



La influencia de la retórica clásica en la arquitectura misional

NORBERTO LEVINTON¹

“Pues vengamos a la lengua que es necesaria para evangelizar conforme al apóstol que dice ‘la fe por el oído y el oído por la palabra de Dios’”.

José de Acosta SJ, *De procuranda indorum salute*, p. 59
(cit. San Pablo, Rom.10,17).

1. Introducción

EN NUESTRO TERRITORIO la evangelización de los indios sería encarada por varias órdenes religiosas y por el clero secular. De las órdenes religiosas los mercedarios llegarían en 1536, los franciscanos en 1538, los dominicos en 1550 y los jesuitas en 1585. Cayetano Bruno SDB, al referirse a los apóstoles de la evangelización en la cuenca del Plata, destacaría especialmente a varios franciscanos y jesuitas². Estos sacerdotes no sólo serían renombrados por sus conocimientos teológicos o sus virtu-

¹ Arquitecto y Doctor en Historia.

² Cayetano Bruno, SDB. *Apóstoles de la evangelización en la cuenca del Plata*. Rosario, ed. Didascalia, 1990.

des religiosas, también serían mencionados por su capacidad de oratoria y de transmisión de los principios cristianos a través de la propia lengua de los indios. Especialmente los sacerdotes Luis Bolaños y Antonio Ruiz de Montoya, el primero franciscano y el segundo jesuita. Ambos dejarían escritos varios libros sobre la lengua guaraní.

Los dos sacerdotes citarían asiduamente al apóstol San Pablo; es evidente que se habría establecido una profunda relación conceptual entre la evangelización de los indios de América y el cristianismo primitivo. Los jesuitas, nuestro tema de estudio, siempre teniendo en cuenta –como decía San Ignacio– “tiempos, lugares y personas”, buscaron elementos de apoyo en las experiencias de los primeros que difundieron las enseñanzas de Jesucristo. San Pablo había proclamado: “las armas de nuestra milicia no son carnales sino muy poderosas en Dios”³.

Entre los apóstoles sería muy valorado el uso del griego como medio de comunicación –por haberse priorizado la conversión de la comunidad judía helenizada–. De este idioma se tomó el arte de la retórica, entendido como una serie de principios útiles para mejorar la transmisión de las ideas y reforzar una argumentación lógica.

La síntesis entre la cultura griega y los principios del cristianismo también la haría San Pablo: “mi palabra y mi predicación no es con razones de la sabiduría humana que persuaden sino en la manifestación del espíritu y de la virtud, para que vuestra fe no sea en la sabiduría de los hombres sino en la virtud de Dios”⁴.

Según Jaeger los argumentos del apóstol⁵ serían en gran parte estoicos y estarían dirigidos para convencer a un entendimiento educado en la filosofía⁶. De allí que la *Ratio Studiorum* recién incluiría el estudio de la retórica clásica en el quinto año de cursado.

³ José de Acosta SJ, *De procuranda indorum salute*. Introducción, traducción y notas por Francisco Mateos. Madrid, Colección España Misionera, 1952, p. 67.

⁴ *Ibidem*, p. 178.

⁵ Según Cristina Iglesia y Julio Schwartzman serían utilizados los textos de San Pablo retomados en la edad media. Cf. *Cautivas y misioneros, mitos blancos de la conquista*. Buenos Aires, Catálogos editora, 1987, p. 108.

⁶ Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Mexico, FCE, 1998, p. 22.

Pero no sólo se rescataría un método, en el ejercicio del sacerdocio se establecerían continuas analogías con los dichos y los hechos de los Santos Padres. Las experiencias serían útiles para resolver los nuevos problemas misionales y por ello los propios misioneros serían equiparados a los antiguos apóstoles.

Pero, así como se rescatarían las experiencias de los emisores también se destacarían las actitudes de los receptores. Del siglo XVIII podemos mencionar un texto del Padre Anton Betschon; le escribiría una carta al Padre Javier Am-Rhin manifestándole que “nuestros indios imitan en la vida común a los cristianos primitivos del tiempo de los apóstoles”. Otra carta, escrita por el Padre Ladislao Orosz en 1731, afirmaría que “en estos nuevos cristianos renace con vivos destellos el fervor de la iglesia primitiva”. También es destacable un comentario de otro jesuita, el Padre Alberto Pueyo. Este sacerdote entendería la evangelización de los indígenas directamente como la reproducción de la primigenia difusión del cristianismo: “en los corazones de mis hermanos los jesuitas, misioneros de la provincia del Paraguay obra Dios los milagros que obraba en la primitiva iglesia”.

En los propios relatos de experiencias misionales se incluiría la constante asociación con los hechos de los apóstoles. En los escritos del Padre Acosta, uno de los primeros padres provinciales del Perú, aparecerían reiteradamente los pensamientos del Apóstol San Pablo. Esta actitud intelectual se advierte especialmente en su libro “Historia Natural y moral de las Indias” de 1590.

Asimismo el Padre Ruiz de Montoya en su “Conquista espiritual... de 1639, como el Padre Martín Dobrizhoffer en su “Historia de los Abipones” de 1783 -misioneros jesuitas exponentes del pensamiento de los siglos XVII y XVIII- utilizarían continuamente la misma referencia para sus textos.

El Padre Acosta menciona la Epístola a los Romanos, la Epístola a los Hebreos, la Epístola a los Corintios y la Epístola a los Colosenses. Montoya cita varias veces la Epístola de los Corintios. Dobrizhoffer se apoya en la Epístola a los Tesalonicenses y la dirigida a los Romanos; así afirmaría -evidentemente apoyándose en San Pablo- que “esta ignorancia de Dios [la de los indios nómades], de ningún modo es sin culpa ni puede excusarse”.

Por ello, después de revisar los dichos del Apóstol San Pablo, podemos sostener que las principales características de la metodología de evangelización, la acomodación y la adaptación⁷, resultarían influenciadas por sus dichos⁸. El santo había expresado: “y siendo libre respecto de todos, me hice esclavo de todos para ganar al mayor número posible. Con los judíos me hice como judío, para ganar judíos; con los súbditos de la ley, me hice como súbdito de la ley –yo que no lo soy–, para ganar a los súbditos de la ley. Con los que están sin la ley, me hice como el que está sin ley –yo que no estoy sin la ley de Dios, sino que estoy con la ley de Cristo–, para ganar a los que están sin la ley. Con los débiles me hice débil, para ganar a los débiles. Me hice todo para todos, para salvar a algunos a toda costa. Y todo esto lo hago por el evangelio, para tener parte en él...”. El Padre Dirheim expresaría, teniendo presente estas frases, “soy al mismo tiempo constructor, agricultor, dueño de casa, médico, cocinero y sacerdote y mi divisa es la de San Pablo: me hice todo para todos”(1 Cor.9, 22).⁹

La obra de San Pablo aparece como una referencia insoslayable para la utilización de la retórica como el arte de persuasión de los indígenas. Las figuras del lenguaje como la imagen, las analogías, la metáfora y la metonimia indudablemente formaron parte de los discursos de los misioneros en los siglos XVII y XVIII.

Es importante precisar, que la idea de imagen está definida por la representación de una cosa determinada por medio de detalles evocativos. Por metáfora entendemos la alusión a una cosa por medio de otra y por metonimia la alusión a una cosa por medio de una parte o característica de la cosa misma.

⁷ Carlos Baciero, “Acosta y el Catecismo Limense: una nueva pedagogía”. En *Inculturación del Indio*. Salamanca, Univ. de Salamanca, 1988, p. 206.

⁸ Martín Dobrizhoffer también menciona al Papa Gregorio Magno movido por el ejemplo del Apóstol Pablo: “para que la semilla de la doctrina caiga poco a poco en los cristianos hay que cuidarse de no querer extirpar todas las malas costumbres de los habitantes en el primer golpe. Hay que dejar pasar por alto algunas cosas hasta que comiencen a aparecer las raíces en este nuevo campo”. *Historia de los Abipones*. Resistencia, Univ. del Nordeste, 1967, p. 372.

⁹ Mauro Mattei, “Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica”. En *Anales de la Facultad de Teología* 20, Cuaderno 4. Santiago de Chile, 1972.

Una investigación actual, sobre el idioma guaraní utilizado por grupos indígenas que aunque bautizados por misioneros se mantuvieron relativamente aislados de la civilización, señaló la utilización de metáforas, metonimias y sinecdokes en sus cantos religiosos. Eso permitiría conjeturar sobre la utilización de los tropos en la adecuación del guaraní al cristianismo.

Según Chamorro¹⁰, los términos guaraníes como *mbaraká* (maraca ritual) pueden ser interpretados como representaciones de las divinidades, apuntan a manifestaciones reconocidas del ser como el soñar, el adornarse y el hablar. El *mbaraká* representa a Tupá u otra divinidad de la cual sería metáfora. La expresión *oñoñe´e* (nuestro mutuo hablar) podría ser considerada como una sinecdoke; sería una expresión que a partir del término palabra se referiría a la vitalidad del ser humano. Desde este punto de vista la idea de tomar una parte por el todo tendría que haber sido una categoría adecuada para resolver la problemática de las transformaciones, no sólo en el lenguaje sino también en la arquitectura.

Al tomar conciencia de esta posibilidad es que comenzamos a analizar la idea de que se haya extendido la estructura de la retórica al habitat misional. Si coincidimos con Barthes, en ver a la retórica como la acción de un conjunto de connotadores¹¹, ¿podríamos analizar a los elementos de la arquitectura de la evangelización con este mismo principio conceptual?

Al respecto, sostenemos que la integridad de la cultura indígena permitiría tal manera de análisis. El *teko katu* como conciencia que configura su identidad y el *ñande reko* o las pautas culturales comunes permitirían referirse a los diferentes elementos de la arquitectura como connotadores. Es indudable, que el habitáculo indígena estaba integrado por elementos que tenían una gran cantidad de significaciones basadas en los mitos del grupo indígena, ¿podría suponerse que los misioneros aplicarían una mecánica similar al inculturarse ciertos principios del cristianismo?

¹⁰ Graciela Chamorro, *Kurusu ñe´engatu*. Asunción, Bib. Paraguaya de Antropología, 1995.

¹¹ Roland Barthes, *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 45.

2. Desarrollo del análisis

Las misiones jesuíticas se comenzarían a fundar en 1609. Salvo la primera reducción, San Ignacio Guazú, las siguientes se ubicarían en el Guayrá, una zona densamente poblada por la etnia guaraní. De esta manera se produciría una extensión del dominio español hacia zonas que esta Corona posteriormente debería disputar con Portugal. Las reducciones actuarían como presidios, es decir, puestos fronterizos. Tanto San Ignacio de Ipaumbucú como Loreto del Pirapó, los dos asentamientos del Guayrá, estarían integrados por indios de encomiendas. En ambos casos, el encomendero cedería sus derechos a los jesuitas. Uno de los sacerdotes que se destacaría como responsable de estos pueblos sería el Padre Antonio Ruiz de Montoya.

Este sacerdote, relataría un hecho ocurrido cerca de 1620. El Cacique Artiguayé se había rebelado contra los misioneros e incitaría a los demás del pueblo quejándose de que los encerraban “en una casa (iglesia habría de decir, dice Montoya) y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron”. Si recurrimos a San Pablo podríamos realizar algunas observaciones acerca de las posibilidades significativas de la idea “templo” y las analogías utilizadas por el apóstol (para Aristóteles el símil es también una metáfora).¹² En principio el templo es propiedad de Dios que lo habita. Pero al mismo tiempo Pablo explica: Dios se ha servido de los instrumentos humanos: “conforme a la gracia que Dios me ha dado, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos; y otro va edificando encima. Pero cada uno mire como edifica. Por lo que se refiere al fundamento, nadie puede poner otro sino el que ya está puesto: Jesucristo”.

Los misioneros construirían una idea similar para transmitir la presencia de Dios entre los indios. Para eso simultáneamente deberían conjugar la idea de casa indígena—su permanencia en la idea de templo lo manifiesta el indígena rebelde— con la de templo que sería la casa de Dios. El proceso se basaría en un razonamiento de lo posible. Por eso la iglesia misional

¹² Aristóteles. *Retórica*. Madrid, Alianza, 2000, p. 251.

nunca podría ser exactamente construida como un edificio sacro similar a los del cristianismo primitivo. Es decir, que se priorizaría delinear una esencia significativa comprensible para los indios. A partir de esta materialidad es que ellos se predispondrían para recepcionar el factor esencial del discurso. Según Acosta, “el apostol San Pablo nos enseña que aunque sea bueno y santo lo que se dice, si no se dice en lengua que entiende el que oye no se edifica ni lleva fruto de la doctrina”.¹³ Para eso el templo habría de construirse con elementos de una casa indígena. Las diferencias asimismo posibilitarían la lectura de una relación de proporción (analogía). La casa es de Dios; es más grande que una casa común. Es un templo; pueden entrar 2000 personas adentro.

Es importante diferenciar los elementos arquitectónicos que los misioneros elegirían de la casa indígena para lograr la continuidad semántica. La selección dependería de los llamados “valores” y los “antivalores”¹⁴ (“las costumbres de los indios que no repugnan al evangelio se deben conservar”).¹⁵ Los primeros tendrían que ver con aquellas costumbres indígenas que tuvieran cierta coherencia con la doctrina cristiana. Por ejemplo, la macrofamilia guaraní tendría su continuidad en las reducciones, los cacicazgos continuarían habitando en viviendas alargadas. En cambio, la existencia de “antivalores” provocarían cambios; supuestamente se evitarían las borracheras y la concupiscencia sexual separando internamente a las familias¹⁶.

De manera análoga, también se considerarían susceptibles de cambios los elementos arquitectónicos de la vivienda indígena tradicional que tuvieran que ver con los relatos mitológicos. Este sería el caso de la cubierta. La forma devenida de las paredes-techo representaría un bote al revés (relacionada con la interpretación indígena del diluvio). Según Unkel el mito de

¹³ Carlos Baciero, *Ibidem*, p. 219.

¹⁴ Justino Cortés, “La primera evangelización”. En *Inculturación del Indio*. Salamanca, Univ. Pontificia de Salamanca, 1988, p. 23.

¹⁵ José de Acosta SJ, *Op. Cit.*

¹⁶ Carlos Baciero, *Ibidem* p. 244. “en cuanto sea posible hay que destruir de raíz esas viviendas sucias sin separación alguna donde duermen marido y mujer, hijo e hija, hermano y huesped y hasta el perro y el cerdo todos revueltos”.

Kaxinagua menciona una casa acanoada que escapa del diluvio y sobrevive a él. La base del techo de los *Og Jekutú* estaba constituida por un trenzado de hojas de palma pindo *jata'i* (butia jatai) *yvira* o chalas de *avati*, en técnica graduada *tatu ape* característica de los cestos *ajo*. Según el mito la palmera eterna *pindo ju* es durante el diluvio la morada de *jaryi pire*, ella es quien trenza las hojas en la copa transformándola en un gran cesto. El relato mitológico explica que este personaje confecciona un cesto de chalas para salvar de la extinción a los granos del maíz. Por ello, se interpretaría el cesto no sólo es un elemento de transporte sino que simbólicamente constituye la morada misma de los *Avakue*.

En el caso de la situación de las viviendas de planta alargada, en las aldeas alcanzaban 50 metros de largo por 5 a 6 metros de ancho, variándose minimamente el esquema por factores regionales (materiales de recolección disponibles, escalas de las macrofamilias, contactos interétnicos, presiones esclavistas y otros factores como las posibilidades alimentarias). Sólo el Cacique tenía varias mujeres –eran objeto de intercambio y de cuñadazgo– y el resto de los indios se agrupaban en unidades familiares de 4 o 5 miembros. Cada grupo familiar ocuparía una superficie de 5 metros por el ancho de la vivienda. En las viviendas misionales utilizarían 6 metros por 6 metros lo que permite hablar, nuevamente, de la existencia de una metáfora.

El Padre Roque González mencionaría que “habiendo de hacer pueblo estos pueblos, digo indios, nos pareció lo hiciesen con buen orden para irlos poniendo en buena policía y quitar muchos inconvenientes que hay en unas casas largas que tienen los indios en toda la sierra”.¹⁷ A su vez el Provincial Mastrillo Durán también afirmaría que “cada una [casa] (y lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el Cacique con toda su parcialidad [...] ni tienen otra división o apartamiento estas casas que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos y sirven para sustentar la cumbre y de señalar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que hay entre uno y otro pilar, uno de esta banda y

¹⁷ Roque González de Santa Cruz SJ, Carta Anua del 8 de abril de 1614. *Documentos para la historia argentina*. Tomo XIX. Buenos Aires, Fac. de Fil. y Letras, 1929.

otro de aquella”¹⁸. Por ello, se materializa una división entre familias por medio de un tabique. Persiste la vivienda alargada pero ahora compuesta por módulos o lances de las medidas mencionadas. Es importante como esta idea de tramo, en la época llamada lance, determinaría la forma de construir en partes; la medida estaría también relacionada con el tamaño de los apoyos de madera o columnas-horcones.

Con respecto a la funcionalidad de la planta alargada, se produciría un cambio debido a la separación entre religión y vida cotidiana. Para el indio guaraní, cualquiera de los miembros de la comunidad podía recibir un sueño con un mensaje de las almas de los muertos. Este tipo de experiencia continuaría dejándose la interpretación al misionero. De esta manera se iría diferenciando la calidad del espacio-vivienda de la del espacio-templo. El shamán concurría a cada tira de vivienda a arengar a cada macrofamilia; se organizaban danzas en de los espacios continuos.

Al construirse la casa de Dios o iglesia, solo allí permanecería esa calidad de espacio continuo o en la plaza. Allí funcionaría, en forma similar al atrio de las basílicas paleocristianas, la posibilidad de unificar a toda la comunidad en un solo cuerpo, el cuerpo de Jesucristo. La separación de funciones también podría ser entendida como un exemplum. Así los indios podrían interpretar la diferencia ente la escala humana y la escala divina.

Veamos que habría de suceder con los elementos del sistema constructivo: la casa indígena estaba construida por palos que rítmicamente se distribuían a lo largo de su planta. Al doblarse el palo, curvándose, se le daría a la vivienda la conformación exterior de un semi-barril o de canoa invertida. A su vez estos palos principales estaban unidos por varas más pequeños de *takuara* o *takuarilla*. La terminación la facilitaba un paño de hojas de palmeras agarradas entre sí con pequeñas ramas o lianas.

Así, se visualizaría claramente en la casa-iglesia la substitución de elementos; el procedimiento se podría caracterizar como una metáfora o una metonimia. Las columnas-horcones de la iglesia se distribuirían en forma analógica a como se distribuían los palos dentro del habitáculo indígena,

¹⁸ Nicolás Mastrillo Duran SJ, Carta Anua del 12 de nov. de 1628. *Documentos para la historia argentina* Tomo XX. Buenos Aires, Fac. de Fil. y Letras, 1929.

una verdadera metáfora por la diferencia de medida de las columnas-horcones. Un trabajo realizado por Alexander –“el barroco guaraní (la estructura del espacio arquitectónico)”– define así el lenguaje arquitectónico implementado en las iglesias misioneras: “teniendo en cuenta la esbeltez de los pies derechos, resulta bastante obvio que el espacio total interior se vive menos como una compartimentación en unidades espaciales que como una gran expansión atravesada verticalmente por una serie de elementos longilíneos –una suerte de accidente estructural, pero no por ello menos necesario. El resultado es un gran espacio-salón”. En cambio en la basílica no habría existido ninguna unidad de espacio; el ambiente sería interpretado como simple medio de reunión-ecclesia de los fieles y de orientación de su espiritualidad hacia el altar.

Lo que la basílica hacía sensible es una dimensión espiritual traducida por la procesión rítmica de las columnas estructuradas en impulso cinético dirigido hacia la profundidad del altar. De esta manera, la columna perdía su fuerza plástica para convertirse en nuevo componente de una pantalla arquitectónica.

Por otro lado, en una sección longitudinal había una tendencia a disolver los límites espaciales en vertical por el empleo de la luz. La zona media inferior tenía luz tamizada o quedaba semioscura, en cambio la parte superior emitía por diferencia de nivel de techos una luz sobrenatural.

En cambio, en la iglesia misional la continuidad de los techos produciría una metonimia. La entrada horizontal de la luz le otorgaría la misma iluminación unitaria para el espacio de la iglesia. La diferencia estaría en el altar que recibiría una luz especial por una pequeña diferencia de los techos situados sobre este sitio. Por ello, se podría hablar de una caracterización espacial diferente con respecto a una iglesia basilical paleocristiana (contexto del mundo romano-helenístico) ¹⁹ y de una analogía del espacio de la iglesia misionera con el de una vivienda tradicional indígena. A ello

¹⁹ Hasta el año 200 d. C. no existiría una arquitectura cristiana. Sólo la religión oficial erigía templos dentro de la tradición de la arquitectura griega y romana. Las congregaciones cristianas antes de 200 se movían en el limitado ámbito de la arquitectura doméstica. Cf. Richard Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*. Madrid, Ed. Cátedra, 1993, p. 27.

ayudaría la recuperación de la sensación del interior de la vivienda indígena; la desaparecida forma de bote invertido sería reemplazada por el uso de falsas bóvedas que se sostendrían de las estructuras de par y nudillo.

En el sistema constructivo también se podría hablar de la existencia de una metáfora. La capa de hojas utilizada como muro-techo de cerramiento en la vivienda indígena se reemplazaría en las iglesias o en las viviendas misionales por un sistema más duradero: el llamado *torchis* francés o estanteo español. Es innegable, la analogía de este sistema con la forma indígena de construir. Para Aristóteles el símil es también una metáfora, pues se diferencia poco de ella.

La única novedad sería el barro, así se le daría cierta durabilidad a la vivienda y se introducirían nuevos aspectos culturales. El Padre Roque González refiere que “tratábamos de hacer una pequeña iglesia que con ser baja y cubierta de paja, estos pobrecitos lo son tanto que les parecía palacios reales y mirando hacia el techo hacían milagros; ambos embarrábamos a ratos para enseñar a los indios que aun eso no sabían, acabose para el día de nuestro Santo Padre Ignacio del año pasado de 1615”.²⁰

Había un antivalor que debía ser modificado. Los indios utilizaban una fogata en el interior de las viviendas para evitar el frío recibido en desnudez. El fuego estaba relacionado con la voz *tap 'yi* que designa un simulacro de casa caracterizado por el fuego (*tatá*: hogar), (*tatá-ypy*: lugar del fuego), (*tapera-tatapuera*: lugar en que ha habido fuego, es decir que ha sido habitado por gente). Al entregar vestimenta a los indios se intentaría prescindir de las fogatas en el interior. Ahora se utilizaría paja para los techados. Al ser indefendibles las viviendas ante las flechas incendiarias se pondrían tejas cerámicas, ello permitiría nuevamente el uso de las fogatas interiores ya con otro criterio.

Los muros alcanzarían a espesores de 0,80 y 1,00 metro favoreciendo la existencia de temperaturas interiores más placenteras por la inercia térmica (los muros absorbían calor durante el día y lo expulsaban a la noche hacia el interior). Los muros quedarían protegidos de la acción de las lluvias al

²⁰ Roque González de Santa Cruz SJ, *Cartas del Beato R. González y otros documentos*. Asunción, Díaz de Bedoya, 1983, p. 82.

prolongarse los techos con grandes aleros. Esta solución sería funcional para organizar, como en el cristianismo primitivo, la ceremonia en dos partes. A la primera asistirían fieles y catecúmenos por igual y comprendía la lectura de las Escrituras, el sermón y el rezo en común (misa de los catecúmenos). La segunda parte (misa de los fieles) estaría reservada a los miembros de pleno derecho. Constaba de tres partes: la procesión de los fieles que llevaban ofrendas para el sacrificio, el sacrificio propiamente dicho: la Eucaristía y la comunión. Los catecúmenos se mantendrían debajo de los aleros, fuera de la iglesia.

Otro aspecto sobresaliente es el de la direccionalidad, en las casas indígenas tradicionales no había diferencia entre una y otra punta. En la iglesia misionera, la diferencia la fijaría el altar de la iglesia o sea Dios.

De la misma manera, se acentuaría la importancia de la escala de la Casa de Dios con las columnas-horcones. Estos elementos tendrían que soportar una altura de 12 metros y por eso, deberían ser enterrados por lo menos 4 metros. Para obtener esas medidas de columnas, harían falta 25 o 30 pares de bueyes para transportar los horcones, los que se introducirían en los hoyos con máquinas de arquitectura.

También las armaduras de par y nudillo serían una novedad para los indios; el Padre González transcribiría que “no han visto cosa semejante”. Todo ayudaría para experimentar la escala del poder de Dios. Un sacerdote que conviviría con los guaraníes en el siglo XIX, J. Gay, explicaría claramente el significado de la metáfora: la importancia del tamaño del recinto sagrado entre los indios. Los lugares utilizados como templos por indígenas –antes de entrar en las misiones– “eran tristes ranchos propios do nume que os occupava e expressao do pequeno conceito em que eram tidos por seus adoradores”²¹. Para Aristóteles se trataría de una comparación proporcional.²²

En función de estos conceptos la propia definición de la tipología basilical debiera ser manejada cuidadosamente. Así como según Santiago Se-

²¹ J. P. Gay, *Historia da república jesuítica do Paraguay*, Rio de Janeiro, Typ. de Dos Samntos, 1863, p. 101.

²² Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Alianza, 2000, p. 252.

bastían²³ sería una falsa hipótesis la idea de la basílica cristiana como un producto ecléctico, posiblemente hubo una evolución arquitectónica litúrgica. Por eso, no convendría interpretar a la iglesia misional como definida por la combinación de varios elementos arquitectónicos tomados de varias partes. En todo caso, la iglesia misional se acomodaría al proceso de evangelización y a los cambios culturales vividos por los indígenas.

Un ejemplo interesante es el de la ubicación del baptisterio a la entrada de la iglesia, podría ser entendida como parte de un metafórico rito de pasaje. Sabemos que al principio del proceso de evangelización hubo baptisterios totalmente separados de la iglesia. Todos debían pasar por el baptisterio, al quedar sólo los nacimientos para bautizar el sitio pasaría a formar parte del edificio de la iglesia.²⁴

Es importante destacar, que todas las construcciones del asentamiento cristiano seguirían el mismo principio constructivo y estructural, la diferencia consistiría en la escala de las piezas por las mayores luces. En las iglesias, en la parte interior, sólo aparecerían arcos transversales y longitudinales para reforzar y evitar movimientos en la estructura.

Esta arquitectura de metáforas y metonimias habría sido parte esencial del primer período de formación de los pueblos de guaraníes. Recién hacia 1625 las reducciones del Guayrá tendrían sus iglesias definitivas. El hecho temporal es importante, en función de tener en cuenta la evangelización de una gran cantidad de indios del tronco guaraní procedentes de diferentes parcialidades. El método sería similar para los Guayraes, los Tapes, los Paranaes y los Chandules. Los indios guaraníes eran semisedentarios y cultivadores, lograrían coincidir en muchos aspectos con la llamada paz cristiana. Sólo fracasarían los asentamientos de indios nómades.

²³ Santiago Sebastian, *Mensaje simbólico del arte medieval*. Madrid, Encuentro ediciones, 1994, p. 128.

²⁴ El bautismo desarrollaría una liturgia complicada en el cristianismo primitivo. Primero la unción y luego la confirmación requerirían un baptisterio y una sala para la confirmación (*consignatarium*). Todas estas salas, de distintos tamaños, tenían que estar comunicadas y permitir una sucesión cómoda de bautizo, confirmación y asamblea ordinaria. Además había que disponer otras salas auxiliares: aulas para la instrucción de los neófitos; un comedor para la celebración de los ágapes; un vestuario donde guardar los vasos de altar; y, a veces, también una biblioteca. En Krautheimer, *op. cit.*, pág. 29.

En 1615 se fundarían Santa Ana e Itapúa sobre el río Paraná y en 1619 La Concepción sobre el Uruguay. Siete años después, por el incansable esfuerzo del Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz, se concretarían los asentamientos de San Javier y San Nicolás. El proceso se terminaría de afirmar al comunicarse Buenos Aires con el nuevo pueblo de Yapeyú, en 1627. Posteriormente, tanto el río Paraná como el río Uruguay podrían ser navegados por las balsas y canoas de los guaraníes cristianizados.

La arquitectura sólo empezaría a sufrir transformaciones hacia fines del siglo XVII. Se agregarían cruceros y cúpulas en las nuevas iglesias. De cualquier manera no se produciría un cambio en la estructura espacial del edificio. El arribo de hermanos Coadjutores arquitectos de mayor nivel artístico y el nivel de aprendizaje de los indios permitiría mayores realizaciones. Se destacarían por su composición en piedra las fachadas y los pórticos de las iglesias de los pueblos de San Ignacio Mini, de Loreto, de Concepción, de San Juan Bautista y de San Borja, debidos a la intervención de grandes arquitectos como los hermanos Kraus y Brasanelli.

3. Conclusiones

Nuestro trabajo intenta destacar la validez y la funcionalidad de los principios de la retórica aristotélica entre los indios guaraníes. Para ello el análisis pone de manifiesto una lógica de las transformaciones culturales provocadas por la influencia de la retórica en los elementos arquitectónicos, dentro de los parámetros de una cultura expresiva. Dentro de esa lógica, como dice James Fernandez, “metaphor and metonym are central terms of analysis”²⁵. Las metáforas y las metonimias serían los nexos. Con la ayuda de ellos y con la misma ductilidad que en el lenguaje hablado los elementos arquitectónicos se asociarían a un significado diferente de su propia especificidad material.

²⁵ James Fernandez, “The mission of metaphor in expressive culture”. *Current Anthropology* vol. 15 n°2 June 1974.

Lévi-Strauss habla de esta temática en “Mito y significado”²⁶; dice que si intentamos comprender la relación existente entre lenguaje, mito y música sólo podremos lograrlo utilizando el lenguaje como punto de partida. De manera análoga, hemos utilizado el lenguaje en nuestra interpretación. Metáfora y metonimia aparecerían como signos-imágenes. Ambos tropos significarían elementos arquitectónicos por medio de detalles evocativos.

San Pablo había expresado que “gracias sean dadas a Dios que hace siempre triunfemos en Cristo Jesús y manifiesta el olor de su conocimiento por nosotros en todo lugar; porque somos buen olor de Cristo”²⁷. De la misma manera actuarían los tropos en las culturas indígenas contemporáneas.

Al respecto, Chamorro destaca los escritos de Nimuendajú (Curt Unkel). Para este investigador ciertos elementos cristianos –entre los *Apapokuva*– poseerían una cobertura característica de la tradición guaraní y demostrarían, a la vez, el sustrato cristiano ya incorporado a la cultura indígena. Así, menciona la pila baustimal que es una vasija en forma de canoa; las velas (*tataendy*) que son de cera silvestre; el agua bendita que es perfumada con corteza de cedro; el desarrollo de la ceremonia en la parte oriental de la cabaña y la utilización de dos hileras de bastones (*yvyra’i*) que sostienen las velas en sus extremidades.

Un trabajo de Perasso y de Vera,²⁸ explica que el espacio ceremonial actual corresponde a un cobertizo abierto, la auténtica construcción indígena ha quedado en la historia. Se ha convertido en una choza ceremonial –rememorando el rol de la iglesia en las misiones–; el “altar” se levanta en la sección este. En realidad está compuesto por el *tatarendy* (y (sitio de las luminarias donde se penden los objetos rituales), es decir que lo que lo une al “altar” actual del altar cristiano de una iglesia es, justamente, una metonimia. El tropo resulta evocativo de los elementos análogos del edificio cristiano.

²⁶ Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1986, p. 76.

²⁷ José de Acosta SJ, *op. cit.*, p. 515.

²⁸ José A. Perrazo - Jorge Vera, *La cultura guaraní en el Paraguay contemporáneo*. Asunción, RP ediciones, pp. 92 a 218.

Con la misma idea se puede hablar de la utilización de objetos rituales como cruces y velas. Finalmente puede explicarse con la concepción de la metáfora la danza-oración, la *jiroky hata* o danza rápida y la *jiroky mbeguengatu* o danza lenta. Es indudablemente la transposición de la procesión cristiana. De esta manera podemos dar cuenta con la misma lógica de las transformaciones habidas dentro de los límites étnicos de la cultura. ■

Glosario

ahó: suspirar

ahí 'o: garganta, faringe, tragadero, gáznate, fauce, carguero, gañote.

avá: hombre, persona.

avati: maíz, planta y grano.

mbaracá: instrumento musical hecho de calabaza con granos o piedritas puestos en su interior.

jari 'i: barro de la cara.

jiroky: danza religiosa de los antiguos indios guaraníes.

ñandé: nosotros.

og: casa.

oga: hogar, morada, domicilio, castillo, rancho, residencia, establecimiento.

piñódó: especie de palma, palmera.

piré: piel, cuero, escama, pellejo, corteza, túnica.

recó: conducta, porte.

tacuara: especie de bambú, *gradua angustifolia*.

tapii: toldo, casita, cabaña, hogar, toldería, choza.

tataendy: vela, bujía, lámpara. Lit. fuego encendido, llama.

tatapitú: ardor del fuego, reflejo del fuego.

tatarendá: fogón, hornalla.

tatú: armadillo, tatuejo.

tecó: condición, estado, calidad, conducta, proceder, vida, costumbre.

yvira 'y: palito, arbolito, arbusto.

Bibliografía complementaria

- Armani, Alberto. “*Ciudad de Dios y ciudad del sol*”. Mexico, Fondo de Cult. Econ., 1988.
- Gomez Diez, Francisco Javier. “*El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*”. Bilbao, RGM, 2000.
- Haubert, Maxime. “*La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*”. Madrid, Temas de Hoy, 1991.
- Necker, Louis. “*Indios guaraníes y chamanes franciscanos*”. Asunción, Centro de estudios antrop. de la Univ. Catól., 1990.
- Melia, Bartomeu. “*El guaraní experiencia religiosa*”. Asunción, CEADUC, 1991.