del Perú” (Rouillon, 1991, p. XLIX). Efectivamente, era el Virrey quien debía ejecutar esa insólita decisión del Rey, que equivaldría hoy día a armar el campesinado.

doctrina cristiana escrita en lengua guaraní ([1651] 1996), donde polemiza apasionadamente con quienes en el Paraguay censuraban²³ el Catecismo escrito en guaraní. Era su aporte a la querrela entre los jesuitas del Paraguay y el obispo de Asunción Fraile Bernardino de Cárdenas, a raíz de las traducciones supuestamente heréticas y escandalosas hechas por Montoya, al verter nombres y atributos divinos al guaraní. Con su opúsculo, el anciano misionero encerró su trayectoria en el campo de las letras. Reafirmó con él su aprecio por la lengua guaraní y la propiedad de sus traducciones. La muerte le acaeció el 11 de abril de 1652.

Que su cuerpo haya sido reclamado y transportado por los grupos guaraní en un recorrido de 11 mil kilómetros para luego ser enterrado en la reducción de Loreto es probablemente una mera leyenda. La documentación histórica no es conclusiva al respecto. Lo que efectivamente no se puede dudar es que Montoya haya deseado que sus huesos descansasen allá donde más trabajaron y más se molieron, entre indígenas y en tierra india (Rouillon, 1997, p. 356).

Alcance y relevancia de su obra lingüística y actuación política

En primer lugar, hay que destacar que la gramática y los léxicos de Montoya fueron las primeras publicaciones de ese género escritos para la lengua guaraní y prácticamente las únicas disponibles en todo el tiempo colonial para quien quería aprender la lengua guaraní indígena (Melià, 1998, p. 375). Si bien ellos se basan principalmente en la lengua hablada por los grupos del Guairá, Montoya no ha dejado de registrar en ellos las particularidades de la forma de hablar de grupos oriundos de otras regiones. Como Superior de los jesuitas Montoya pudo acceder al hablar y a la forma de ser de los grupos que fueron siendo incorporados a las reducciones del Medio Paraná, de los que se autodenominaban *Tape*, *Paranagua* y *Uruguay*,²⁴ más al Sur del Brasil, y de los *Itatín*,²⁵ al Norte del Paraguay y del área contigua en Brasil, hoy estado de Mato Grosso do Sul, profundizándose en el conocimiento de sus lenguas.

Además de las obras ya mencionadas, Montoya escribió varias cartas,²⁶ promovió inquérito (1632) (Cortesão I, 1951) y redactó memoriales y peticiones (1639, 1640) (Cortesão I, 1951; Cortesão III, 1969). Sus escritos son, así, de cuño lingüístico, catequético, histórico, político y místico. Según Rouillon (1991, p. LXXI ss.), hay tres momentos en la

evolución del estilo literario montoyano: El primero marcado por sus *Cartas*, el segundo por su *Conquista Espiritual* y el tercero por el *Sílex*. A esta clasificación hay que agregar una cuarta vertiente, marcada por el *Tesoro*. Lo cierto es que todos sus escritos están plasmados de las cuestiones ideológicas y de los imperativos de orden práctico que dividían las opiniones de sus contemporáneos. Haberlos tratado desde el horizonte de su fe y así desafiado los límites de la conciencia histórica incluyen Montoya en una galería de notables que no fueron engegucidos por el resplandor de su misión y por ello mismo no perdieron de vista los pueblos indígenas ni dejaron de ver como sus cuerpos y sus almas eran afectados por la colonización. Ampliando lo escrito por Rouillon (1991, p. LXV s.), autor de los capítulos introductorios al *Sílex del divino amor* se puede decir que las *cartas*, la *Conquista espiritual* y la mencionada obra mística, con sus torrentes de geografía, biología, etnografía, teología y testimonio personal aproximan Montoya del Pe. José de Acosta (1540-1600), autor de una enciclopedia de las tierras recién conquistadas, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), y de un compendio de las directrices para la catequesis de los pueblos indígenas, *De Procuranda Indorum Salute* (1987). Ello también lo aproximan de del Pe. Bernabé Cobo (1582-1657), que escribió la monumental *Historia del Nuevo Mundo*.

Su militancia a favor del derecho de los pueblos indígenas evoca el coraje de Bartolomé de las Casas (1474-1566) en Mesoamérica, de Huamán Poma de Ayala (1534-1615) en el Altiplano y de Antonio Vieira (1608-1697) en el Brasil. Su obra lingüística lo aproxima de Bernardino de Sahagún (1499-1540), en México, y de José de Anchieta (1534-1597), en Brasil. El primero registró y ayudó a registrar en lengua náhuatl y en español el testimonio indígena de la conquista; lo que redundó en el registro de aspectos de la cultura de los pueblos americanos del lugar. Como Sahagún, Montoya, al abogar que los indígenas eran civilizables y al enarbolar la ideología de que a los mismos el cristianismo los haría más humanos, acabó registrando en su obra el modo de vida de los grupos guaraní, y lo que en él debía ser suplantado, así como los cambios que en esos primeros tiempos de intenso contacto estaban siendo implementados. Igual que Anchieta, Montoya se tornó experto en la lengua indígena y maestro de varias generaciones.

Pero se engaña quien adjudica a Montoya un heroísmo solitario. Los jesuitas que actuaron en el Paraguay tenían por orientación, desde el comienzo de su misión, conocer bien la lengua indígena elegida para ser la lengua de

²³ El escrito que incriminaba el catecismo fue redactado probablemente cuando las cajas conteniendo el Tesoro de Montoya llegaron al Paraguay (Melià, 1997, p. 12).

²⁴ Melià (1998, p. 374) anota que es más difícil encontrar evidencias explícitas sobre estos grupos en Montoya.

²⁵ Como los del Frente Misionero del Guairá, los núcleos reduccionales fundados entre los Itatín por Diego Ferrer y Van Surck en 1631 fueron abandonados en 1648 porque una parte de su población había caído cautiva en mano de los bandeirantes y porque la otra parte volvió a esparcirse por los montes. Los pocos habitantes que habían permanecido en las misiones fueron transferidos para reducciones más prósperas.

²⁶ La de 1620, 1628, 1629 y 1631 están publicadas en Cortesão I (1951); la de 1638 en Cortesão III (1969), y la de 1645 en Cortesão II (1952).

la misión y posicionarse, en base a las leyes existentes, a favor de los indígenas y, por lo tanto contra la práctica de los colonizadores. En este último, ellos se distinguieron de sus compañeros en la América Portuguesa. Aquí, los primeros ignacianos evangelizaron en el idioma indígena, pero actuaron lado a lado con los colonizadores,²⁷ seduciendo indígenas para los mismos (Ribeiro, 1998, p. 56). Actuaron no sólo como diplomáticos-pacificadores de indios,²⁸ sino también como idealizadores de la colonización, haya visto que el Pe. Manoel de Nóbrega, en 1558, elaboró para el Gobernador General Mem de Sá un plan inclemente de colonización basado en guerras de sometimiento y exterminio (Ribeiro, 1998, p. 50). Y porque esa política indigenista jesuítico-lusitana llevó el desespero y la destrucción a cerca de trescientas aldeas indígenas del litoral brasileño en el siglo XVI, Darcy Ribeiro (1998, p. 51, 54) considera la primera generación de jesuitas en Brasil como uno de los principales factores del exterminio indígena. Según él, solamente después de algunas décadas, “los jesuitas asumieron grandes riesgos en el resguardo y en la defensa de los indios” (Ribeiro, 1998, p. 55-56), principalmente en las regiones donde las misiones se implantaron con más éxito, sobre todo en el Amazonas (1998, p. 170).

Para que hubiera ese cambio, contó la influencia de los jesuitas del Paraguay (Ribeiro, 1998, p. 54 s.) y, en tierras brasileñas, una nueva generación de ignacianos, capaces de indignación moral, como Antônio Vieira (1608-1697). Entonces, como evalúa Darcy Ribeiro, los ignacianos se levantaron contra quienes entendían la colonia como “molinos de gastar gente” e intentaron construir con esas mismas gentes un otro tipo de sociedad, “diferente de aquella que surgía en el área de colonización española y portuguesa”, una sociedad alternativa desde el punto de vista étnico, económico, social y religioso, “basada en la tradición solidaria de los grupos indígenas” (Ribeiro, 1998, p. 170). Al defender la “libertad” de los indígenas contra la reivindicación del “servicio personal” de los nativos por parte de los colonos, los jesuitas fueron un elemento desestabilizador para la colonia en esta segunda fase de la misión.²⁹

Aunque frecuentemente se les impute a ellos la *hybris* de servir a dos señores, a Dios y al Rey, lo interesante es que cuando llegó la hora de decidirse entre la lealtad a la Corona o la lealtad a los grupos guaraní, ellos optaron

por quedarse del lado de los indígenas, pedir con ellos al Rey que reconsiderase su decisión y, finalmente, resistir y morir con ellos cuando la Guerra de los Siete Pueblos ya fue inevitable.

Aunque parezca absurdo³⁰ asociar el impacto de la colonización espiritual y de la “protección” jesuítica al hecho del *Kechuíta* ocupar un lugar de honra en el mundo fantástico de un grupo guaraní, el mbyá, no se puede dejar de constatar la presencia de ese personaje en la historia oral indígena. Valéria Soares de Assis e Ivori José Garlet (2002, p. 4 - 6, 13) recogieron y analizaron tres relatos procedentes de grupos mbyá del Rio Grande do Sul. La autora y el autor entienden que el *Kechuíta* es una reelaboración del jesuita del periodo colonial. En los relatos, él asume las virtudes chamánicas de *Kuaray*, héroe civilizador común a los grupos indígenas guaraní-hablantes. Como él, el *Kechuíta* conoce el idioma y el sistema mbyá, bautiza las cosas y los lugares poniéndoles nombres en guaraní. Pero él también mantiene las virtudes de colonizador y construye casas de piedra, las ruinas jesuíticas, que, como los lugares con nombre en guaraní, los grupos mbyá consideran suyas. Habiendo alcanzado la plenitud, el *Kechuíta* deja las regiones habitadas por esos pueblos y consigue cruzar las grandes aguas en un botecito. Hoy día vive “del otro lado”, más allá del mar, aguardando por el pueblo mbyá.

Como Assis y Garlet, también Cadogan (1971, p. 89-91) y Schaden (1974, p. 172) registraron cuan actual era la memoria de los jesuitas y de su expulsión en las aldeas mbyá de Paraguay y Brasil. Entre esos indígenas, el *Kechuíta* era un viejo líder religioso que ha partido hacia el Oriente, hacia *yvyju porã*, ‘la tierra buena resplandeciente’, donde aguarda por ellos. La mitologización de los ignacianos, sin embargo, empezó a delinarse muy temprano y no se restringió a los indígenas. La presencia jesuítica no podía morir tan fácilmente, comenta Melià (1998, p. 408), quien en su artículo sobre el último jesuita del Paraguay menciona que entre 1790-1792 la leyenda de un jesuita en el Paraguay corría en Europa, precisamente “en los salones y pasillos de la corte madrileña”. La leyenda es oriunda del Paraguay. Cronistas de las décadas del ochenta y noventa destacaron la actuación y longevidad de un jesuita, que llegó a 112 o 114 años años de edad en los montes del Paraguay (Melià, 1998, p. 408). En los primeros años del gobierno de Rodríguez de

²⁷ Nóbrega, sin embargo, dejó pronunciamientos contra los abusos cometidos por los cristianos en los pueblos indígenas. Según él, a cambio de algún rescate los cristianos portugueses tomaban mujeres indígenas por “esposas”, siendo que era para esclavizarlas por toda su vida. Ellos robaban las plantaciones de indígenas y les enseñaban a los indígenas a robarse unos a otros y a venderse como esclavos, como practicaban los del litoral con los del sertão que venían a hacer sal en la costa. Para el jesuita, la raíz de todo esto era el odio general que los cristianos les tenían a los indígenas (Nóbrega, 1988, p. 194-198). Sin embargo, ni Nóbrega ni Anchieta percibieron que su descontentamiento con los cristianos portugueses no sería remediado si ellos no rompiesen la alianza que pactaran con el inhumano sistema colonial.

²⁸ Anchieta y Nóbrega, por ejemplo, intermediaron las negociaciones entre los portugueses y los indios de la Confederação dos Tamoios. En Perube, Anchieta se hace pasar por shamán e intenta convencer los indígenas a no atacar a los portugueses, “que atacados en aquel momento podrían haber sido vencidos” (Ribeiro, 1998, p. 55).

²⁹ Para una comparación, hecha con otro énfasis, de la actuación de los jesuitas portugueses y españoles en América consultar la tercera parte de la tesis doctoral de Beatriz Franzen (1999, p. 173-231).

³⁰ Contrariedad pues los grupos mbyá apenas habrían sido contactados por los jesuitas entre 1746 y 1751 pero nunca reducidos por ellos. Antes de sobrevenir la expulsión de la orden, los indígenas, según Dobrizhoffer (1967, p. 237), supuestamente lo imposibilitaron, internándose más y más en la selva.

Francia, se propagó la leyenda de un jesuita excepcional, que se había quedado en el Paraguay y no se moría. Según el viajero Rengger (1835, p. 333-334), eran los grupos monteses del Amambay, Caaguá, los que se honraban en tener por padre y consejero un jesuita. El trasfondo histórico del mito es el episodio protagonizado por el Pe. Segismundo Aperger³¹ (o Sperger) (1678-1772), jesuita austríaco, “insigne médico y botánico y excelente en arte y mecánica”, que misionó en los pueblos guaraní desde 1735. Efectivamente, él fue el único jesuita a quien se le permitió quedarse en el Paraguay, pues anciano e inválido no estaba en condiciones de iniciar el largo viaje del exilio (Melià, 1998, p. 405-409). Obsérvese, por fin, que la incorporación de Aperger en el imaginario guaraní no es el primer caso de transposición de las virtudes chamánicas o sacerdotales de un líder religioso sobre otro, en la historia de la misión. Necker (1990), entre otros, se ha ocupado del tema entre chamanes guaraní y franciscanos y Jarque cuenta que Montoya era considerado por los grupos reducidos la reencarnación del famoso chamán *Quaracyti*, “Sol resplandeciente” (Jarque II, 1900, p. 291-292).

Espero, con este artículo, haber destacado la importancia de la actuación de Antonio Ruiz de Montoya en la historia indígena rioplatense, marcada por una violenta interferencia de las fuerzas coloniales lusitanas y españolas, así como por la misión civilizadora que se han propuesto los jesuitas europeos y criollos. Como cronista de la misión jesuítica del Paraguay, como misionero-lingüista, como protagonista de inúmeros embates – entre otros – con religiosos, encomenderos y bandeirantes y como diplomático defensor de las reducciones y de los pueblos reducidos, Montoya nos ha legado un cuerpo de datos, uno de los mejores, para el estudio del impacto de las reducciones jesuíticas y de las frentes colonizadoras de “orientación secular” del siglo XVII en la vida de los pueblos guaraní.

Referencias

- ACOSTA, J. de. 1987. *De Procuranda Indorum Salute*. Estudio Preliminar de Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1588; 1984. Vol., 1, Pacificación y Colonización.
- ASSIS, V.S. de y GARLET, I.J. 2002. A imagem do kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. *Revista de História Regional*, 7(2):99-114.
- CADOGAN, L. 1971. *Yeyra ñe'ry: fluye del árbol la palabra: Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*. Asunción del Paraguay, CEADUC, 132 p.
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMAN DE LA COMPAÑIA DE JESUS. 1927-1929. Con advertencia de Emilio Revignani e introducción de P. Carlos Leonhardt. Buenos Aires, Talleres Casa Jacobo Peuser. (Documentos para la Historia Argentina, tomos XIX e XX), 2 vols.
- CHAMORRO, G. 2004. *Teología guaraní*. Quito, Abyayala, 368 p.
- CORTESÃO, J. 1951-1970. *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 4 vols.
- DEL TECHO, N. 1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid, Librería y Casa Editorial A. De Uribe y Compañía, 1889 p.
- DIETRICH, W. 1995. La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya. *Amerindia: Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne*, “La ‘découverte’ des langues et des écritures d'Amérique”, (19-20):287-299.
- DOBRIZHOFFER, M. 1967. *Historia de los abipones*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 484 p.
- FRANZEN, B.V. 1999. *Os jesuitas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no Sul do Brasil e Paraguai (1580-1640): Um estudo comparativo*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 280 p.
- GARAY, B. 1942. *Tres ensayos sobre historia del Paraguay*. Asunción, Guaranía, 336 p.
- GIBSON, C. 1999. As sociedades indígenas sob o domínio espanhol. In: L. BETHELL (Org.), *América Latina Colonial*. São Paulo, EDUSP, p. 269-308.
- JARQUE, F. [1662] 1900. *Ruiz de Montoya en Indias*. Madrid, Victoriano Suárez Editor (Colección de Libros Raros y Curiosos que tratan de América, tomos XVI – XIX, 1586 p.
- LOZANO, P. 1754-1755. *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. Madrid, En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernandez, y del Supremo Consejo de la Inquisición, 832 p.
- MELIÀ, B. 1993. Antonio Ruiz de Montoya y el Arte de gramática de la lengua guaraní. In: A. RUIZ DE MONTOYA, *Arte de la lengua guaraní*. Asunción, CEPAG, 307 p.
- MELIÀ, B. 2001-2002. Breve introducción para aprender la lengua guaraní, por el P. Alonso de Aragona. Presentación, edición y notas por Bartomeu Melià. *Amerindia: Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne*, 4:23-61.
- MELIÀ, B. 1992. *La lengua guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura*. Madrid, Mapfre, 338 p.
- MELIÀ, B. 1998. El Padre Segismundo: El último jesuita del Paraguay. In: *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Resistencia, Chaco, p. 405-409.
- MELIÀ, B. 1997. *El Paraguay inventado*. Asunción, CEPAG, 134 p.
- MONTEIRO, J.M. 1992. Os Guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI-XVII. In: M.C. da CUNHA (Org.), *História dos Índios no Brasil*. 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, p. 475-498.
- NECKER, L. 1990. *Indios guaraníes y chamanes franciscanos: Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 7, 284 p.
- NÓBREGA, M. da. 1988. *Cartas do Brasi e mais escritos*. Belo Horizonte; São Paulo, Itatiaia; EDUSP, 570 p.
- PERAMAS, J.M. 1946. *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires, Emecé Ed, 226 p.
- RENGGER, J.R. 1835. *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*. Aarau, H. R. Sauerländer, 496 p.
- RIBEIRO, D. 1998. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 476 p.

³¹ El escritor paraguayo Augusto Roa Bastos ha recogido ese episodio de la historia jesuítica en el Paraguay en su obra de teatro *La tierra sin males*, donde Aperger es “una especie de alma en pena pero también de presencia luminosa, que vive sin nunca morir el último día de las reducciones” (Melià, 1997, p. 123-131).

- ROUILLON ARRÓSPIDE, J.L. 1997. *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay*. Asunción, CEPAG, 388 p.
- ROUILLON ARRÓSPIDE, J.L. 1991. Introducción, transcripción y notas a RUIZ DE MONTOYA, A. *Sílex del divino amor* [1650]. Lima, Fondo Editorial, 294 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. [1651] 1996. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní*. Lima/Asunción, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 115 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. 1993. *Arte de la lengua guaraní*. [1640] Asunción, CEPAG, 307 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. 1876a I e II. *Bocabulario de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 376 p; 234 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. 1876b. *Catecismo de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 336 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. 1892. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* [1640]. Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, 312 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. 1985. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* [1640]. Porto Alegre, Martins Livreiro, 263 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. 1989. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* [1640]. Resistencia, CONICET, 245 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. 1991. *Sílex del divino amor* [1650]. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouvillon Arróspide. Lima, Fondo Editorial, vol. cxvi, 296 p.
- RUIZ DE MONTOYA, A. 1876c. *Tesoro de la lengua guaraní* [1639]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin, 409 p.
- SÁNCHEZ LABRADOR, J. 1910. *El Paraguay católico*. Buenos Aires, editora, vol. I – II, 656 p.
- SCHADEN, E. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3ª ed., São Paulo, EPU/EDUSP, 191 p.

Submetido em: 18/05/2007

Aceito em: 19/06/2007