

# Jesuitismo y biopolítica en las misiones del Paraguay

## Jesuitism and Biopolitics in the Missions of Paraguay

Alejandro Ruidriejo

*Universidad Nacional de Salta (Argentina)*

### RESUMEN

El tema del gobierno en las misiones jesuíticas del Paraguay, es analizado desde una perspectiva foucaultiana, poniendo especial énfasis en el modo en que se produjo allí una forma específica de articulación entre poder pastoral y biopolítica. En 1966, Foucault decía que las misiones jesuíticas del Paraguay eran un ejemplo maravilloso de heterotopía colonial. La vida disciplinada controlaba la reproducción biológica de la población. A partir de los aportes de la historia de la gubernamentalidad, es posible ver cómo el problema de la salud y del crecimiento de la población fue atendido por los jesuitas a partir de sus técnicas de gobierno y los saberes médicos. La manera en que el jesuitismo se apropió de la medicina muestra cómo el poder pastoral fue transformándose desde la modernidad temprana hasta nuestro presente.

**PALABRAS CLAVE:** Foucault, Jesuitas, Paraguay, Biopolítica

### ABSTRACT

The theme of government in the Jesuit missions of Paraguay, is analyzed from a Foucauldian perspective, with special emphasis on the way there occurred a specific form of articulation between pastoral power and biopolitical. In 1966, Foucault said that the Jesuit missions of Paraguay were a wonderful example of colonial heterotopia. The disciplined life controlled biological reproduction of the population. From the contributions of the history of governmentality, it is possible to see how the problem of health and population growth was attended by the Jesuits from their techniques of government and medical knowledge. The way Jesuitism appropriated medicine shows how the pastoral power was transformed from early modernism to the present.

**KEY WORDS:** Foucault, Jesuit, Paraguay, Biopolitics

## LAS MISIONES Y LAS ARTES DE GOBIERNO JESUITAS

A los ojos de Foucault, el carácter extraordinario de las misiones jesuíticas del Paraguay parece remitir fundamentalmente al hecho de que se muestran como la forma más acabada de heterotopía colonial:

Indudablemente la más extraordinaria de esas tentativas fue la de los jesuitas en el Paraguay. En efecto, en Paraguay los jesuitas habían fundado una colonia maravillosa en la que toda la vida estaba reglamentada, en la que imperaba el régimen del comunismo más perfecto, dado que las tierras y los rebaños pertenecían a todo el mundo, y a cada familia sólo se le atribuía un pequeño jardín. Las casas estaban organizadas en filas regulares a lo largo de dos calles que formaban un ángulo recto. En el fondo de la plaza central del pueblo estaba la iglesia, a uno de sus lados el colegio y del otro la prisión. Los jesuitas reglamentaban meticulosamente, de la noche a la mañana y desde la mañana hasta la noche, la vida entera de los colonos. El ángelus sonaba a las cinco de la mañana para el despertar, después se marcaba el inicio del trabajo, luego la campana llamaba al mediodía a la gente, hombres y mujeres que habían trabajado en el campo, a las seis de la tarde se reunían para cenar, y a la medianoche la campana sonaba nuevamente para aquello que llamaban el “despertador conyugal”, puesto que a los jesuitas les importaba mucho que los colonos se reprodujeran, debido a lo cual todas las noches tocaban alegremente la campana para que la población pudiera proliferar. Lo que efectivamente se realizó, porque de ciento treinta mil que había al principio de la colonización jesuita, los indios pasaron a ser cuatrocientos mil a mediados del siglo dieciocho. Éste era un ejemplo de una sociedad completamente cerrada sobre sí misma, y que no estaba ligada al resto del mundo más que por el comercio y las ganancias considerables que obtenía la Compañía de Jesús. (Foucault 2009: 34).

Esta caracterización que aparece tempranamente en la obra del pensador francés es reafirmada en el marco de la conferencia que dictara en 1967 en el *Cercle d'études architecturales* (Foucault 1994, IV: 761). Pero analizado a partir de la grilla de inteligibilidad provisto por la historia de la gubernamentalidad, el fenómeno de las reducciones jesuíticas del Paraguay encuentra en gran medida sus condiciones de posibilidad en lo que dimos en llamar la *ratio gubernationis* jesuita (Ruidrejo 2014), un arte de gobierno específico que se extiende sobre las almas, los cuerpos, la Compañía de Jesús y los Estados modernos. Sin embargo, las reducciones guaraníco-jesuítas presentan una serie de particularidades que le otorgan un grado de singularidad considerable. En primer lugar se encuentra el carácter distintivo del espacio reduccional. El mismo término “reducción”,

evidencia en su procedencia latina, del verbo *ducere* (guiar, conducir), una amplitud semántica que refiere tanto a la dimensión política como a la espiritual, lo que se expresa también en la decisión del segundo Concilio de Lima, de 1512, de reducir a los aborígenes a “la vida en policía”, para volver más efectivos los esfuerzos evangelizadores.

Las misiones jesuíticas que comienzan a fundarse en tierras paraguayas en la primera década del siglo XVII, marcan diferencias en relación a los espacios de encierro y disciplinamiento que habían proliferado en la Europa de ese siglo. Esas características específicas pueden ser comprendidas recurriendo a la descripción del modo en que se conjugan en ellas tecnologías de gobierno que proceden de lo que Foucault denominara *fisiología moral de la carne, anatomopolítica de los cuerpos y biopolítica de las poblaciones*. Pero también es preciso considerar la forma en que las mencionadas tecnologías no sólo se articulan con el arte de gobierno desarrollado por la Compañía, sino también con el *gobierno diferentísimo* de las misiones que surgió de las respuestas dadas a sus problemas puntuales.

Aun cuando se quisiera sostener que la llamada teocracia jesuítica en el Paraguay fue la expresión más acabada del gobierno pastoral de las almas que haya producido Occidente, no podría reducirse esa eficacia a la aplicación de las técnicas de conducción de la conciencia que estaban a la base de la confesión auricular obligatoria. La revisión de los *Confessionarios* destinados a la hermenéutica del yo de los indígenas, muestra que, si bien existen diferencias no menores entre el *Confessionario para los curas de Indios*, derivado del tercer Concilio limense de fines del siglo XVI, y el *Catecismo de la lengua guaraní*, creado especialmente por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya para las reducciones, a mediados del siglo siguiente, lo cierto es que las dificultades en la implementación del sacramento de la penitencia en las tierras de los tupí-guaraníes fueron notables. Sin que ello habilite a afirmar que las técnicas del pastorado han sido enteramente inocuas, en clave foucaultiana, podríamos decir que en gran medida el desarrollo del alma cristiana de los guaraníes dependió de las tecnologías de poder que se aplicaron sobre sus cuerpos, particularmente de aquellas que remiten a la *anatomopolítica*. La organización espacial y temporal que la vida de la misión fue cobrando desde la segunda mitad del siglo XVII, y que diera lugar a la imagen esplendorosa de las mismas que circula aún hasta nuestros días, combinó las necesidades de la liturgia con los ritmos de producción y adiestramiento militar.

Si bien en gran medida los jesuitas habían puesto a prueba los dispositivos de disciplinamiento en sus colegios europeos, todo demuestra que no hubo una mera y simple traslación a las tierras americanas, y que en el caso de los guaraníes se llevaron a cabo procesos de negociación y de adecuación que mantuvieron vigente prácticas propias de la cosmovisión indígena.

Tal vez el espacio más particular dentro de la vida misional, sea el *cotiguazú*, que representa el encierro dentro del encierro de las misiones, y conjuga la función evangelizadora, con la productiva y la punitiva. El hecho de que haya sido destinado a mujeres solas, alimentó la hipótesis de Robert Jackson (2004) de que su importancia estaría vinculada a la necesidad de potenciales madres, para compensar los desequilibrios demográficos generados por las guerras y las epidemias.

La preocupación por la gestión de la vida biológica en el espacio misional nos incita a adentrarnos en su análisis a partir de una perspectiva biopolítica. Sin lugar a dudas, la mayor objeción que debe sortear nuestro abordaje, radica en el hecho de recurrir a lo biopolítico, vinculado por Foucault a la racionalidad de gobierno liberal, que surge tras la segunda mitad del siglo XVIII, para analizar prácticas anteriores a ese período. Para atender a ello hemos asumido la perspectiva de Francisco Vázquez García cuando señala que “en vez de referirnos a la biopolítica en general, habría que distinguir tantas formas de biopolítica como maneras de gobernar. Por esta razón el estudio de la biopolítica es inseparable de una morfología de la gubernamentalidad” (2009: 15). También compartimos su periodización de la biopolítica española y adoptamos la tesis de que la biopolítica absolutista es suscitada por la experiencia de despoblación y está vinculada con los modos de gobernar de la razón de Estado y el mercantilismo, en el que la población aún no es entendida más que como recurso del reino<sup>1</sup>. Pero, como podrá verse, colocamos la biopolítica de las reducciones en un espacio de solapamiento entre la razón de Estado y el poder pastoral

#### LA BIOPOLÍTICA Y LAS POBLACIONES GUARANÍES

(...) no se diga de las Reducciones: *Multiplicasti gentem, sed non magnificasti laetitiam*. (Multiplicaste la gente, pero no aumentaste la alegría).

Thomas Donvida (BNM, Ms. 6976: 130)

---

<sup>1</sup> Ver también (Campillo Meseguer 2009)

El *Examen de ingenios* es una obra que se imprime y promociona con el propósito de brindar asesoramiento a Felipe II, a fin de que conduzca al Estado a su máxima eficacia. Solo de pasada esta obra toca la materia médica, al colocar las tres cualidades del alma –razón, memoria y voluntad– en los tres ventrículos anteriores del cerebro. No se trata de un libro de medicina, a pesar de que en la Universidad de Alcalá de Henares, entre los años 1553 y 1559, su autor, Huarte de San Juan recibirá clases de prestigiosos profesores en esa materia, como Andrés Laguna, traductor al español del *Dioscorides*, que tendrá luego una gran influencia en el gran médico del Paraguay Pedro de Montenegro.

La obra de Huarte<sup>2</sup> aparece dividida en dos grandes partes: la primera, de contenido fisio-psicológico, y la segunda, como un apéndice de la anterior, de temática biológico-dietética. La mayor de las tesis de Huarte de San Juan consiste en afirmar que sólo la medicina puede proporcionar a los progenitores las técnicas reproductivas orientadas a la creación de un particular talento, y es en los últimos seis capítulos del libro donde el autor se explaya sobre la manera en que los padres deben actuar para engendrar los hijos sabios y con el ingenio que requieren las letras, diciendo:

Cosa es digna de grande admiración que, siendo Naturaleza tal cual todos sabemos, prudente, mañosa, de grande artificio, saber y poder, y el hombre una obra en quien ella tanto se esmera, y para uno que hace sabio y prudente cría infinitos faltos de ingenio. Del cual efecto buscando su razón y causas naturales, he hallado por mi cuenta que los padres no se llegan al acto de la generación con el orden y concierto que Naturaleza estableció, ni saben las condiciones que se han de guardar para que sus hijos salgan prudentes y sabios. Porque por la misma razón que en cualquier región, templada o destemplada, naciera un hombre muy ingenioso, saldrán otros cien mil, guardando siempre aquel mesmo orden de causas. Si esto pudiésemos remediar con arte, habríamos hecho a la república el mayor beneficio que se le podría hacer (Huarte de San Juan 1989:32).

El capítulo XIX de la edición de 1594 de *Examen de los ingenios* analiza *Qué mujer con qué hombre se ha de casar para que pueda concebir*, al que precede la siguiente afirmación:

Viniendo, pues, al primer punto, ya hemos dicho de Platón que en la república bien ordenada había de haber casamenteros que con arte

---

<sup>2</sup> El *Examen de Ingenios para las Ciencias* (1575) tuvo una enorme resonancia en su época. (Salinas Araya 2001).

supiesen conocer las calidades de las personas que se habían de casar, y dar a cada hombre la mujer que le responde en proporción, y a cada mujer su hombre determinado. En la cual materia comenzaron Hipócrates y Galeno a trabajar, y dieron algunos preceptos y reglas para conocer qué mujer es fecunda y cuál no puede parir, y qué hombre es inhábil para engendrar y cuál potente y prolífico (Huarte de San Juan 1989: 173).

A pesar de la notable influencia que esta obra ejerció en el arte de gobierno de la Compañía de Jesús, nada permite avanzar sobre la hipótesis de que las prescripciones de Huarte fueran asumidas por parte del poder pastoral jesuítico para dar lugar a una especie de gobierno biológico de la población guaraníca, centrado en la reproducción de los cuerpos. Sin embargo, la cuestión del momento más oportuno para realizar los matrimonios, no dejó de ser objeto de reflexión para quienes tenían la obligación de gestionar el buen funcionamiento del divino experimento. El libro de órdenes apunta lo siguiente:

Los casamientos (comúnmente hablando) de los indios no se harán hasta que los varones tengan 17 años y las hembras 15, si no hubiere cosa que obligue a anticipar el casamiento a juicio del superior, pero tampoco se dejarán mucho tiempo sin casar los que tuvieren edad, ni los viudos (Libro de Ordenes, AGN, CBN, Leg.140, folio 16)<sup>3</sup>.

Cabe preguntarse entonces si en el marco del mestizaje étnico asentado en el

---

<sup>3</sup> Cardiel (1988: 137): “Ya dije en otra parte que llegando los varones a 17 años, y las hembras a 15, todos se casan.” Doctrina de S. Ignacio del Paraguay, y Diziembre a 10. de 1685. SO. de Vs. Rs. Thomas Donvidas: “Que los Matrimonios sean de 15. Años en las Indias, y de 17. en los indios encarga de nuevo Nro. P.e G.L Carlos Noyelle en carta de 26 de Agosto de 84 Aviê de ser singular el motivo, que obligue a anteponerlo, y aun entonces sea comunicado con el Sup.or porque a las veces puede aver algun inconveniente en no casarlos antes; pero son muchos mayores, lo[s] que se experimentan, en que se casen muy niños” (BNM, Ms. 6976: 130). La misma prescripción puede leerse en El *Reglamento general de Doctrinas* aprobado por el General Tirso en 1689 (Hernández, 1913: 594). La importancia que adquieren los matrimonios para el orden reduccional puede verse en el *Memorial del P.e Prov.l Antonio Machoní para el P.e Superior de estas Doctrinas del Parana y Uruguay y sus consultores, en la Visita de 29 de Junio de 1740*. “Procure V.R cuando visita los Pueblos, que los PP. Curas no se descuiden en casar los Muchachos y Muchachas en teniendo la edad competente de ello; porque de lo contrario se siguen graves inconvenientes. La misma diligencia se debe hacer con los viudos y las viudas”.

aislamiento misional, la eugenesia de la república platónica, reflejada en Huarte, no habrá operado en la república de los guaraníes. El interés de los jesuitas por los deseos de la carne parece exceder, al menos en parte, los límites de la fisiología moral. Cuando se consulta el libro de Montenegro en su mención a las propiedades del *Mastuerzo silvestre*, dice que esa hierba “fortalece á los recién casados y provoca lujuria.” (Montenegro 2007: 142). Los mismos atributos tiene el árbol de yerba:

Socorrió Dios con esta medicina á esta pobre tierra por ser mas conducente á ella que el Chocolate, y vino á sus naturales habitantes, asi como lo es el Cacaho en el Oriente, porque estas tierras muy calientes y humedas cansan graves relajaciones de miembros, por la grave apersion de los poros, y vemos que de ordinario se suda con exceso, y no es remedio el vino, ni cosas calidas para reprimirlo, y la yerba si, tomada en tiempo de calor con agua fria, como la usan los Indios, y en tiempo frio ó templado con agua caliente templada, y los que la usan con agua muy caliente y en mucha cantidad lo yerran, y no les hará, mucho provecho. Si se toma muy caliente conviene ser poca la cantidad, como cuatro o cinco sorbos, que asi conforta el estomago; pero no hase rejir, porque la agua muy caliente seca las partes terreas y astringentes, y comprime las vias, causando obstruciones, y ventosidades molestosissimas; de suerte que dán ansiedades al corazon, falta de sueño, y desabrimiento á los miembros principales, causando movimientos de lujuria, y colera y melancolia: y todo ello proviene de estar tapadas las vias, comprimidas de lo astringente de la yerba: yo lo he visto y curado en hombres muy dados á ella con exceso, y muy caliente en todo tiempo. Lllaman en esta Provincia mal de ancias, y muchos lo podecen por esta causa, aunque es muy antiguo por otras causas, como se vé por los autores asi antiguos, como modernos (Montenegro 2007: 89).

La *galanga* “recobra el calor natural discipado en los viejos casados, y mozos, muy dados al vicio de mugeres, proboca á lujuria” (Montenegro 2007:194). De igual modo que el *Guembé*, (Montenegro 2007:194), el *maní menor* o *Mandubí hembra* tendría propiedades afrodisíacas porque “tostado en el horno, y despues en olla rebuelto con unos de sal molida, muy bien removidos con ella, es muy loable y sano manjar, aunque enciende y p[r]oboca á lujuria” (Montenegro 2007: 116). Por su parte la *Henula* “dispierta la virtud genital” (Montenegro 2007: 262).

La *Materia Médica Misionera* hace convivir la inquietud sobre los fármacos que producen lujuria con el peligro de esterilidad que amenaza a los guaraníes. “Cojido el Caá pari (...) socorre á las mugeres resfriadas del vientre y matriz, que no les viene la regla, y muchas por tal causa se hacen esteriles”<sup>4</sup> (Montenegro 2007: 126). La preocupación por la infecundidad, se ejemplifica en la advertencia de Montenegro sobre el uso del *Caáné miri*: “No se echen á mugeres preñadas, porque al punto mueve y mal paren (...) no sin grave riesgo de esterilidad, que cierto es de temer” (Montenegro 2007: 126). O con el caso del *Dictamo* que puede “volver esteriles á los que la usaren” (Montenegro 2007: 257). A la vez, al hablar del *Aguapé* o *Ninfea* dice que “Tomada el agua cocida de sus ojas, flor, ó raíces por largo tiempo hace bajar la cabeza del instrumento de la deshonestidad, y mitiga sus pasiones” (Montenegro 2007: 133).

Toda la terapéutica de Montenegro y de las misiones se basaba en la teoría humoral hipocrático-galénica, la misma que administraba la salud de los miembros de la Orden de los jesuitas mediante los catálogos trienales. La salud era fundamental para determinar tanto su inclusión como su destino dentro del amplio espacio misional que abarcaba la Compañía, y era objeto de una evaluación constante operada por la *ratio gubernationis* jesuita y sus formas de ensayar estrategias específicas para atender a la cuestión central de cómo gobernar y ser gobernado, tan desarrollada en época del General Claudio Acquaviva.

Por otra parte, y aún en el marco de las restricciones existentes en el seno de la Compañía en relación al ejercicio de la medicina<sup>5</sup>, sanar y salvar se mostrarán

---

<sup>4</sup> No deja de resultar curioso el hecho de que también prescribía prácticas para que las mujeres pudieran pasar por vírgenes al desposario, recomendándolas a las meretrices o mozuélas que habían caído en flaqueza de carne antes de estar casadas: “pueden estar seguras de que pasarán por vírgenes” (Montenegro 2007: 49).

<sup>5</sup> Antonella Romano (2008: 275) afirma que la actividad científica de los miembros de la Compañía de Jesús rebasa por mucho las categorías científicas presentes en textos normativos. “Las tierras lejanas piden la movilización de otras ciencias, ya sea porque son necesarias para dominar los espacios recorridos, o bien porque suscitan la posibilidad de nuevos conocimientos (los cuales son particularmente deseados por las nuevas instituciones científicas europeas), en campos científicos que, *a priori*, no forman parte del marco intelectual definido por los jesuitas. Al primer caso correspondería por ejemplo la medicina –indispensable para el mantenimiento de la buena salud de los miembros, muy particularmente cuando hacen sus recorridos misioneros, pero cuya puesta en obra se lleva a cabo necesariamente mediante el encuentro entre tradiciones médicas y medicinales de los territorios donde se aplica”.



como par indisociable al momento de procurar la conducción de las almas en tierra misional, particularmente en la experiencia realizada en Paraguay. La medicina y la cura del cuerpo operarán como piezas claves en la lucha por la conquista espiritual y el triunfo sobre el poder de los chamanes<sup>6</sup>. La pugna por la imposición de una determinada forma de espiritualidad tendrá como escenario la salud del cuerpo de los guaraníes.

Pero, como se ha señalado, una vez producida la reducción a la vida misional de los tupí-guaraníes, la medicina encontrará nuevas formas de articularse con la conducción de las almas: la necesidad de alcanzar el crecimiento demográfico de la población (Jackson 2004: 160-161). Esta situación llevará a la Compañía a poner a prueba ciertas técnicas y procedimientos que remitirían de modo general al dominio de lo que, en clave foucaultiana, denominaríamos como *biopolítica* de las poblaciones. Perseguir el propósito de tener una población sana implicará un desafío singular para la Orden religiosa, que no sólo se enfrentará al cuerpo como *carne*, fuente originaria de las tentaciones del maligno, ni al cuerpo individual disciplinado con la *anatomopolítica* de los dispositivos conventuales y militares que convergen en la misión jesuítica, sino con el cuerpo como *población*, que debe ser regulada mediante el ensayo de las terapéuticas de origen europeo nutridas por las prácticas y saberes locales.

A pesar de la sólida formación de los miembros de la Compañía en el arte retórico y de la comprobada eficacia de las palabras para ordenar las pasiones de los oyentes en pos de la obediencia, la cristianización de los guaraníes exigía pruebas mayores; era preciso ir más allá de las palabras. La conversión religiosa implicó la demostración de un poder que se ejercía en la sanación de los cuerpos.

La figura de Cristo como médico de almas y de cuerpos sostenida en los relatos bíblicos de las sanaciones milagrosas, alentaba la idea de que el poder pastoral tenía por objeto tanto la salvación como la salud. Sin embargo, la práctica de la medicina estaba vedada para las órdenes religiosas desde que el Papa Alejandro II la prohibiera a mediados del siglo XII. Esta interdicción papal es asumida como propia en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús.

---

<sup>6</sup> La conducción de las derivas místicas de los guaraníes no podía, al menos en principio, permanecer tal como se venía dando. La figura que indicaba el momento en que debía comenzar del desapego al espacio cotidiano era el *Caraí*, el chamán que tenía un acceso directo al mundo espiritual, que había logrado el desarrollo de ciertos poderes que le permitían aquietar los ánimos y sanar los cuerpos. Frente a esa forma de conducción de los individuos, el jesuitismo debía presentar batalla si quería que la prédica impotente pudiera convertirse en evangelización efectiva.

El estudio de Medicina y Leyes, como más remoto de nuestro Instituto, no se tratará en las Universidades de la Compañía, o a lo menos no tomará ella por sí tal assumpto (Loyola 1977: 540).

Sin embargo, el capítulo 2° de las *Constituciones* lleva por título *De la conservación del cuerpo*. (Loyola 1977: 507). Allí mismo se lee:

Es bien que haya en la Casa alguna persona que tenga superintendencia en lo que toca a la conservación de la salud en los que la tienen (specialmente los más flacos por edad o otras causas), y a la restitución della en los enfermos (Loyola 1977: 509).

En 1576, Gregorio XIII otorga a los jesuitas, que tengan formación médica, el permiso necesario para ejercer esa profesión donde no existiesen médicos seculares (O'Neil y Domínguez 2001: 2601). Al enfrentarse al mundo guaraní, el milagro y la terapéutica se relevaban mutuamente en las estrategias de desplazamiento de los chamanes de la centralidad que mantenían en la vida religiosa guaraní. La confrontación de los rituales y de las prácticas mágicas, la mutua destrucción de los objetos sagrados representaban la lucha simbólica por establecer quiénes tenían el verdadero acceso a los poderes invisibles que administraban la salud y la enfermedad.

Según señala Furlong: "(...) con anterioridad a la labor misionera entre los Guaraníes, y antes de la venida de los españoles, estos indios eran sanísimos, y como se expresaba un misionero al referirse a ellos, sólo conocían una enfermedad: la vejez" (Furlong 1962: 604).

En su *Relación de viaje a la misiones jesuíticas*, de 1696, Antonio Sepp refiere lo siguiente en lo que respecta a los cuidados de la salud y la atención de las enfermedades:

Para los enfermos el Padre debe ser el médico y boticario. Y aun nosotros mismos, los Padres, no tenemos otro médico que el querido, previsor Señor. Si algún misionero cae enfermo y no le ayudan ni Dios ni su buena naturaleza, de modo que se reponga poco a poco por sí mismo, entonces está perdido. El Padre debe tomar el pulso a los pacientes, él mismo debe hacerles una sangría, porque esto sólo pocos indios lo pueden hacer. Debe darles el vomitivo, preguntarles si tienen sueño y apetito para comer. Si es necesario algún medicamento, el es Padre quien mezcla el polvillo, el Padre quien hace la poción, el Padre quien hace

todo. Si el Padre no lo hiciese, los enfermeros –cada pueblo tiene cuatro indios que trabajan como tales– pronto destruirían al enfermo, dándole todo mezclado, es decir, causarían más daño que provecho, pues este pueblo no tiene juicio, ni medida, ni límite.

Los indios padecen sólo pocas enfermedades. Casi todos mueren de las lombrices que crecen en su vientre, porque comen tan enorme cantidad de carne semicruda, más de lo que puede digerir el estómago (...) luego se produce una disentería sangrienta, de la cual, como dije, mueren casi todos los indios (...) Para curar a nuestros pobres indios de esta diarrea, es necesario desalojar a las lombrices. A fin de provocar esto doy a los pacientes un vomitivo de hojas de tabaco, que son muy amargas, y que sus huéspedes no pueden soportar en absoluto, pues todo lo que es amargo es mortal para las lombrices. Luego tomo un poco de leche de vaca, exprimo una lima ácida en ella, tomo rudas y mentas, todas cosas amargas, les exprimo el jugo, mezclo todo y se lo doy al enfermo.

Las epidemias son desconocidas aquí. Sólo una clase de peste suele reinar entre estos pobres, son las “Russeln”, como decimos en Tirol; la fiebre variólica, como se llama aquella enfermedad en otro lugar. De ella han muerto hace cuatro años alrededor de 2000 personas en este pueblo (...) Parece que el Señor misericordioso ya ha dispuesto todo bien, pues si los pobres indios tuvieran muchas enfermedades distintas y ocultos males internos, Él ya les hubiera proporcionado las medicinas correspondientes, que aquí empero, no se encuentran ni hallan de ninguna manera, tampoco en nuestros Colegios.

Aquí nada se sabe de canela, nueces moscadas, esencias, azafrán, jengibre, arroz de especia, nada de antimonio, que es conocido en el mundo entero, nada del precioso Triagges Medritat. Aquí no hay jarabe, ni julepe, aquí no hay diversos aguardientes, ningunas especias, hierbas y polvillo, ni emplastos para heridas y ungüentos, ni bálsamo. Yo me sirvo de las píldoras que me fueron dadas en la Provincia. Dios recompense mil y una veces *Domino Monocredi Charissimo* y *Domino Bartholome Charissimo*, los boticarios de Altoetting, y al carísimo Jacobo Spiess (Sepp, 1971: 194-195).

La prácticas de eliminación de las lombrices descrita por Sepp es una de las más de veintisiete formas de hacerlo que reúne el jesuita Pedro de Montenegro en su *Materia médica misionera*, publicada en 1710, o sea menos de quince años

después. Montenegro comparte que el amargor de las sustancias mata las lombrices y que ellas surgen de la crudeza, la humedad y el frío. “El axenjo pónico es único remedio en todas las pasiones de flaqueza y relajación del estómago, mayormente en las que provienen de crudezas y frialdad y humedad, (...) y con su amargor mata las lombrices y gusanos” (Montenegro 2007: 174). “La Menta sativa, hecha polvo y tomada en ayunas (...) Es contra las lombrices y gusanos” (Montenegro 2007: 263). Pero es en el uso medicinal de las hojas de tabaco donde puede verse con claridad el modo en que se conservan en el tratado de Montenegro prácticas medicinales que existían antes de que un médico llegase a las reducciones<sup>7</sup>.

Las ojas del Tabaco como seis de ellas en un cuartillo de agua, y con cocimiento hacer xarabe con seis onzas de azúcar: tomando dos onzas de este xarabe por la mañana en ayunas mata lombrices chatas, y largas, y las saca por la cámara, y á veces por vomito, y no he hallado cosa más eficaz, ni mejor, ni mas segura (Montenegro 2007: 267).

Los guaraníes tenían sus propias prácticas curativas a base de sustancias extraídas de semillas, raíces, hojas de árboles, o mediante la realización de escarificaciones, cauterizaciones, aplicación de ungüentos en base de grasas de animales que servían para tratar desde dolores de oídos hasta controlar la natalidad (Deckmann Fleck 2005).

(...) asi por bebidas como por ayudas, no sé con que buenos sucesos, ó malos, solo di algún crédito aún capáz, y buen cristiano llamado Clemente, que fue muchos años Curuzúyara en la Concepción, y en la división del pueblo de S. Angel pasó á él con el mismo oficio de medico, (...) El tal Indio es cierto, es el único que hallo en todas la Doctrinas, que tenga conocimiento de yerbas, y sepa usar de ellas con prudencia y

---

<sup>7</sup> Es importante recordar que, tal como señala Furlong (1962: 606), “desde 1610 hasta 1696 no hubo en las Reducciones del Paraná y del Uruguay médico alguno, en el sentido estricto del vocablo, aunque abundaron los enfermeros.” En palabras de Cardiel la situación era la siguiente: “El cuidado en lo espiritual de los enfermos, y la caridad en lo temporal es grande. Para esto hay en el pueblo tres o cuatro indios, que como apunté llaman CURUZUYÁ, del de la cruz. (...) Estos desde pequeños aprenden a curar y hacer medicamentos o medicinas: tienen papeles de esta facultad, hechos por algunos hermanos Coadjutores, enfermeros en aquellas Misiones, que fueron en el siglo Cirujanos y boticarios, y se aplicaron mucho en las Misiones a la medicina.” (Cardiel, 1989: 127).

acierto, del cual me aseguré del nombre verdadero de muchas yerbas y palos, por la variedad que hallo en varios pueblos (Montenegro 2007: 267).

El saber médico brindado por las universidades europeas del siglo XVII era más bien reducido<sup>8</sup>, los principios de la teoría humoralista recuperada en el Renacimiento entendían la enfermedad como resultado de un desequilibrio que debía contrarrestarse mediante la realización de sangrías, purgas o dietas específicas hasta recuperar el estado natural del paciente.

#### LAS EPIDEMIAS DE VIRUELA

Como es sabido, las epidemias de viruela diezmaban la población en las reducciones guaraníes, en un momento en que Europa llevaba a cabo un profundo debate sobre las implicancias médicas y éticas de introducir el tratamiento de la variolización. Como señalamos anteriormente, toda la terapéutica de la tradición hipocrático-galénica asumida hasta el siglo XVIII estaba basada en la necesidad de evacuar el mal, mientras que la nueva forma de enfrentar la epidemia de viruela pretendía, en vez de expulsar lo patógeno, prevenir enfermado, produciendo la inserción de la enfermedad a través de la superficie cutánea de los cuerpos.

En cierta medida, la inoculación era una exposición a la muerte que buscaba administrar los riesgos procurando el *laissez faire* de la enfermedad. Al caso paradigmático de la viruela, Foucault le dedica un importante análisis, debido a que se trataba de una de las enfermedades endémicas más importantes<sup>9</sup>. Además,

---

<sup>8</sup> Es bajo el reinado de Felipe III, en el año 1617, que se normaliza el contenido de los programas de medicina de las universidades españolas, estableciendo la lectura de las obras de Galeno, Hipócrates y Avicena, tratando de controlar también la facilidad con que se realizaba la emisión de grados académicos (Salinas Araya 2001).

<sup>9</sup> “Un problema importante, por supuesto, sobre todo porque la viruela era sin duda la enfermedad más ampliamente endémica de todas las conocidas en esa época; al nacer, en efecto, cada niño tenía dos chances sobre tres de contraerla. De manera general y para toda la población, la tasa de [mortalidad]\* [de] la viruela era de 1 cada 7,782, casi 8. Por lo tanto, un fenómeno ampliamente endémico, de mortalidad muy elevada.” (Foucault, 2004a: 59).

mantenía oleadas epidémicas muy intensas<sup>10</sup>. Pero, sobre todo:

La práctica de la variolización y la vacunación, el éxito de la variolización y la vacunación, eran impensables en los términos de la racionalidad médica de la época. (...) ¿Qué pasó y cuáles han sido los efectos de esas técnicas puramente empíricas en el orden de lo que podríamos llamar policía médica? Creo que la variolización, en primer lugar, y luego la vacunación se beneficiaron de dos soportes que hicieron posible [su] inscripción en las prácticas reales de población y gobierno de Europa occidental. Primeramente, es claro, el carácter cierto y generalizable de la variolización y la vacunación permitía pensar el fenómeno en términos de cálculo de probabilidades, gracias a los instrumentos estadísticos que se disponían. (...) En segundo lugar, me parece que el segundo soporte, el segundo factor de importación, de ingreso de esos procedimientos a las prácticas médicas aceptadas –pese a su extrañeza, su heterogeneidad con respecto a la teoría–, el segundo factor ha sido el hecho de que la variolización y la vacunación se integraban, al menos de manera analógica y a través de toda una serie de semejanzas importantes, a los otros mecanismos de seguridad de que les he hablado (Foucault 2004a: 60).

La inoculación era practicada en Inglaterra, tal como lo testimonia la carta de 1723, *Lettre sur l'inoculation de la petite verole, comme elle se pratique en Turquie & Angleterre, adressé à M. Dodart Conseiller*<sup>11</sup>, de M. La Coste, comentada en las *Mémoires de Trévoux*, (1724, Tomo XXIV: 1073-1090), que

---

<sup>10</sup> “En Londres, sobre todo, a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, había habido, en intervalos apenas superiores a los cinco o seis años, oleadas epidémicas de mucha intensidad” (Foucault 2004a: 60).

<sup>11</sup> En 1727 Voltaire fue el primero en Francia en expresar su opinión sobre la inserción de la viruela, señalando la importancia que la misma tenía para la salud de la población, y tuvo presente el trabajo de La Coste: “Se dice en voz baja en la Europa cristiana que los ingleses son locos y fanáticos: locos, porque dan la viruela a sus hijos para evitar que la contraigan, fanáticos porque se comunican con alegría de corazón a esos niños una cierta y terrible enfermedad, a fin de evitar un mal incierto. Los ingleses, por su parte dicen: los otros europeos son cobardes y desnaturalizados, cobardes porque no se atreven a hacer algo de daño a sus hijos, y desnaturalizados porque los exponen a morir de viruela un día.” (Voltaire 1829, Tomo XXXVII: 162) Pero a pesar de las declaraciones de Voltaire, la amplia adopción de la inoculación en Francia no se dio hasta la segunda mitad del siglo XVIII. (Lipkowitz 2003: 29-30).

motivó a su vez la carta que el Padre D'Entrecolles escribe al Padre Duhalde, desde Pekín, el 10 de mayo de 1726, publicada en las *Lettres édifiantes et curieuses, écrites par des missionnaires de la Compagnie de Jésus, Mémoires de la Chine*, en la que el jesuita dice: “Leyendo las memorias de *Trevoux* de 1724, me detuve en el resumen de una carta de M. de la Coste en la que habla de la inserción o inoculación de la viruela y recordé haber leído una cosa parecida en un libro chino”.

Como no me corresponde tomar posición a favor o en contra de los partidarios de la inoculación, citaré indiferentemente los autores chinos que la vituperan y a quienes la defienden.

La palabra China, con la que se nombra este methodo, no se traduciría fielmente al francés mediante los términos de inserción, o inoculación. Para hablar exactamente sería preciso llamarla semilla de viruela, o modo de sembrarlas: *tchung-teou*, quiere decir *tchung* sembrar, y *teou* la viruela. (...)

Se verá a continuación de esta carta las narices son como surcos donde se arroja la semilla de viruela” (D'Entrecolles 1726:6-7).

En la carta menciona un pequeño manuscrito dividido en breves artículos que llevaría por título *Tchung -teou-kan- fa*, es decir *Reglas a observar en la siembra de la viruela* (D'Entrecolles 1726: 17), en el que se describía la inoculación por vía respiratoria, que según D'Entrecolles llevaba más de un siglo siendo practicada por los chinos<sup>12</sup>:

Puede encontrarse que el método chino de procurar la viruela en los niños, es más dulce y menos peligroso que el método de Inglaterra, que lo hace por la vía de la incisión. La que coloca inmediatamente el fermento variólico en la masa de la sangre, en cambio en la práctica de los chinos, los espíritus sutiles son incluso temperados o ayudados por el modo en

---

<sup>12</sup> Más avanzado el siglo XVIII, *Memoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages des Chinois* (1776-89), escrita por los misioneros jesuitas en China, se detallará minuciosamente la práctica de inoculación de viruela, que permitiría a los chinos regular una epidemia desde hacía más de mil años (Amiot, y Cibot, 1779: 392-420). Durante ese siglo los jesuitas fueron nutriendo al mundo intelectual europeo de información precisa sobre la ciencia y la medicina china, a través de las cartas que dirigieron a los miembros de la Academia de las Ciencias y de las obras enciclopédicas que fueron editando desde la misma Compañía de Jesús (Puente Ballesteros 2013).

que fluyen por los nervios del olfato, o bien que la digestión sabe preparar en diferentes pasajes donde ella termina (D'Entrecolles 1726: 26).

Sin embargo, tal como lo muestra la reseña de *Trevoux* de la carta de M. La Coste (1724: 1074), existían enormes reparos morales y médicos en relación a la inoculación de viruela. Los curadores de almas se apoyaban en la teología y los del cuerpo en la tradición humoralista, para oponer su resistencia. Sin lugar a dudas ese doble obstáculo operó en las misiones jesuíticas del Paraguay<sup>13</sup>, cuando ante las devastadoras epidemias de viruela, el Padre Montenegro<sup>14</sup> seguía usando la terapia de raíz cocida de *Carachirá miri*, el vomitorio con la *yerba Taperibá*, el *Yaguarandio miri* o prescribiendo:

El Tamanduaí miri cocido de sus ojas ó cogollos una onza, en dos basos de agua, que hagan cuartillo y medio, y tomado asi caliente es único remedio para los mordidos de animales venenosos, como son Culebras, Vivoras, Cerastes, Escuerzos, y otros á este modo de veneno frio, asi bebido como aplicadas sus ojas cocidas á modo de emplasto á las mordeduras.– Su cocimiento bebido proboca la orina, y arenas de la vejiga, y riñones, y juntamente sudor, el cual es único en los que las viruelas se les metieron para lo interno, mayormente si le añaden cuatro ojas de borraja, y una dragma de piedra bezar y dos onzas de azucar, y ponerlos muy abrigados á sudar, guardandolos muy bien del frio, vuelve á sacar las viruelas á fuera, y los preserva de la muerte (Montenegro 2007: 221).

---

<sup>13</sup> No ha sido posible encontrar ningún elemento que sostenga la teoría de Barbara Anne Ganson (2005), en su libro *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*, sobre la posible utilización de la inoculación en las Misiones Jesuíticas del Paraguay. Dicha tesis se desliza también en el *Tratado histórico y práctico de la vacuna: que contiene en compendio el origen y los resultados de las observaciones y experimentos sobre la vacuna, con un examen imparcial de sus ventajas, y de las objeciones que se le han puesto, con todo lo demás que concierne a la práctica del nuevo modo de inocular*, escrito por Jacques-Louis Moreau de la Sarthe. Imprenta Real (Madrid) (1803:102).

<sup>14</sup> La constante incorporación de farmacopea indígena en Europa y Asia es objeto de las investigaciones de Eliane Deckmann Fleck (2013).



Resulta notable para el estudio de la circulación de los saberes y de su relación con el poder pastoral el hecho de que en 1703, el jesuita Jean de Fontaney haya curado al emperador chino Kangxi mediante una terapia en base a quinina, droga descubierta en América. Aun cuando la inoculación de viruela no haya realizado el camino inverso. Montenegro parece estar al corriente de la circulación de prácticas curativas y saberes médicos de su época al señalar: “El bálsamo de copayba es hoy muy conocido, y usado por toda Europa, África y América, y con grande estima, y subido precio en el Japón y China, según estoy informado” (Montenegro, 2007: 232).

### CONCLUSIONES

Si bien no pretendemos afirmar que el problema demográfico haya tenido en las reducciones jesuíticas del Paraguay el mismo peso que tuvo para las sociedades del liberalismo, lo cierto es que éste no dejó de ser un tema muy preocupante, sobre el que se desplegaron distintas prácticas de orden médico y administrativo. Al punto de que en tratados de farmacopea, como los del jesuita Pedro de Montenegro, se recoge información sobre los efectos afrodisíacos de algunas plantas, a la vez que está claramente documentado el interés de los miembros de la Compañía en lograr multiplicar el casamiento de los indígenas. Si bien nada permite testimoniar la existencia del despertador conyugal mencionado por Foucault, la reproducción de los cuerpos y la administración de los ingenios que remite a la tradición platónica, llegó interesar a los jesuitas a partir de la recuperación de esos temas por una figura muy influyente en la Modernidad temprana, como lo fue Huarte de San Juan.

No deja de resultar llamativo el hecho de que, mientras en España se acusaba al clero de ser una de las causales de la despoblación, en las colonias los jesuitas hayan tenido que responder al problema del despoblamiento mediante la adopción de saberes médicos que eran extraños a sus propósitos iniciales de evangelización. Esta apropiación es un claro ejemplo de la adaptabilidad de la Compañía de Jesús que, al igual que sucedió con la medicina, encontrará hacia fines del siglo XIX, frente a la economía, el desafío de incorporar técnicas específicas y racionalidades gubernamentales nuevas para generar las transformaciones necesarias del poder pastoral que llegarán hasta nuestro presente.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPILLO MESEGUER, A. (2009): “La biopolítica en España”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 48: 217-226.
- CAMPILLO MESEGUER, A. (2011): “Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús”, en *Eikasía. Revista de Filosofía*, V(37). Reeditado en Rodrigo Castro Orellana y Joaquin Fortanet Fernández (eds.), *Foucault desconocido*, Universidad de Murcia, 2011, pp. 251-279.
- CARDIEL, J. (1989): *Las misiones del Paraguay*, Madrid, Historia 16.
- DECKMANN FLECK, E. (2005): “Sobre feitiços e ritos. Enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis (século 17)”, *Varia Historia*, 33:163-185.
- D'ENTRECOLLES (1726): *Lettres edificantes et curieuses, écrites par des missionnaires de la Compagnie de Jésus, Mémoires de la Chine*, Tomo XXI, Toulouse.
- FOUCAULT, M. (2003): *Le Pouvoir psychiatrique*, París, Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004a): *Sécurité, Territoire, Population*, París, Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004b): *Naissance de la Biopolitique*, París, Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2009): *Le corps utopique, Les hétérotopies*, París, Éditions Lignes.
- FURLONG, G. (1953): *José Cardiel, S. J., y su Carta-relación (1747)*, Buenos Aires, Librería del Plata S.R.L.
- GANSON, B. (2005): *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford, Stanford University Press.
- HUARTE de SAN JUAN, (1989): *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Cátedra.
- JACKSON, R. (2004): “Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay”, en *Fronteras de la Historia*, Bogotá, ICANH, 9: 129-178.
- LIPKOWITZ, E. (2003): “The physicians’ dilemma in the 18th-century French smallpox debate”, *JAMA*, 290(17): 2329-30.
- LOYOLA, Ignacio de, (1977): *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- MONTENEGRO, P. de (2007): *Materia médica misionera*, Misiones, Editorial Universitaria de Misiones.
- PUENTE BALLESTEROS, B. (2013): “El Emperador Kangxi (r. 1662-1722): ¿Promotor o censor de la medicinajesuita en China?” en *Asia, Europa y el*

*Mediterráneo: Ciencia, tecnología y circulación del conocimiento*, Barcelona, Publicacions de la Residencia d'Investigadors.

ROMANO, A. (2008): "Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América" en *Órdenes religiosos entre América y Asia*, coordinadora Corsi Elisabetta, México, El Colegio de México, pp. 253-277.

RUIDREJO, A. (2014): *Foucault y la heterotopía extraordinaria. Las misiones jesuitas del Paraguay y la historia de la gubernamentalidad*, Córdoba, Biblioteca de la Universidad Nacional de Córdoba.

SALINAS ARAYA, A. (2001): "Tradición e innovación en la medicina española del Renacimiento" en *Ars médica: revista de estudios médicos* 3(4): 29-72.

SEPP, A. (1971[1709]): *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Buenos Aires, Eudeba.

VOLTAIRE (1829): *Lettre XI, Sur l'insertion de la petite vérole (1727)*, Œuvres complètes, Tome XXXVII, París.

#### DOCUMENTOS

Confessionario para los curas de Indios. Con la instrucción contra sus Ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los Privilegios y forma de Impedimentos del Matrimonio. Compuesto y traducido en las Lenguas Quechua y Aymara por autoridad del Concilio Provincial de Lima del año 1583. Impreso con Licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo, primero impresor en estos Reinos del Perú. Año de MDLXXXV (1585)

Libro de órdenes. Preceptos de los jesuitas en los pueblos de misiones. Preceptos de Nuestros Padres Generales y Provinciales que tocan inmediatamente a los Padres que viven en las Doctrinas en varias materias con sus declaraciones. s/a. AGN, Sala 7, CBN, Legajo 140. Buenos Aires.

Recibido: 25 de marzo de 2015

Aceptado: 13 de mayo de 2015

**Alejandro Ruidrejo** es Profesor Titular Regular de la cátedra Perspectivas sociofilosóficas contemporáneas de la U.Nsa. Doctorando en Filosofía, por la Universidad Nacional de Córdoba. Magister en Filosofía Contemporánea, por la Universidad Nacional de Salta. Entre sus trabajos se encuentran “Nietzsche y Foucault. La constitución del sujeto ético”; “Foucault y la Escuela de Frankfurt: en torno a la Modernidad y la crítica”. “Foucault y la heterotopía extraordinaria”. Es Director del Proyecto de investigación “Gubernamentalidad y crítica” del CIUNSa. Miembro del Comité Académico del Doctorado en Humanidades de la U.N.Sa. Actualmente es Director de la carrera de Filosofía de la misma universidad. [aruidrejo@yahoo.com.ar](mailto:aruidrejo@yahoo.com.ar)