HISTORIA DEL CUERPO DURANTE LA "CONQUISTA ESPIRITUAL"

Graciela Chamorro*

RESUMEN: En este artículo me propongo demarcar el lugar que fue dado al cuerpo en el interior de la Antropología, Historia y Teología. Presento, pues, a partir de obras y proponentes clásicos de esas áreas, aspectos de la discusión sobre el tema. Ejemplos de una experiencia histórica que afectó el cuerpo indígena he tratado a partir de crónicas jesuíticas sobre la conquista espiritual. Con ello, tengo en vista caracterizar las bases imaginarias de la misión que condicionó la actuación de los misioneros en el continente americano e interferir en la visión misógena registrada en las fuentes.

PALABRAS CLAVE: misogenía; cuerpo; jesuíta; guaraní.

ABSTRACT: In this article I set out to demarcate the place that was given to the body inside the Anthropology, History and Theology. I present, then, from works and classic proponents of those areas, aspects of the discussion on the subject. Examples of an historical experience that affected the indigenous body I have treated from jesuíticas chronicles on the spiritual conquest. With it, I try to characterize the imaginary bases of the mission that it conditioned the performance of the missionaries in the American continent. I try also to interfere in the registered misogynist vision in the documents.

KEYWORDS: misogyny; body; Jesuit; guaraní.

Es un hecho reconocido en las ciencias de la naturaleza que el cuerpo humano, en cuanto organismo físico, reúne una serie de necesidades biológicas, pulsiones, instintos e impulsos asociados a su sobrevivencia y reproducción. Antropólogos y antropólogas, al mismo tiempo en que han reconocido tales formulaciones y aunque hayan hecho descripciones etnográficas del cuerpo en esa perspectiva, desde los trabajos clásicos de Marcel Mauss, llaman la atención para el hecho de que la cultura se apropia del cuerpo, dando forma a sus expresiones. En ese sentido, el cuerpo humano es, en gran parte, una producción cultural. Uno de los resultados de

* Profesora de Historia Indígena, na Faculdade de Ciências Humanas da UFGD.

esos estudios antropológicos fue demostrar que la tradición occidental (greco/judaico/cristiana) postuló en su génesis y desarrolló una separación y oposición entre cuerpo y alma, que no tiene necesariamente la misma expresión en otras culturas. Seiguen algunas consideraciones al respecto en el ámbito histórico, antropológico y teológico.

1 EL CUERPO HUMANO EN LA HISTORIA Y EN LA ANTROPOLOGÍA

El cuerpo humano, como es sabido, fue un tema ausente en los estudios históricos. Como lo dice Peter Burke (1992, p. 295), "existió eternamente como un objeto natural no problemático". A pesar de ser el sistema primario de comunicación, a sus códigos y claves se les prestó poca atención en la historia (BURKE, 1992, p. 322). Centrada en los grandes acontecimientos económicos, militares y políticos y orientada por una visión idealista de la existencia en el tiempo, Le Goff y Truong (2006, p. 10) comentan que "la historia fue por mucho tiempo despojada de su cuerpo, de su carne, de sus vísceras, de sus alegrías y desgracias". Y ha sido así porque quienes escribían la historia eran formados más en las ideas generales del pasado y sobre el pasado que en la escucha atenta de las voces del pasado (DUBY, s/d, p. 527).

En el Occidente, el dualismo griego fue decisivo para ahondar la grieta entre cuerpo y alma, materia y mente, cuerpo de mujer y cuerpo de hombre. En ese sentido, cuando Le Goff y Truong (2006, p. 37) escriben sobre el culto al cuerpo en la antigüedad clásica, hay que entender que se trata del cuerpo del varón. No se puede olvidar que el culto a la mente y al cuerpo masculino en el siglo de oro griego convivía con un desprecio por la materia y por el cuerpo de las mujeres. Las mujeres eran seres equiparados al mundo de la materia, al cuerpo, debiendo, por lo tanto, ser evitadas por la mente trascendente. En la *Política* de Aristóteles, por ejemplo, las mujeres, juntamente con los esclavos y los bárbaros, integraban el ámbito del cuerpo y, por consiguiente, de las pasiones. El cuerpo debía ser gobernado por la "cabeza" y las pasiones por la razón, siendo que tanto la cabeza como la razón eran identificadas con los hombres de la clase dominante. De modo que "la jerarquía del espíritu para con la naturaleza física (está) como la jerarquía del hombre para con la mujer" (AP. RUETHER, 1993b, p. 71).

Pero no fue la Edad Media la que separó el alma del cuerpo de manera radical; fue la razón clásica del siglo XVII (LE GOFF &TRUONG, 2006, p. 34-37). Descartes (1595-1650) no solo separó la naturaleza en dos

dominios distintos, el de la mente y el de la materia, sino que también codificó una relación jerárquica entre ellos. Produjo un dualismo radical. Al dominio de la *res cogitans* - cosa pensante - lo identificó con el hombre y lo consideró superior a la *res extensa* - materia, cosa extensa, identificada con la mujer (RUETHER, 1993a, p. 203-304). Desde entonces, se difundió en una velocidad cada vez mayor, una revolución psicocultural que fue distanciando el cuerpo de la razón, entendida ahora como único instrumento válido de conocimiento.

Las expresiones del cuerpo físico pasaron a ser objeto de mayor disciplina y control (GONÇALVES, 1997, p. 20). Semejantemente, en el cuerpo social, los sectores más privilegiados empezaron a distanciarse de todo lo que significaba trabajo corporal. Ya los estamentos "más bajos" adoptaron comportamientos corporales derivados del trabajo que realizaban y que los distinguían de los otros. Ese cambio influyó sobre los hábitos y las nociones referentes al cuerpo (GONÇALVES, 1997, p. 22). Un dualismo entre espíritu (mente) trascendente y naturaleza física (cuerpo) inferior y dependiente, se fue cristalizando. En el ámbito secular o científico, el cuerpo material, *res extensa*, fue declarado "sin alma" y sometido a los dominios de la mente, *res cogitans*. A la mente y al cuerpo fueron asignados atributos y connotaciones distintos. Consecuente con la jerarquía social, a la mente (conciencia o ego), "canónicamente superior a la materia", le fue atribuida la tarea de ser guardián y gobernante del cuerpo, y el cuerpo debía ser su criado. "Esta subordinación jerárquica del cuerpo a la mente sistemáticamente fue degradando el cuerpo" (BURKE, 1992, p. 303).

Las "aventuras del cuerpo" pasaron a integrar la agenda de historiadores e historiadoras solo a partir de la zambullida que la Historia se dio en las Ciencias Sociales, pues, precisamente, la Antropología Cultural y Social fue una de las primeras disciplinas que concedió un lugar privilegiado al estudio del cuerpo. Su pionero, Marcel Mauss (1872-1950), partiendo tanto de consideraciones científicas como de observaciones empíricas y personales, hizo de las 'técnicas corporales' la entrada ideal para el análisis del ser humano a través de la historia y del estudio de las sociedades; pues, el cuerpo es "el primero y más natural instrumento humano" y porque "las técnicas que rigen el cuerpo varían sobre todo conforme las sociedades, las educaciones, las conveniencias y las modas" (LE GOFF & TRUONG, 2006, p. 18). Una gama de temas como nacimiento, obstetricia, reproducción, nutrición, etc. son enumerados por Mauss (1993) en su lista de las técnicas corporales, para mostrar que el cuerpo es y tiene una historia (LE GOFF & TRUONG, 2006, p.19).

Habiendo reconocido el cuerpo como el primero y el más natural instrumento del ser humano, Mauss (1993) propuso las primeras tipologías para abordarlo antropológicamente. Dividió las técnicas corporales según los sexos, las variaciones de las técnicas corporales según la edad y la clasificación de las técnicas corporales según su rendimiento, además de introducir el tema de la transmisión de las técnicas. Para marcar la variación de las técnicas según la edad, propuso describir dichas técnicas en una línea biográfica y generacional, cuyos principales momentos son el nacimiento y la obstetricia; la infancia, crianza y alimentación de las criaturas; la adolescencia y la edad adulta. En esta fase, propuso subdividir las técnicas en técnicas relacionadas al sueño, al estado de vigilia y de reposo, a la actividad y al movimiento, como correr, danzar, saltar, trepar, bajar, nadar y hacer fuerza. Mauss además incluyó en las técnicas corporales las técnicas del cuidado del cuerpo, del comer y del beber, de la reproducción.

Jacques Le Goff nos remite a Levi-Strauss para recordarnos que la enorme y urgente tarea subrayada por Mauss todavía no está concluida. O sea, todavía está por hacerse un inventario completo y una descripción de todos los usos que los humanos, a lo largo de la historia y alrededor del mundo hicieron y continúan haciendo de sus cuerpos (LE GOFF & TRUONG, 2006, p. 20).

Entre los trabajos ya realizados, hacia la visión de Mauss figuran algunas de las mayores contribuciones para la historia del cuerpo, *La civilización de las costumbres* y *La dinámica de Occidente*, de Norbert Elias (1897-1990), quien eleva las funciones corporales al nivel de objeto "histórico y sociológico" (LE GOFF & TRUONG, 2006, p. 20-21). Para él, "la historia de una sociedad se refleja en la historia interna de cada individuo" (LE GOFF & TRUONG, 2006, p. 22). Norbert Elías (1994) mostró que mediante una evolución continua de la racionalización, el ser humano fue tornándose, progresivamente, más independiente de la relación de empatía que su cuerpo mantenía con el mundo. Fue reduciendo así su capacidad de percepción sensorial y aprendiendo, simultáneamente, a controlar sus afectos, transformando la libre manifestación de sus sentimientos en expresiones y gestos formalizados. O sea, el cuerpo de cada individuo revela no sólo singularidad personal, sino también todo lo que caracteriza el grupo social. Cada cuerpo expresa la historia acumulada de una sociedad que en él marca sus valores, leyes, creencias y sentimientos; que están en la base de la vida social (GONÇALVES, 1997, p. 13-14).

Desde los trabajos de Norbert Elias sobre las civilizaciones de las costumbres, otros historiadores se interesaron por el cuerpo. Éste ocupa

secciones enteras en las colecciones *Historia de la Vida Privada* organizado por Georges Duby (1919-1996) y *La invención del Cotidiano* de Michel de Certeau (1996). En esas obras se han rescatado del olvido modos de nacer, partear, parir, vestirse, de morir, alimentarse, de trabajar, morar, desear, soñar, reírse, de llorar, de gesticular, relacionarse sexualmente, desquitarse, de hacer acuerdos, etc. En las palabras de Duby (s/f, p.515-516), al "tocar en el cuerpo", que era habitáculo, casa, patio y clausura del alma, la investigación llegaba a las profundidades de las estructuras, a la *privacy* plena.

Marc Bloch, en su *Apología de la historia*, texto inacabado y publicado por Lucien Febvre en 1949, escribió que no deseaba separar el ser humano de sus vísceras, se recusa a mutilar los humanos de su sensibilidad y de su cuerpo", y no ha dejado de considerar las técnicas del cuerpo (LE GOFF & TRUONG, 2006, p. 22, 23). Michel Foucault por su parte se interroga sobre la manera como "el cuerpo es directamente sumergido en un campo político". Él escribe que las relaciones de poder operan en el cuerpo una aprehensión inmediata: "ellas nos cercan, nos marcan, nos educan, nos suplician, nos someten a trabajos, nos obligan a ceremonias, exigen de él señales" (LE GOFF & TRUONG, 2006, p. 25). En su *Historia de la Sexualidad*, Foucault (1988) estudia las diferencias entre las nociones de "yo" y de "sujeto" en la antigüedad y en la época que le tocó vivir. Muestra además que hubo un lento pasaje de una era, en que la alimentación era central para el concepto de una buena administración del cuerpo, la otra era, donde la sexualidad se tornó el centro de preocupación, especialmente desde el siglo XII. Él se preguntó: "¿Cómo fue posible tornar el comportamiento sexual una cuestión moral?".

Otras contribuciones esenciales y clásicas para el desarrollo de conceptos sobre el cuerpo como construcción social performativa las debemos a Margaret Mead (1901-1978), Arnold van Gennep (1973-1957), Victor Turner (1920-1983), Mary Douglas (1921-2007) y Marylin Strathern (1941-), cuyos aportes paso a presentar brevemente. Margaret Mead, juntamente con Gregory Bateson, tomó veinticinco mil fotografías y filmó siete mil metros de película en 16 mm para analizar la importancia del cuerpo y la gestualidad en la inculcación de los modelos culturales balineses, aportando con ello una monografía pionera para el estudio del cuerpo a partir de técnicas no reactivas - fotografía, cine y video -, y lanzando con ello las bases para la antropología visual. Arnold van Gennep ([1908] 2005) investigó los ritos de paso, donde el rol y el simbolismo del cuerpo están implíscitos. Según él, esos ritos integran otros ritos: el de separación, más desarrollado en las

ceremonias funerarias; el de marginación, más desarrollado en las ceremonias relativas al embarazo, al noviazgo y a las de iniciación; el de agregación, más desarrollado en las ceremonias matrimoniales. Los ritos de paso dan visibilidad a los cambios de identidad que los individuos experimentan en base a la diferencia sexual y a las transformaciones fisiológicas y/o simbólicas del cuerpo, en diversos momentos de su desarrollo. Los ritos son una especie de medidas preventivas o cuidados dispensados al cuerpo individual en estado de crisis dentro del cuerpo social o cósmico.

Victor Turner (1980) centra su interés sobre todo en la fase de separación o liminaridad de los ritos de iniciación de van Gennep. Él destaca el isoformismo de los procesos biológicos humanos con los procesos culturales y estructurales. Así, el simbolismo que describe la fase de separación es, por un lado, una alusión a la muerte biológica y a la menstruación, entendida como ausencia o pérdida del feto, y, por otro, una alusión a la gestación y al parto. Equiparada con cadáver, embrión o bebé, la persona liminar pasa a ser tratada como tal, destaca Turner. Ese simbolismo indica tanto que la persona liminar no está viva ni muerta, pero también que está viva y muerta. Manteniendo esa tensión, Turner también visualiza lo liminar como negación y fuente de las experiencias culturales positivas, de modo que el uso de aspectos fisiológicos como modelos de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, visualiza al cuerpo humano como un microcosmos en gestación, como lugar privilegiado para la comunicación de la gnosis, del conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y del modo en que éstas alcanzan su estado.

Por su parte, la antropóloga británica Mary Douglas ([1973] 1998, 1996) contribuyó para una antropología del cuerpo, centrando la importancia de lo cultural y lo simbólico en la constitución de las sociedades humanas. Ella fue capaz de utilizar la idea de los límites del cuerpo como metáfora del sistema social, es decir, como referencias que demarcan las líneas definitorias entre nosotros y los otros. En ese sentido, enfatizó las entradas y salidas del cuerpo como referencias rituales, que tienen que ver especialmente con prácticas alimentarias, sexuales y con las secreciones corporales. Al estudiar la simbólica corporal, ella demostró la existencia de una influencia recíproca entre la imagen del cuerpo individual y del cuerpo social, siendo, el primero, el cuerpo fenomenológicamente vivido, el cuerpo individual del yo, y, el segundo, el cuerpo social, entendido como un símbolo natural que permite pensar acerca de las relaciones entre la naturaleza, la sociedad y la cultura. Por estos postulados, Mary Douglas ha marcado

presencia en la antropología médica, donde el cuerpo se ha convertido en un campo privilegiado de reflexión, a través del análisis de las experiencias de enfermedad, sufrimiento, aflicción, muerte, etcétera.

Digno de nota es el destaque dado a la historia del cuerpo de las mujeres. Y por prenderse entonces la historia a "objetos" tradicionalmente considerados antropológicos, "como mito, mujeres, infancia, muerte, etc.", Marylin Strathern (2006, p. 73), retomando la discusión iniciada por Marc Augé (1982, p. 112) también habla de la etnologización de la historia. Ella destaca que en ese proceso las mujeres son consideradas como "objetos de preocupación antropológica", lo que les confiere según Strathern (2006, p. 73s) "un exotismo mundano". "Mundano" en cuanto parte de la vida cotidiana finalmente descubierta por la historia y "exótico" en cuanto territorio de la Antropología, profesionalmente preocupada con otras culturas.

Por otro lado, hay investigaciones que se aproximan del cuerpo llevando en cuenta esencialmente sus "representaciones" en el "discurso". También aquí la Antropología Cultural proporcionó a los historiadores y a las historiadoras sobre todo un lenguaje para la discusión de los significados simbólicos del cuerpo, particularmente para comprenderlos en el interior de sistemas de cambios sociales (BURKE, 1992, p. 294).

Antes de pasar a ubicar el tema del cuerpo específicamente en la teología, sería bueno observar la conclusión a que llega Jacques Le Goff (1991, p. 137), estudiando el pasaje de costumbres ancladas en el cuerpo humano desde la antigüedad clásica hasta el adviento de la ciencia moderna, pasando por la hegemonía de la iglesia en el medioevo. Según él, ya antes de la difusión del cristianismo, la sociedad romana caminaba hacia la castidad, la limitación de la vida sexual al ámbito conyugal, la condenación del aborto, la reprobación de la pasión amorosa y el descrédito de la bisexualidad. En su evaluación, la iglesia contribuyó a favor de esas tendencias al propagar que el fin del mundo estaba próximo y que urgía aguardarlo en estado de pureza.

En Brasil, los estudios historiográficos sobre el cuerpo también están vinculados al diálogo con las Ciencias Sociales. Algunas fuentes históricas que abordan el tema ya han sido trabajadas por estudiosos de la historia y etnología indígenas, como Alfred Metraux. Lo que más recientemente se viene realizando es el estudio de esas fuentes desde una perspectiva que enfoca el cuerpo como lugar por donde pasan ejes de transversalidad de etnia, genero, clase y sexualidad. De modo que "pensar el cuerpo" significa "deconstruirlo". Apunto en esa línea los trabajos de Mary Del Priore (1995, 2006), Ronaldo Vainfas (1988, 1989, 1992, 2006), Ronald Raminelli (2006),

Emanuel Araújo (2006). En sus trabajos es como si ellos entrasen en la *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre (1980) y desvelasen allí cuerpos distintos entre sí, escondidos entre los pliegues de realidades más pequeñas y singulares, atrás de la imagen del "hombre cordial".

2 LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA EN LA TEOLOGÍA DEL CUERPO

Cuando investigamos el papel desempeñado por el cuerpo humano en la reflexión teológica, descubrimos que él es el lugar donde se reflejan las imágenes o representaciones que se tiene de Dios, así como la comprensión que se tiene del ser humano. En Génesis 1.27, por ejemplo, se puede conferir que Dios creó los seres humanos a su imagen y semejanza, que hombre y mujer los creó. Ese versículo, así como la iconografía cristiana producida hasta el VII Concilio Ecuménico de Nicea (787), permite afirmar que el ser humano es el pariente más próximo de Dios, su ícono vivo, su face humana (EVDOKIMOV, 1986, p. 67, 76).

Sin embargo, lo que preponderó en el cristianismo fue la comprensión de que sólo el cuerpo del varón era imagen de Dios. De modo que la cisión entre cuerpo y mente no fue un aporte exclusivo del pensamiento griego al cristianismo. Un proceso idéntico venía desarrollándose desde los tiempos míticos que fundaron el judaismo y el cristianismo. Presento pues, a seguir, una relectura feminista de los principales momentos que marcaron una progresiva misogenía en la historia judeo-cristiana.

Como con el advenimiento de la monarquía en Israel, el poder social y religioso pasó definitivamente a las manos de los hombres, se instaló un antimujerismo que encontró su máxima expresión después del exilio. Así, basados en Gn 2.21-25, donde se relata que Eva fue creada a partir de la costilla de Adán, los jerarcas encontraron el argumento para sustentar que el cuerpo de la mujer es inferior al del hombre y dependiente de él.

Pablo es un notable ejemplo de ese tipo de interpretación en el nuevo testamento. Para él, la mujer le debe una indefectible sumisión al varón, por haber sido hecha del cuerpo del hombre. Pero no sólo eso, Pablo también deriba de ese pasaje del Génesis que solamente el cuerpo del varón es imagen de Dios (1ª. Co 11.7-9). Esa teología tuvo el desmérito de tornar plausible y hasta natural la dominación ya existente. Otro pasaje clave favorable a la subordinación de las mujeres a los hombres es Gn 3.1-19. En la interpretación de ese texto, la mujer es la culpable por el pecado original. Sus castigos: dar a luz en medio de dolores y someter su voluntad a la de su marido.

Pero en el Nuevo Testamento, Jesús había quebrado esa sentencia, que pesaba sobre la mujer, al proclamar un Dios de amor, favorable al cuerpo y a las mujeres. A pesar de eso, se impuso la discriminación algunas generaciones más tarde. Así, la mujer, que en los primeros años del cristianismo ocupaba cargos de liderazgo, en la medida que la institución eclesiástica se fue estableciendo, acabó siendo relegada a las actividades subalternas. En 1ª Pe 3.7 la mujer es considerada "la parte más frágil" de la pareja y en Tt 2.5 es exigido de ella sujeción a su marido; ya en 1ª Co 14.34 y 1ª Tm 2.12, ella es proscripta de la enseñanza y del ejercicio de la "autoridad del hombre", siendo condenada al silencio y a la sumisión. El argumento de su proscripción y condenación es invariable: "primero fue formado Adán, después Eva". En realidad, el principio jerárquico que permea ese tipo de relación fue consagrado como principio cósmico en el Nuevo Testamento (RUETHER, 1993b, p. 51):

> Quiero, entretanto, que sepan ser Cristo la cabeza de todo hombre, y el hombre, la cabeza de la mujer, y Dios, la cabeza de Cristo. Porque, la verdad, el hombre no debe cubrir al cabeza, por ser la imagen y gloria de Dios, más la mujer es gloria del hombre (1ª Co 11.3,7).

Ampliando ese cuadro sobre los pilares filosóficos que lo sostenían, se puede afirmar que "la cadena del ser, Dios-espíritu-hombre-mujer-naturaleza-no-humana-materia, es al mismo tiempo la cadena de comando" (RUETHER, 1993b, p. 72).

Esos ejemplos muestran que la tensión inicial entre el *ethos* igualitario de Jesús (FIORENZA, 1992, p. 164-16) y el compromiso de sus seguidores con los valores predominantes en la sociedad pendía para el lado de los valores sexistas. Eso lo atestigua Jerónimo (347-419/420), Padre de la Iglesia; según él, en cuanto la mujer vive para el parto y las criaturas, existe entre ella y el varón la misma diferencia que existe entre cuerpo y alma; por lo tanto, si ella quisiera servir a Cristo más que al mundo, dejará de ser mujer y será llamada de 'varón', porque deseamos que todos sean elevados a la perfección del varón (ap. SÖLLE, 1994, p. 311). O sea:

> como símbolo del cuerpo, de la sexualidad y de la maternidad, la mujer representa la naturaleza inferior y perversa. Librándose de esos papeles, sin embargo, ella puede tornarse un espíritu masculino igual a hombre. (RUETHER, 1993b, p. 73).

Si esa era la convicción predominante entre los Padres de la Iglesia, la mujer, como mujer y por ser mujer, estaba proscripta de la fe cristiana, pues esos jerarcas eran de la opinión de que todo lo que había de digno y de valioso, como tornarse cristiano, era propio del sexo masculino, al cual era reducido el entendimiento de lo humano (DALY, 1994, p. 73).

Durante la Edad Media, el cuerpo era considerado "lugar de contradicciones", aplicábasele, pues, metáforas como "abominable ropa del alma" y "prisión y veneno del alma", que corroboraban en sí la visión jerárquica triunfante en la teología judeo-cristiana. Aquí, a despecho del conocido refrán de Gn 1 - "Y vio Dios lo que hizo (la naturaleza, la materia) y era bueno", "Y vio Dios lo que hizo (el cuerpo humano) y era muy bueno" - prevaleció el sentimiento de repugnancia por la materia y por el cuerpo. Desde el "pecado de Adán y Eva" no se reconocía valor intrínseco a los humanos, cuya valoración, entiéndase, de sus almas, residía en Dios.

Sin embargo, como he indicado al considerar el periodo clásico griego y la patrística cristiana, hay que distinguir, también en el medioevo, el cuerpo del hombre del de la mujer. El primero era considerado más cercano de Dios; el segundo, más lejano. Esa concepción imponía pues a las mujeres la meta de alcanzar la "perfección varonil", para igualarse espiritualmente al hombre; lo que exigía de ella una estricta y sistemática sujeción al poder masculino de la Iglesia y de la sociedad (RUETHER, 1993b, p. 73). Así, Graciano, retomando el pensamiento de Agustín, escribió en el siglo XII un Decreto que más tarde se torno la principal fuente jurídica para el Derecho Canónico. En el se afirmaba que era del orden natural entre los humanos que las mujeres se sometan a los hombres, como los hijos a los padres, alegando ser justo que la razón más flaca se someta a la razón más fuerte. Con esas ideas, el Derecho Canónico perpetuó el pensamiento jerárquico de Aristóteles, vigorando todavía hoy en la iglesia católica (BOFF, 1979, p. 84-85).

Semejantemente, apoyado en las herramientas conceptuales y "científicas del aristotelismo, Tomás de Aquino postuló que la mujer era un ser defectuoso, un *mas occasionatus*, un varón deficiente. Su cuerpo estaba destinado a ser apenas un receptáculo de la fuerza generadora exclusiva del varón, pues, "la fuerza activa de la semilla masculina tendía a la producción de una semejanza perfecta: otro varón". La existencia de la mujer era entonces explicada como un defecto en la fuerza activa (del padre), una alteración material provocada por una influencia externa, como el del viento sur, que es húmedo (Ap. DALY, 1994, p. 74).

Después de innúmeras interpretaciones de la marginalización concreta e histórica de la mujer como un hecho natural, hubo quien dijera que, en esa

condición, la mejor cosa que le podría acontecer, a la mujer, era permanecer en una especie de infancia eterna, sobre la tutela del hombre, por su propio bien, en el *status* de *imbecillitas naturae*.

En el medioevo tardío, las conjeturas sobre el cuerpo de la mujer se bifurcaron y paulatinamente le fue dificultada la concretización de la "perfección varonil", que le fuera impuesta como condición para tornarse cristiana y espiritualmente igual al hombre. Las mujeres, inclusive las monjas, pasaron a ser vistas como seres de difícil redención, que con su astucia demoníaca tentaban seducir y desviar a los hombres del camino de la virtud y de la inmortalidad para el de la degradación, lujuria y muerte. Así, en el siglo XIV, en los escritos del notable predicador dominicano John Broomyard, la mujer es representada como una lápida pintada sobre un cadáver en descomposición (Ap. RUETHER, 1993b, p. 73). Se pasó a identificarla cada vez más como traidora. Por esa razón, se radicalizó la culpa que se le había imputado desde los tiempos bíblicos. Pasó a ser vista como el enemigo oculto que podía poner todo a perder: lanzar el ámbito de la gracia, de la salvación y de la luz al ámbito del pecado, de la perdición y del abismo. Su supuesta complicidad con el diablo despertaba miedo y temor en los hombres. Con el diablo estaban indefectiblemente asociadas su lujuria, carnalidad y natural insubordinación. Ella se tornó la corporificación del poder demoníaco oculto y astuto. "Esos temores del cuerpo, de la naturaleza y de la pérdida de control sobre las 'órdenes inferiores' irrumpieron, del siglo XIV hasta el XVII, en prolongados excesos de caza de brujas" que acabaron con la vida de cerca de centenas de millares de personas, en su mayoría mujeres (RUETHER, 1993b, p. 74).

Con el avance científico en Occidente, la imagen de un Dios pleno de poder sobre la *res extensa* empezó a restringirse paulatinamente. Ya no era moralmente aceptable entender la omnipotencia sólo del lado de Dios y relegar a los humanos a la condición de "gusanos", como dijo Dorothee Sölle (1994, p. 318). Pero para Rosemary Ruether, la razón clásica del siglo XVII no fue menos impiedosa que la teología, pues ella:

> eleva la consciencia al mismo *status* trascendente de Dios, fuera de la naturaleza y encima de ella. (...) La consciencia humana participa de ese ámbito trascendente del espíritu masculino, que es el ámbito original y eterno del ser (RUETHER, 1993b, p. 71).

En esta breve relectura teológica del cuerpo se puede percibir que en la Teología, como en la Historia, el interés por el cuerpo correspondió por mucho tiempo al interés por el cuerpo de la mujer. La diferencia está en

que, en la Teología, la casi totalidad de las investigaciones fueron realizadas por mujeres.

Si consideramos la perspectiva Dumontiana de englobamiento o incorporación del contrario (Dumont, 1992), podríamos decir que el cuerpo humano reúne los dos sexos, con la salvedad de que el sexo masculino es el polo englobante. Esa situación es parecida cuando en el campo lingüístico usamos el término Hombre con el significado de humanidad. En esa perspectiva, la mujer, como sexo que representa el polo marcado o englobado, se torna el punto problemático, que requiere explicación, detallamiento, especificación y justificación. En la producción antropológica más reciente, Marylin Strathern (2006) dedica todo el segundo capítulo de su libro *O género da dádiva* para ubicar el debate feminista, identificando las razones históricas y políticas para el prevalecimiento del carácter militante en los estudios que reflexionan sobre la condición femenina o de las mujeres.

En la producción teológica, sólo en los últimos años el cuerpo del hombre entra en la agenda de estudios teológicos sobre corporeidad; en parte, bajo la influencia de los estudios de género aplicados a la religión y a la teología. En ese sentido, vale mencionar contribuciones como las de André Musskopf (2004) sobre el cuerpo del hombre y sobre la (de-)construcción de la masculinidad, a partir de 1a. Co 12.12-27 y de las experiencias de vida de homosexuales. Lo mismo vale para el estudio del cuerpo en la Antropología. Son recientes las investigaciones específicas sobre el cuerpo del hombre. Menciono el trabajo de Miguel Vale de Almeida (1995), que hace una interpretación antropológica de la masculinidad en una pequeña aldea del Sur de Portugal.

3 CUERPO HECHO DE CARNE, HUESO Y CULTURA

Como ya se observó arriba, el cuerpo es aprehendido por la Antropología, la Historia y la Teología no sólo en su dimensión e implicación física, sino también como una construcción social. De modo que, como afirma Peter Burke (1992, p. 296), el cuerpo no debe ser encarado sólo como un objeto de "carne y hueso", sino también como una "construcción simbólica".

Los estudios sobre el cuerpo revelan, pues, la presencia física del cuerpo en la historia y en las culturas, así como las representaciones suscitadas por el cuerpo. El cuerpo físico nos inquieta por medio de la percepción que tenemos de él; entonces la historia de los cuerpos debe incorporar la historia

de sus percepciones (BURKE, 1992, p. 295). Pero las categorías que describen y clasifican el cuerpo y proponen sus funciones y significados son del ámbito de la cultura. Según María Augusta Salim Gonçalves (1997, p. 13), los reglamentos y el control del comportamiento corporal no son universales ni constantes; son una construcción social. La historia del cuerpo, por lo tanto, no puede ser una cuestión de triturar las estadísticas vitales sobre lo físico, ni apenas un conjunto de métodos para la decodificación de las "representaciones". Es antes un "llamado para comprender la acción recíproca entre los dos", pues "ser humano significa ser una mente encarnada" (BURKE, 1992, p. 301, 303).

Así, por un lado, el redescubrir del cuerpo físico en la historia nos colocó frente a nuevos sujetos y hechos históricos antes ignorados (LE GOFF, 1993). Las investigaciones en el ámbito de la historia del cristianismo, por ejemplo, traen a la luz el protagonismo de las mujeres en el movimiento de Jesús y en la iglesia primitiva. Oportunizan un despertar para una serie de "temas menores" que antes ocupaba solo la agenda de antropólogos interesados en describir el modo de vida y las culturas de otros pueblos.

Reiterando, el cuerpo como construcción cultural tiene uno de sus esquemas básicos en el dualismo que hace corresponder el cuerpo de la mujer a femenino y transitoriedad de la materia y el cuerpo del hombre a masculino y eternidad del espíritu. Ese esquema se deja ejemplicar en una de las cartas de Pablo, quien al considerar el matrimonio cristiano, parte de un dato cultural, la sumisión de la mujer al marido, y lo consagra:

> Las mujeres sean sumisas a su propio marido como al Señor; porque el marido es el cabeza de la mujer, como también Cristo es el cabeza de la Iglesia, siendo este mismo el Salvador del cuerpo. Así como la Iglesia está sujeta a Cristo, así también las mujeres sean en todo sumisas a su marido (Ef 5.22-24).

En la lógica de Pablo, así como la relación Cristo-Iglesia es *por naturaleza* desigual, desigual también es la relación marido-mujer (BOFF, 1979, p. 82). Expresase aquí una asimetría en la relación Cristo-Iglesia y marido-mujer, con consecuencias profundas para la definición del estatuto de los dos polos que componen esa relación. Cristo es la cabeza, el jefe, de la iglesia que es el cuerpo, del mismo modo como el hombre es la cabeza, el jefe, de la mujer que es el cuerpo. En esa misma lógica, el cuerpo de la mujer es repetidamente interpretado como naturaleza y el del hombre como cultura.

Hemos visto que en el campo religioso, Dios era la *res cogitans* y los seres humanos – junto con los otros seres – la *res extensa*. Material, el cuerpo,

especialmente el de la mujer, fue asociado a la lujuria, carnalidad e insubordinación. Era pues temido, especialmente porque la parte superior o mente, podía perder el control sobre las partes inferiores. Y Dios, a quien en la tradición judeo-cristiana la gente ya lo imaginaba normativamente como hombre, pasó a insuflar hostilidad y repugnancia contra el cuerpo, especialmente contra el cuerpo sexuado y de la mujer. En las "Nuevas Tierras", la jerarquía que preponderó continuó siendo la intermediada por la iglesia e informada por concepciones cristalizadas a través de prácticas eclesiásticas seculares. Es la razón por la que he enfatizado el imaginario teológico cristiano, que ciertamente acompañó a los jesuitas en su misión.

Pero, como se ha podido ver, también en el ámbito religioso-teológico se fue abriendo una claridad en la maleza que cubría la temática del cuerpo. Así, intelectuales feministas se han ocupado sobre todo en hacer del cuerpo un lugar teológico, una epifanía de lo divino. Por el cuerpo humano pasan la salvación y la condena. El cuerpo es repleto de ambigüedades y eso se refleja en el propio tratamiento que le es dado por la teología cristiana. Así, si por un lado de él proceden las pulsiones carnales que nos sujetan a los actos "pecaminosos", por otro, él es, conforme el apóstol Pablo, "templo del Espíritu Santo". Como procuramos demostrar en parágrafos anteriores, el cuerpo está asociado a la condición femenina. Ese es el motivo por el cual la mujer supuestamente tiende más hacia la concupiscencia, lo que "justifica" el control del marido sobre ella. Por otro lado, es en el cuerpo femenino que se da el milagro de la fecundación y concepción. Es el cuerpo de la mujer el que trae una nueva vida al mundo. Siglos de monopolio eclesiástico sobre el cuerpo humano - bendiciendo, bautizando, encomendando, controlando, condenando, resucitando, etc. - empezaron a ser quebrados. Surgieron críticas severas a la misogenía, al odio contra las mujeres y sus cuerpos. En esa perspectiva, una revisión teológica del tema ha revelado la ambivalencia que marcó la iglesia frente al cuerpo. De un lado, la doctrina de la encarnación divina en Jesús de Nazaré supuestamente le daba dignidad al cuerpo; por otro, el menosprecio por la materia hizo que la iglesia ejerciera un control nefasto sobre el cuerpo humano.

Cómo se ha dado ese control en las reducciones guaraníticas y cómo los grupos llamados genéricamente guaraní reaccionaron a él es lo que destaco a continuación.

4 POR LA CLAVE DE LA MISIÓN: CONTROL DEL CUERPO – CONTROL SOCIAL

Los jesuítas intervinieron en las nociones y en los hábitos indígenas sobre el cuerpo; los grupos indígenas a su vez reaccionaron a esa intervención. Destaco aquí la idea de conversión religiosa como control sobre el cuerpo indígena; concretamente, como enfrentamiento que se dio a partir de los binomios hombre-mujer, monogamia-poligamia, partes nobles del cuerpo–partes plebeyas del cuerpo.

4.1 'HOMBRE' VERSUS 'MUJER'

Un foco de conflicto en torno a la conversión de indígenas se travó en torno del cuerpo del hombre y de la mujer. El cuerpo de ésta es ataviado de atributos negativos en la documentación jesuítica del antiguo Paraguay, como en la obra lingüística y en las crónicas de Montoya (V I, V II, T, 1892, 1991). A las mujeres se las consideraba representación del mal, sinónimo de pecado. Lo mismo se constata en la América Portuguesa. Frei Antonio de Padua, por ejemplo, las consideraba "muy apegadas a sus sentidos" (Del Priore, 1995, p. 181). En el registro de Montoya, la mujer que toma iniciativas sexuales es considerada trampa del demonio. Cuando ella tiene relaciones sexuales, se corrompe. En algunas expresiones, la palabra *kuña*, 'mujer', es exactamente el término usado para traducir la categoría "pecado carnal". Así, con *kuñambotahára*, que literalmente significa 'aquel que desea mujer', el jesuita acabó traduciendo el adjetivo "carnal". Lo curioso es que en la traducción se invierte la posición de la mujer. Ésta, que en la expresión en guaraní era objeto de deseo (del hombre), pasa a dar nombre al pecado "carnal". Aquél, que en la expresión original era el sujeto (tácito) activo, el que deseaba, no reaparece en la traducción.

Siguiendo esa lógica, la mayor parte de las más de sesenta expresiones que ilustran el verbete *kuña*, 'mujer', en el *Tesoro*, destaca la mujer pecadora, que aparece treinta y dos veces. Ella es reducida a la esfera sexual. Muy escasas son las frases que la asocian con el trabajo. Y aquí, claro, ya prevalece su condición de subalterna, *kuña tembiguái*. Eso muestra que los rasgos que definían a la mujer en la sociedad eran su relación o ausencia de relación con el hombre. Cualquier otra información fue virtualmente contingente

Por otro lado, el término 'hombre', *kuimba'e*, aparece como sinónimo de 'valentía, coraje, conquista, capacidad, triunfo, trofeo, virtud cristiana'. Así, al verter al guaraní la expresión 'el buen cristiano triunfa sobre el

demonio venciéndolo', Montoya acaba diciendo 'el buen cristiano triunfa sobre el demonio haciéndose hombre'. Hombría y resurrección son pues equivalentes. En guaraní, eso significa que, al resucitar, Jesús se hizo hombre sobre la muerte, *Jesu oñemokuimbaẽvo teõ águi* (T, 105). Por otro lado, las expresiones que ejemplifican el varón muestran que entre los rasgos que lo definían socialmente sobresalen su liderazgo, su origen, su oficio, su posición en la comunidad de indígenas convertidos.

También en este dualismo se puede notar que el bueno y verdadero "yo" es identificado con el varón. Por contraste, la mujer es víctima del discurso sobre el cuerpo lascivo. Esa es la versión montoyana de Génesis 3. Eva, como causante del pecado de Adán, transmite a todas las mujeres, sus hijas, una radical impotencia delante del mal. Sobre esa base, la iglesia entendía que era su deber controlar el cuerpo de la mujer. En suma, los valores de la sociedad patriarcal occidental son transportados a la lengua indígena, al hacer del término "hombre" sinónimo de virtud y al inferir del término "mujer" maldad, lascivia y pecado. Se trata pues aquí de una reedición de la teología de la "perfección varonil", que le fuera impuesta a la mujer como condición para tornarse cristiana y espiritualmente igual al hombre. Para ser "virtuosa", a la mujer no le restaba sino inspirarse en el hombre, hacerse semejante a él. Si el hombre, por ventura, "decaía", se lo ubicaba en el ámbito de la *mollitia*, *mollitiae*, que significa 'blandura o vida afeminada'.

La misogenía también se observa en el registro de religiosos de otras tradiciones. Así el capuchino Yves d´Evreux describió en detalles las etapas del desarrollo humano en los grupos indígenas del noreste brasileño. Su aversión a las mujeres aparece a lo largo de sus descripciones, que destacan la fragilidad moral de ellas. Es lo que cuenta Roland Raminelli (2006, p. 24), en su estudio de la crónica del capuchino. Él muestra que, llegando a la pubertad "las mozas perdían la cabeza", tentadas por el diablo, mientras "los muchachos auxiliaban a la familia", cazando y pescando, sin demostrar tentaciones libidinosas. "La sexualidad pertenecía al mundo femenino, y el trabajo era la tónica entre las 'clases de edades' masculinas". El relacionamiento entre hombre y mujer está plasmado de tensiones, especialmente en la frontera con la sociedad no indígena.

4.2 MONOGAMIA VERSUS POLIGINIA

Una de las embestidas centrales de los jesuitas en su misión fue contra la familia extensa guaraní, basada especialmente en el ámbito del liderazgo

en la unión de un hombre con varias mujeres. La conversión llegó muchas veces a equivaler a la aceptación del matrimonio monogámico. La reacción guaraní a las afrentas del juicio cristiano sobre este aspecto de su modo de ser tradicional fue vehemente. Los pueblos guaraní presintieron que siendo destruida la familia extensa se impondría el caos en la sociedad indígena y sucumbirían sus instituciones bajo las consecuencias sicológicas, sociológicas y económicas de la monogamia. Ya antes de la difusión del cristianismo la sociedad romana caminaba hacia la limitación de la vida sexual al ámbito conyugal, la iglesia contribuyó a favor de esa tendencia al propagar que el fin del mundo estaba próximo y que urgía aguardarlo en estado de pureza. De modo que el "cristianismo" que predicó el matrimonio monogámico como un mal necesario tenía una larga tradición en Europa. En el discurso jesuítico sobresalen las críticas a la poligamia guaraní. Ruiz de Montoya (1892, p. 55-56) se desahoga diciendo que les daba buen trabajo doctrinar los indígenas sobre el matrimonio y la unidad de la mujer con el hombre en dicha institución cristiana. Y no podría ser diferente, pues lo que para el cristianismo era pura deshonestidad, libertad gentílica, indecencia y torpeza (RUIZ DE MONTOYA, 1892, p. 49, 50, 57, 228), para los indígenas era algo esencial a su modo de ser y organización social, llegando a aparecer en sus bocas "como la más tradicional de sus estructuras fundamentales" (MELIÀ, 1988, p. 110).

Los Guaraníes no permanecieron indiferentes a las intenciones de la misión. Ellos reaccionaron y, no pocas veces, en las crónicas de los propios misioneros, sus discursos no solamente afirmaron el sistema autóctono, sino que juzgaron las novedades introducidas por la nueva predicación, como se puede conferir abajo.

> Los demonios nos han traído a estos hombres, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola (RUIZ DE MONTOYA, 1892, p. 57).

Los líderes indígenas eran conscientes de la gravedad del peligro que les rodeaba, a punto de temer su propia perdición y clamar su libertad.

> Vosotros no sois sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición. ¿Qué doctrina nos habéis traido? ¿Qué descanso y contento? Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo á su favor las mujeres que querían, sin que nadie lesfuese á la mano,

> con que vivieron y pasaron su vida con alegría, y vosotros queréis destruir las tradiciones suyas, y ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer. (...). Ya no se puede sufrir la libertad de estos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo. (RUIZ DE MONTOYA, 1892, p. 58).
>
> Hermanos e hijos míos, ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos vienen por estos que llamamos Padres; enciérrannos en una casa (iglesia había de decir) y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron; ellos tuvieron muchas mujeres, y estos nos las quitan y quieren que nos contentemos con una; no nos está bien esto; busquemos el remedio de estos males. (...) honremos el modo de vivir de nuestros pasados, y acabemos ya con estos Padres, y gocemos de nuestras mujeres y de nuestra libertad. (RUIZ DE MONTOYA, 1892, p. 61).

Comparando los discursos jesuítico y guaraní, es notable como el primero se sostiene en lo nuevo mientras que el discurso indígena defiende lo antiguo. Trámase, pues, un conflicto entre las matrices que originan ambas posiciones.

4.3 PARTES NOBLES DEL CUERPO VERSUS PARTES PLEBEYAS

El latín era usado para nombrar las partes del cuerpo consideradas impúdicas, en aquel tiempo. Precisamente, a partir del siglo XVII, pasó a ser más difícil y costoso denominar los órganos sexuales. Esas partes ya no podían ser mencionadas sin prudencia. El latín fue usado para nombrarlas prudentemente con la debida distancia. Eso cabe perfectamente en lo afirmado por Flandrin, de que el uso del latín era para asegurar una difusión restrictiva de la información, o sea, evitar que un público más amplio tuviese acceso a ella.

Otro aspecto a mencionar es la visión jerárquica de cuerpo en el lenguaje de Montoya. Los sentidos son inferiores al entendimiento, la parte "norte" del cuerpo es superior a la parte "sur". Me reporto a su obra *Sílex del divino amor* (MONTOYA, 1991, p. XXXI) para mostrar los ejemplos del jesuita sobre los sentidos como facultades sensoriales. El autor compara los sentidos con una sala llena de ventanas y afirma que si uno quiere recogerse debe ir cerrando poco a poco esas ventanas y, mientras más ventana cierra, más recogimiento sentirá de sus sentidos. Dios, definitivamente, para él, no se halla por la vía de los sentidos exteriores. De modo que el jesuita concluye que sólo a través del entendimiento uno podría ver y conocer la divinidad

(MONTOYA, 1991, p. XL). Hay que adormecer los sentidos para llegar al espíritu. Por otro lado, para él, hay que "desamparar" las partes del sur del cuerpo y recogerse hacia el pecho, donde reposan el querer y el amar. Hay que conducir el calor natural del cuerpo a la parte superior interna y suprema de la cabeza, en la mollera. (MONTOYA, 1991, p. XL).

En el lenguaje de Duby (s/f, p. 516), en la Edad Media, esa parte superior del cuerpo representaba el palacio, los monasterios, la nobleza. El diafragma era como la muralla que separaba a nobles de plebeyos. Al sur de ese músculo estaban las partes bajas del cuerpo, que deben ser dominadas, pues "de allí brotan las rebeliones más peligrosas (…). Ese nivel inferior, como en las casas de la nobleza, provee alimentos a los espacios nobles de arriba, más delicados y que cumplen las dos funciones mayores: fuerza y sabiduría".

CONSIDERACIONES FINALES

Al situar brevemente el tratamiento dispensado al cuerpo físico y al cuerpo en cuanto temática en el interior de la teología y de la historia "occidental", he querido mostrar el paño de fondo del escenario donde actuaron los misioneros setecentistas. Al hacer una relectura del pensamiento judeo-cristiano por la clave de autores y autoras críticas a la misogenía que se instaló en el cristianismo, he querido marcar uno de los lugares desde donde se puede leer e interpretar las fuentes históricas. Como esas fuentes quedaron impregnadas de una cierta repugnancia por la materia y por el cuerpo, especialmente por el cuerpo sexuado de la mujer, una hermenéutica antimisógena es una de las formas de contrarrestar la parcialidad de la visión veiculada en esas fuentes sobre el cuerpo del hombre y de la mujer.

La misión religiosa no visaba determinar apenas la suerte póstuma de quienes se sometían a la nueva fe; ella también determinó en lo temporal la vida de sus neófitos. Estuvo asociada *a* y controlada *por* la misión civilizadora que se adjudicaban España y Portugal, por ejemplo. Por ello, donde la misión religiosa se establecía, creábase una nueva orden civil y religiosa. Las transformaciones culturales que en esa nueva organización civil fueron vividas primeramente en el cuerpo. Una nueva cultura corporal debía ser conjugada en el tiempo histórico de cada generación de indígenas que pasaba a integrar las reducciones. Poco a poco, las poblaciones indias tuvieron que ir orientándose por el patrón de humanidad predominante en la Península Ibérica. Una nueva taxionomía de las funciones y de los valores o metáfo-

ras sociales asociados al cuerpo empezó a regir en la naciente sociedad. Los gestos corporales de vestirse, de expresar facialmente complacencia o reprovación frente a las actitudes de los demás y, en especial, frente a los fluidos corporales fueron convirtiéndose en expresiones de la interioridad de los individuos, construida mediante un riguroso cotidiano ritualizado de acuerdo al canon de los jesuítico. No sólo nuevos gestos, también nuevos sentimientos debían ser despertados o incutidos en los grupos indígenas.

Pero el cuerpo en el ámbito de la nueva orden civil no fue sólo sujeto a restricciones; él también era fundador de hechos sociales que desafiaban las restricciones impuestas por la nueva fe. Así, en el marco del nuevo orden inaugurado en las reducciones, los indígenas atenuaron la rígida disciplina ignaciana sobre el cuerpo en la vida cotidiana, de diversas formas. Los discursos de los „malcontentos" indígenas y la persistencia de los indígenas en sus „malas costumbres" son unas de las formas de transgreción del nuevo orden.

A través de la conquista espiritual llegan hasta los pueblos guaraní las formas de desvalorización del cuerpo sexuado de la Edad Media. Las pulsaciones y los deseos carnales pasan, pues, a ser ampliamente reprimidos. Aunque no quede claro si semejante interdicción ya existía antes de la conquista en los pueblos indígenas, sí es claro el énfasis dado por los predicadores en la reglamentación de la vida sexual. El esperma pasó a ser considerado mancha, la cópula con la mujer menstruante pasó a ser prohibida, en parte por considerarse inmunda y por creerse y temerse que de la unión nacerían criaturas leprosas. Moderación, freno de los sentidos, control de los apetitos carnales, era lo que se esperaba de las personas convertidas mientras satisfacían sus deseos. El acto sexual, por ejemplo debía ser destituido como placer y practicado como pago de una deuda, el 'débito conyugal'. La mujer debía apenas insinuar, disimulada, avergonzadamente, sus deseos. Según Génesis 3 reinterpretado por Pablo, en Efesios 5:21-24, la caída de Adán enajenaba para siempre al ser humano de su potencialidad buena. El cuerpo tenía una naturaleza mala. El celibato y la castidad eran las virtudes preferidas para contrarrestar la inclinación natural del cuerpo al mal. Le seguían la viudez y la familia monogámica.

La abundancia de datos sobre la lujuria, por ejemplo, nos remite a la tendencia setecentista europea de transformar el deseo en discurso, de pasar todo lo relacionado con sexo por el cedazo de la palabra. La orientación era hablar o hacer hablar, no sólo sobre hechos consumados sino también sobre toques sensuales, miradas impuras, palabras obscenas, pensamientos

consentidos. La Iglesia velaba, por medio de las confesiones por la conversión de los gentiles a la moral ascética.

Aquí también aparece una cisión fundamental que conduce a parte de la misogenía. La parte del cuerpo considerada superior - la razón y el espíritu - es colocada del lado masculino; la parte inferior - el cuerpo y la carne-, del lado femenino. Según Le Goff y Truong (2006, p. 53), "la imperfección del cuerpo de la mujer, presente en la obra de Aristóteles y en la de su lector medieval Tomás de Aquino, explica las raíces ideológica de la inferioridad femenina, que, de original, se torna natural y corporal".

La etnografía referente a indígenas modernos guarani hablantes sugieren un concepto psíquico-espiritual del ser humano personalmente maduro, la teoría de la palabra-alma, refuerza la corporalidad. El alma se debe concretizar en el cuerpo. Tiene la forma del cuerpo, es como un forro de espíritu en forma de cuerpo, dicen algunos indígenas.

La abundancia de los datos referentes a los órganos de los sentidos y a las experiencias sensoriales en la fuente estudiada sugiere para mí que, para los pueblos guaraní, los sentidos y el cuerpo eran el punto de partida del proceso de percibir, conocer y pensar. Lo sensorial y lo intelectual probablemente no fueron dos extremos que se debatían por dominar, como ocurrió en la evolución cognitiva e intelectual de la filosofía y la cultura occidental. Estudios semejantes a lo propuesto por el filósofo y escritor francés Michel Serres ([1985] 2002) en *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, donde el autor propugna por un filosofar a partir de los sentidos, podrían pues apoyar futuras interpretaciones y revalorizaciones de los sentidos.

Recebido em 24/08/2008
Aceito em 07/10/2008

OBRAS CONSULTADAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si*: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de século, 1995.

AUGÉ, Marc [1982]. *Der Geist des Heidentums*. München: [s.n.], 1995.

ARAUJO, Emmanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: *DEL PRIORE*, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 45-77.

BIBLIA SAGRADA. Traducido em Portugués por João Ferreira de Almeida. 23. ed. revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 1993.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*: ensaio interdisciplinar sobre o feminismo e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979. 267 p.

BURKE, Peter. *A escrita da História*: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

CERTEAU, Michel de et alii. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1996.

DALY, Mary. El cristianismo: una história de contradicciones. In: RESS, Mary Judith; CUADRA, Ute Seibert & SJORUP, Lene (ed.). *Del cielo a la tierra*: una antología feminista. Santiago de Chile: Sello Azul, 1994. p. 61-96.

DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

DOUGLAS, Mary [1966]. *Pureza y peligro*: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Lisboa: Edições 70, 1973.

DUBY, Georges (Org.). *História da vida privada*. I: da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, s/f.

DUMONT, Louis. *Homo hierarquicus*. São Paulo: Edusp, 1992.

ELIAS, Norbet. *O processo civilizador:* uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v. I.

EVDOKIMOV, Paul. *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986. 326 p.

FIORENZA, Elizabeth S. *Discipulado de iguais*: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995. 404 p.

FLANDRIN, J. L. *O sexo e o Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988. 366p.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*: formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília/INL-MEC, 1980.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. *Sentir, pensar, agir*: corporeidade e educação. 2. ed. São Paulo: Papirus, 1997.

LE GOFF, Jacques. *A história nova*. Trad. de E. Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LE GOFF, Jacques & TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MAUSS, Marcel. *Manual de etnografia*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

_____. Fenômenos gerais da vida intra-social (1934). In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Marcel Mauss*: antropologia. São Paulo: Ática, 1979. p. 196-204.

MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido*: ensayos de etnohistoria. 2. ed. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1988. (Biblioteca Paguaya de Antropología, 5).

MONTOYA, Antonio Ruiz de [1651]. *Apología en denfensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní*. Lima/Asunción: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/ Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 1996.

_____. **V I, VII**: [1640]. *Bocabulario de la lengua guarani*. Leipzig: Oficina y funderia de W. Drugulin, 1876aI, 376p.; 1876aII, 234p.

_____. **C:** [1640]. *Catecismo de la lengua guarani*. Leipzig: Oficina y funderia de W. Drugulin, 1876b. 336p.

_____. [1639]. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid: [s.n.], 1892.

_____. [1650]. *Sílex del divino amor*. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouvillon Arróspide. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Fondo Editorial. ccvi, 1991. 296p.

_____. **T:** [1639]. T *esoro de la lengua guarani*. Leipzig: Oficina y funderia de W. Drugulin, 1876c. 409p.

MUSSKOPF, André. Para além do arco-iris: corpo e corporeidade a partir de 1a. Co. 12.12-27 com acercamentos do ponto de vista da teologia gay. In: MUSSKOPF, André et alii. *À flor da pele*: ensaios sobre género e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 11-44.

RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: ESTE/IEPG, **32** (3): 240-252, 1992.

SERRES, Michel [1985]. *Los cinco sentidos*: ciencia, poesía y filosofía del cuerpo. Madrid: Taurus, 2002.

SÖLLE, Dorothee. Búsqueda feminista de los nombres de Dios. In: RESS, Mary Judith; CUADRA, Ute Seibert & SJORUP, Lene (ed.). *Del cielo a la tierra*. Una antología de teología feminista. Santiago, Chile: Sello Azul, 1994. p. 311-320.

STRATHERN, Marylin. *Ogênero da dádiva*. Campinas: UNICAMP, 2006.

TURNER, Víctor W. *La selva de los símbolos*: aspectos del ritual ndembu. Madrid: Siglo XXI, 1980.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

_____. *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

VAN GENNEP, Arnold [1908]. *Übergangsriten*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 2005.