

ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: MISIONERO ETNÓGRAFO DEL PARAGUAY

Graciela Chamorro
Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

Resumen: La etnografía, como observación directa de la vida social y de las prácticas culturales de los grupos humanos, es un procedimiento científico desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, concomitantemente en Europa y en las Américas. En este artículo, sin embargo, trataremos de un jesuita peruano de otros tiempos: Antonio Ruiz de Montoya, que fue misionero en Paraguay durante casi tres décadas, tiempo durante el cual se hizo «lingüista» de la lengua guaraní. Proponemos aquí mostrar en qué medida puede también ser considerado un «etnógrafo» de su época. Aunque el motivo más explícito de su obra lingüística fue proveer a los religiosos de un instrumento para aprender la lengua indígena, traducir en ella las «verdades» elementales del cristianismo y entender lo que los indígenas les confiaban en la confesión, los misioneros no siempre dejaron de recoger los sentidos más locales y cotidianos de las voces de sus interlocutores. Trataremos, pues, de determinar cómo se dio eso, sobre todo, en el *Tesoro de la lengua guaraní* del autor mencionado.

Palabras clave: Etnografía histórica, guaraní, Antonio Ruiz de Montoya

Antonio Ruiz de Montoya: Missionary Ethnographer of Paraguay

Abstract: The direct observation of the social and cultural practices of human groups, ethnography as a scientific endeavor developed in the second half of the 20th century in both Europe and the Americas. This paper looks at the work, Antonio Ruiz de Montoya, a Peruvian Jesuit missionary stationed in Paraguay for almost three decades. There he became a «linguist» specializing in the Guarani language, and it is proposed that Montoya might also be considered an «ethnographer» of his time. The explicit goals of his linguistic work were to provide missionaries with tools to learn indigenous languages, to translate the elementary Christian «truths» into those languages and to understand what the indigenous people said in confession. However, the missionaries also managed to document the local and everyday meanings of the people's language. We shall try to determine the ways in which this was accomplished in Montoya's *Tesoro de la lengua guaraní*.

Keywords: Historical Ethnography, Guarani, Antonio Ruiz de Montoya

1. Ruiz de Montoya: momentos de su vida y misión¹

Antonio Ruiz de Montoya nació en Lima, Perú, el 13 de junio de 1585. Siendo huérfano de madre y padre, sus tutores lo confiaron al Real Colegio de San Martín de la ciudad. En 1606 ingresó en la orden jesuítica de Lima, donde estudió gramática y retórica. Más tarde, en Córdoba (Argentina), incursionó en filosofía y teología, y fue ordenado sacerdote en 1612 en Santiago del Estero. Ese mismo año, llegó al Paraguay como misionero y empezó a estudiar la lengua guaraní en Asunción, junto con otros jesuitas como Diego González Holguín, rector del colegio jesuítico en Asunción (1610-1613) (Melià, 2002: x).

Ruiz de Montoya partió ese mismo año hacia el Guairá —correspondiente al actual estado brasileño de Paraná y oeste de São Paulo—, donde actuó durante diecisiete años. Bajo el asedio de los *bandeirantes*² y encomenderos, en 1630 partió del Guairá con 12 mil guaraníes hacia la actual provincia de Misiones (Argentina), donde las reducciones jesuíticas estaban aún lejos del acoso de los conquistadores (Ruiz de Montoya, 1892 [1639]: cap. xxxviii y xxxix).

En 1620 devino superior de las reducciones del Guairá y en 1636 de todas las reducciones jesuíticas del Paraguay. Al año siguiente viajó a España, como procurador del Paraguay. Entre sus incumbencias constaban la de denunciar los atropellos contra la integridad física de los indígenas de las reducciones y la petición de que pudieran usar —en defensa propia— armas de fuego, petición atendida en 1640.³ Llevaba también a Madrid el conjunto de su obra lingüística, de la cual al menos un tomo esperaba desde 1620⁴ licencia para ser impreso.

En Madrid, Montoya publicó los tres cuerpos de su obra:⁵ *El Arte de la lengua gvaraní* [1640] y el *Bocabulario de la lengua gvaraní* [1640]; el *Tesoro de la lengua gvaraní* [1639]; y el *Catecismo de la lengua gvaraní* [1639].⁶ Publicó tam-

1. Más datos sobre este tema y el del acápite siguiente en Chamorro, 2007, 2009; Jarque, 1900 [1662]; Melià, 1992, 2003, 2011 y Rouillon, 1997, entre otros.

2. *Bandeirante* era el nombre dado a los encargados de las expediciones de captura de indígenas en el interior de la América portuguesa, durante los siglos xvi a xviii, para suplir la creciente demanda de mano de obra en la costa, sobre todo en las plantaciones. El término deriva de *bandeiras*, nombre dado a las expediciones organizadas por particulares. En su mayoría hablantes de la lengua general paulista, de origen tupí-guaraní, los *bandeirantes* se encargaron de la expansión del dominio portugués tierra adentro.

3. Aunque antes les fuese vedado por decreto real el manejo de armas de fuego, los jesuitas y sus indios solían usarlas. Díaz Taño, por ejemplo, portaba dos escopetas para defenderse (Cortés, 1951: 296).

4. Según Wilde (2014: 272), en 1620 el procurador Francisco Vázquez Trujillo pidió en los memoriales particulares al V. P. Vitelleschi licencia para que se pueda imprimir «un arte de la lengua Guayrani [sic] que compuso el Padre Antonio Ruiz».

5. Los «tres cuerpos» nombrados por el autor se debe a que se publicó en tres volúmenes, aunque de hecho fueron cuatro, y así aparecieron también en las nuevas ediciones: *Arte*, *Vocabulario*, *Tesoro* y *Catecismo*. En la primera edición y en los facsímiles el *Arte* y el *Vocabulario* estaban en un único volumen.

6. De aquí en adelante utilizaremos las siguientes abreviaciones: *Bocabulario*: BI, BII; *Tesoro*: T; *Catecismo*: C.

bién su *Conquista espiritual* ([1639]). Ruiz de Montoya retornó a América vía Lima, a fin de proseguir las gestiones relativas a la provisión de armas de fuego, pues si bien la Cédula Real de 1640 liberaba su uso, lo condicionaba a la disposición del virrey del Perú. Montoya ya no volvió al Paraguay. Murió en Lima en 1652, dejando inéditas dos obras: *El Sílex del divino amor* (1991 [1650]), compendio místico, y la *Apología de la lengua guaraní* (1996 [1651]), obra lingüístico-teológica. Con esta última obra habría pretendido intervenir en la querrela teológica entre los jesuitas del Paraguay y el obispo de Asunción, fray Bernardino de Cárdenas, a raíz de las traducciones al guaraní de los nombres y atributos de Dios, supuestamente heréticas y escandalosas.

La misión de los jesuitas en el Paraguay consistió precisamente en la «reducción»⁷ de los indígenas a pueblos, donde pudiesen abandonar su antigua costumbre de vivir en selvas, sierras y valles, junto a arroyos escondidos, en casas distantes unas de otras. Montoya lo resume en su *Conquista espiritual* al escribir:

He vivido todo el tiempo dicho en la provincia del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia santa y al servicio de Su Majestad (Ruiz de Montoya, 1892 [1639]: 14-15).

En las reducciones, los indígenas eran iniciados a la «vida política (civilizada) y humana» predicada por los misioneros, aprendiendo, por ejemplo, a cultivar algodón para vestirse (Montoya, 1985 [1639]: 34).

Los jesuitas llegaron al Paraguay en medio de un alarmante «hundimiento demográfico» indígena (Necker, 1990: 145). Situaciones como esas en toda América llevaron a la Corona española a dictar una serie de disposiciones jurídicas para «proteger la población indígena y crear las condiciones para la fundación de nuevos pueblos bajo la tutela de las órdenes religiosas» (Wilde, 2009: 89). Una de esas disposiciones jurídicas fue implementada por el oidor de Charcas, Francisco de Alfaro, luego de su visita al Paraguay en 1610. Sus Ordenanzas, promulgadas el 11 de octubre de 1611, contenían la influencia del entonces provincial jesuita Diego Torres Bollo y dieron forma «a un programa reduccional orientado a la explotación comunal de la mano de obra indígena e impusieron una administración a los pueblos con la idea del aislamiento residencial» (Wilde, 2009: 89).⁸ Encargaban a los jesuitas de las recién fundadas reducciones civilizar y controlar los pueblos indios, y proteger la población indígena contra los malos tratos de sus encomenderos (Rouillon, 1997: 59).

7. La Iglesia española se confería a sí misma un deber reduccional que era idéntico a su deber civilizador y cristiano: la creación de un nuevo orden civil y religioso en todos sus dominios (Melià, 1988: 249).

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

Esta empresa debía llevarse a cabo en guaraní, ya que los jesuitas, de acuerdo con la posición final del Concilio de Trento que predominó en el Tercer Concilio de Lima (1580-1583), adoptaron las lenguas indígenas más difundidas para la evangelización.⁹ El consejo del provincial Diego de Torres era «de no perder punto en aprender y estudiar la lengua guaraní y ejercitarla con los indios», no con displicencia, «sino con eminencia», a fin de llegar a parecerse con los indígenas (Hernández, 1913, 1: 585). En el Paraguay, los ignacianos se destacaron en el estudio de la lengua guaraní, incluyéndola entre las de fama e igualándola al griego y a otras lenguas muy aplaudidas (Lozano, 1754-1755, 1: 259). Pero esa posición parece no haber sido unánime. Así, para Montoya (C, Preliminares), su traducción del *Catecismo* de Ripalda al guaraní desmentía el prejuicio de que las lenguas indígenas serían incapaces de expresar la fe cristiana. Para él, eso era fingida excusa de los misioneros que fallaban en su responsabilidad de instruir a los indígenas. Para quienes estaban, por el contrario, a favor de las lenguas indígenas, el objetivo era conocerlas bien para asegurar la conversión de sus hablantes.

2. Ruiz de Montoya y la lengua guaraní

El primer contacto de Montoya con la lengua guaraní fue en Asunción, donde los jesuitas estudiaban la lengua desde 1608, usando el *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, del padre José de Anchieta¹⁰ (1595), las anotaciones y un vocabulario del hermano franciscano Luís Bolaños,¹¹ así como los borradores de una gramática guaraní escrita por el padre Alonso de Aragona¹² y otros apuntes dejados por los misioneros de Brasil. En ese ambien-

9. Felipe II ya había afirmado en sus Cédulas de 1578 y 1580 que no le parecía conveniente obligar a los indígenas a abandonar su lengua natural y que eran los curas de las doctrinas los que tenían que aprender las lenguas nativas, estudiándolas en las cátedras creadas para ese fin (Melià, 2003: 59).

10. José de Anchieta, español de Tenerife (Canarias), nació en 1534. Llegó al Brasil, aún novicio, en julio de 1553, siendo ordenado padre en Bahía. Escribió cartas, sermones, poemas, piezas teatrales y el *Arte de Gramática Tupí*, de vasta influencia en el estudio de las lenguas indígenas de ese tronco lingüístico en las misiones jesuíticas. Murió en 1597, en Reritiba, hoy Anchieta, Espíritu Santo, Brasil.

11. Luís Bolaños nació en un pueblo de Sevilla en 1539. En 1575 llegó al Paraguay, ya hermano franciscano. Primer gramático de la lengua guaraní (Melià, 2003: 162), tradujo (¿en 1585?) el *Catecismo breve* del Concilio de Lima, aprobado por el III Concilio de Lima en 1583 (Melià, 1992: 74), quedando inéditos sus notas gramaticales y un vocabulario, ambos perdidos. Falleció en Buenos Aires en 1629.

12. El padre Alonso de Aragona nació en Nápoles en 1585. Llegó al Paraguay en 1617, actuando en el Frente Misionero del Uruguay (actuales Misiones, Argentina, y Rio Grande do Sul, Brasil). En los primeros años de la década de 1620, por lo tanto en la misma época en que Montoya escribía o burilaba su *Arte* en la Frente Misionera del Guairá, escribió su *Breve introducción para aprender la lengua guaraní*, publicada solo en 1979 por Melià (1979: 23-61). Falleció en Asunción en 1629 (Storni, 1980: 76).

te, es probable que Montoya haya también conocido la *Gramática* y el *Vocabulario* de Diego González Holguín (1608), y que haya llevado consigo al Guairá la idea «de crear una obra igualmente valiosa para el guaraní» (Dietrich, 1995: 291).

Pero ¿cómo Montoya se hizo docto en la lengua guaraní? Ya en el Guairá profundizó lo aprendido en los libros, gracias a sus maestros indígenas y no indígenas: el sacerdote criollo Rodrigo Melgarejo, «gran lengua y pretendiente de la Compañía» (Rouillon, 1997: 68), el lenguaraz capitán Bartolomé de Escobar, que ya había asesorado a fray Luis Bolaños, y la comunidad indígena guaraní hablante, sobre cuya importancia en su aprendizaje de la lengua el mismo Montoya escribió: «Quedeme en aquel pueblo algunos días [...] y con el uso continuo del hablar y oír la lengua, vine a alcanzar facilidad en ella» (Ruiz de Montoya, 1989 [1639]: 63). Su dominio, como hablante, de la nueva lengua mereció una nota en una carta del padre Maseta al provincial, de 7 de agosto de 1613: «el Padre Martin Javier y el Padre Antonio son unos Demóstenes en la lengua; predicán, confiesan, catequizan» (Lozano, 1754-1755, 2: 624).

En 1615, Montoya es nuevamente mencionado en las cartas oficiales dirigidas a los jerarcas de la orden: «hemos puesto este año mucho cuidado en la lengua procurando hallar nuevos vocablos por medio de unos indios, y así la vamos muy bien desentrañando» (*Cartas anuas*, 1927-1929 [1615], 2: 36). Al año siguiente, el padre Cataldino escribía al provincial Pedro de Oñate con la nueva de que «el Padre Antonio ha hecho un arte y vocabulario en la lengua guaraní» (*Cartas anuas*, 1927-1929 [1616], 2: 97). Lo curioso es que, del *Tesoro* de Montoya, no se haga mención en las cartas. Es precisamente ese diccionario la fuente principal¹³ que destacamos aquí para colocar a su autor en la galería de los misioneros etnógrafos. La conclusión del *Tesoro* ciertamente le costó más tiempo, como él mismo indicó al dirigirse *A los Padres Religiosos* en las primeras páginas de su obra: «Dio finalmente fin a este trabajo el tiempo de treinta años que he gastado entre Gentiles [...] con eficaz estudio rastreando lengua tan copiosa y elegante que con razón puede competir con las de fama [...]. He tenido por interpretes a los naturales». Es decir, Montoya efectivamente terminó la redacción del *Tesoro* en Madrid, entre 1637 y 1639.

El *Tesoro* complementa el *Vocabulario*, compuesto por unos 10.000 lemas en castellano con sus correspondientes en guaraní. En cuanto al *Tesoro*, este consta, según León Cadogan (1962-1963: 517), de más de 5.500 artículos, con las etimologías y derivaciones de las palabras más importantes del repertorio guaraní, así como por ejemplos de la vida de los pueblos indígenas ya en el contexto de la conquista y colonización europea. Pero no todo figura en las entradas;

13. Sin duda, la *Conquista espiritual* es la fuente montoyana más accesible para una etnografía del modo de vida indígena y de las prácticas misionales y coloniales de las primeras décadas del siglo xvii. Aquí destacamos el *Tesoro* por registrarse en él datos etnográficos en lengua guaraní.

centenas de vocablos se hallan escondidos en el interior de los artículos.¹⁴ En ambos diccionarios, las entradas están en orden alfabético, con remisiones constantes del *Vocabulario* al *Tesoro*. En sus *Advertencias*, el mismo autor explica su criterio de ordenamiento:

En este *Vocabulario* se ponen los vocablos simplemente. Para saber sus usos y modo de frases, se ha de ocurrir a la segunda parte [al *Tesoro*]; por ejemplo, busco aquí hombre, hallo que es *ava*, buscaré *ava* en la segunda parte y allí hallaré lo que se dice del hombre. [...] Cada partícula que se hallare en esta primera parte se puede buscar en la segunda, donde se dirá lo que he alcanzado que se puede decir (B I: 101).¹⁵

3. El «Tesoro de la lengua guaraní» entre los «Tesoros»

¿Qué es un *Tesoro* y por qué lo enfatizamos aquí, al tratar de un misionero etnógrafo? *Tesoro* fue primeramente el nombre dado en la época renacentista a los diccionarios monolingües,¹⁶ que además de lingüísticos eran enciclopédicos; explicaban pues, por un lado, la composición y los significados de palabras, frases hechas y refranes, etc.; y, por otro lado, reunían a través de ejemplos datos sobre las prácticas culturales y el pensamiento de los hablantes de esa lengua. Eso es aproximadamente lo que Haensch (1982: 109) escribió sobre el *Tesoro* compuesto por Sebastián de Covarrubias Orozco, de 1611.¹⁷ Los autores de estos diccionarios recurrían a fuentes escritas para las épocas pasadas, mientras que para el presente también contaban con sus experiencias y observaciones. En muchos casos distinguían en sus artículos los ejemplos del registro literario, familiar, vulgar y popular de un grupo y de una época (Haensch, 1982: 154). En el caso del *Tesoro* de Montoya, la obra se inscribe entre los tesoros plurilingües, pues da el significado de las palabras y frases guaraníes en castellano, además de explicar su composición y ejemplificar sus usos. De modo que *Tesoro*, como el título lo dice, se refiere al guaraní, lengua de origen, y no al castellano.

14. Contamos hoy con un acceso facilitado a esos datos en la nueva edición del *Tesoro* (2011) y del *Vocabulario* (2002), que traen un índice remisorio para llegar a esas voces que no tuvieron una entrada autónoma en la versión del autor.

15. Usamos aquí la versión facsímil de 1876, para la obra lingüística de Montoya; al transcribir los datos, sin embargo, intentamos ajustarlos a la tabla de equivalencias propuesta por Melià (1993).

16. El término fue usado por primera vez por Robert Estienne, en su *Latinae Linguae Thesaurus* de 1531 y luego por Jean Nicot en su *Thresor de la langue franço y setantancienne que moderne* de 1606, primer diccionario monolingüe del francés. Sobre los géneros lexicográficos anteriores al tesoro, consultar Haensch (1982: 105-109) y Chamorro (2009: 89-93).

17. Es probable que solo en Madrid Ruiz de Montoya haya decidido llamar *Tesoro* al segundo tomo de su diccionario, inspirado en el «flamante» *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias Orozco, de 1611; de hecho, no tenemos constancia de que lo haya llamado así estando en América (Melià, 2002: x). Es curioso, en ese sentido, que Montoya haya hecho imprimir su obra por la misma persona —ignoramos si era o no un familiar— que, veintiocho años antes, había editado el *Tesoro* de Covarrubias (Dietrich, 1995: 291).

El término *Tesoro* indica la idea del diccionario como fuente de riqueza. Montoya era consciente de ello cuando escribía: «el segundo [cuerpo], intitulé *Tesoro*, porque procuré vestirle con algo de su riqueza, que mi corto caudal ha podido sacar de su mineral rico» (T, *A los Padres Religiosos*). En este trabajo, Montoya dependió exclusivamente de su experiencia de hablante, de sus maestros e interlocutores indígenas y de su observación, pues el guaraní no era entonces una lengua literaria. Sus datos son pues salidos de una lengua viva, se apoyan en los hablantes indígenas y en quienes crearon con ellos nuevas formas de hablar, nuevos vocablos y nuevas expresiones, proponiendo y fijando nuevos significados. Pero al igual que Covarrubias, Montoya aporta un elemento novedoso en su diccionario, al contextualizar las palabras mediante ejemplos (Melià, 2011: 251); aquel recurriendo a escritos reconocidos como autoridades y este a la autoridad de los indígenas y, eventualmente, a la autoridad que él mismo se había granjeado en la lengua guaraní.

Otro aspecto a ser destacado en los tesoros es su importancia política. Como es sabido, la lengua es un elemento de afirmación importante en la historia de los pueblos, de su identidad y poder. Antonio de Nebrija (1492) empieza el prólogo a su *Gramática* escribiendo a la reina que «siempre la lengua fue compañera del imperio», y lo hace el mismo año de la llegada de Colón a América. En esa misma línea, menos de dos décadas después, Covarrubias pretendió con su *Tesoro de la lengua castellana o española* afirmar el español en el concierto de las lenguas, darle un instrumento que la colocase a la altura de las demás naciones que habían hecho diccionarios copiosos de sus lenguas, igualándolas con el latín y el griego. Es lo que sugiere su escrito:

De este [diccionario] no solo gozará la [nación] española, pero también todas las demás que con tanta codicia procuran de aprender nuestra lengua, pudiéndola ahora saber de raíz, desengañados [sic] de que no se debe contar entre las bárbaras, sino igualarla con la latina y la griega, y confesar ser muy parecida a la hebrea en sus frases y modos de hablar (Covarrubias, 1995 [1611]: 1001).

El *Tesoro de la lengua guaraní*, en ese sentido, fue escrito no solo para que misioneros extranjeros pudiesen aprender el guaraní, sino también para mostrar que estos nuevos vasallos del rey de España eran civilizables y que sus lenguas eran compatibles y podían competir con el latín (Dietrich, 2000: 33-34). Es decir, Montoya no solo escribía para sus compañeros de misión, inicialmente aprendices del guaraní, sino también para lenguaraces en esa lengua indígena, en el español y en el latín, así como a los ideólogos de la época, que establecían entonces las políticas lingüísticas y el rango de las lenguas y de sus hablantes.¹⁸

18. Para Montoya eran dos los objetivos de su trilogía. Primero, a través de esas obras los misioneros debían aprender el guaraní para predicar. Debían poder «decirse en la nueva lengua desde los vocablos de la propia y hacerse entender» (Melià, 2002: xiii). La obra de Montoya fue el material didáctico para ellos. Fue a través de ese material «por donde han estudiado nuestros misioneros, habilitándose a trabajar fructuosamente en esta gran viña del Señor», escribió más tarde Lozano

La riqueza lingüística del *Tesoro* es destacada por Dietrich, que considera «rica» la fraseología contenida en él, para el estudio del uso de las formas y del sentido de las palabras. Para el autor, los diccionarios de Montoya aportan «una riqueza léxica asombrosa, que está en la base de muchos diccionarios modernos del guaraní, como el de Peralta y Osuna, de Guasch y de Ortiz Mayans» (Dietrich, 2009: 21) y en la base de las demás lenguas de la familia tupí-guaraní. Esa es también la constatación de nuestro estudio en curso de la lengua kaio-wá, en Mato Grosso do Sul, pues una gran parte de su léxico tiene una especie de núcleo común en la obra de Montoya. Podemos afirmar incluso que este diccionario —por indicar peculiaridades lingüísticas de las voces que registra y por presentar no solo palabras con función designativa, sino también artículos, pronombres, adverbios, posposiciones, conjunciones, interjecciones y partículas— contiene una gramática implícita del guaraní.

Paralelamente a esa riqueza lingüística, el *Tesoro* es también un diccionario enciclopédico sin parangón. Según Melià (1992: 90), más que en otros diccionarios, en él las palabras «pierden la abstracta neutralidad de la sola nomenclatura» y forman la mayor suma etnológica para los pueblos guaraníes, pues están vestidas de cultura y de historia que «reflejan situaciones de vida guaraní típicas y originales».

4. Etnografía de la lengua y en la lengua guaraní

El método usado por Montoya para la elaboración de su diccionario fue ciertamente la inmersión en la lengua y el dejarse instruir por los lenguaraces en la descripción semántica de las palabras. Este procedimiento es muy valorado en la etnografía moderna y, como tal, es uno de los aspectos que nos llevan a considerar a este misionero como un etnógrafo, porque sus palabras nos permiten descubrir realidades que de otro modo no conoceríamos.

En primer lugar está la etnografía o descripción de la propia lengua guaraní, su *Arte*. En este proceso, su conocimiento del guaraní y su posición de superior del Guairá, y más tarde del Paraguay, le posibilitaron a Montoya ir más allá de lo que su conocimiento de la gramática latina y del castellano le aportaban para describir la lengua guaraní. En las palabras de Melià (2011: 248), su experiencia le permitió percibir «formas y categorías muy propias del guaraní, como el doble plural de 1^a. persona ñande (inclusivo) y ore (exclusivo); la falta de declinaciones de los nombres, el peculiar sistema de “partículas” temporales en los sustantivos y en las formas verbales». A eso él pudo llegar por tener el oído

(1754-1755, 2: 624). Segundo, esas obras fueron publicadas «para que los indios aprendan la Doctrina cristiana, y juntamente el idioma castellano», como algunas veces ha mandado el rey (Memorial de Montoya al rey, 1643, cit. por Rouillon, 1997: 313).

puesto en la palabra proferida por los indios y en el uso de la lengua y no por conocer la gramática latina o del español.

En segundo lugar están sus diccionarios. Aquí nos centramos en el *Tesoro*. Montoya parte de palabras; presenta su etimología, aunque muchas equivocadas; da sus sinónimos y antónimos; forma con ellas oraciones completas que muestran el uso de dicha palabra en el contexto indígena diario y luego en el ambiente de un nuevo orden social orientado por la religión cristiana reduccional. Es en este momento cuando la lengua se convierte en instrumento de la etnografía (Melià 2011: 252). De esa manera podemos afirmar con Melià (2011: 261) que, para Montoya, «el nombre de la cosa en guaraní es una puerta que introduce a un espacio de vida [...] donde se despliega la complejidad de la vida y la sabiduría de sus hombres y mujeres».

Hay que imaginarse, por ejemplo, que Montoya, en su artículo sobre la *og*,¹⁹ ‘casa’, bien hubiera podido tener en mente una casa colonial y a partir de ahí levantar un vocabulario para su léxico. Pero no: describió las casas indígenas, descubriéndolas para sus contemporáneos desde el punto de vista de los materiales usados, de las técnicas de construcción, de las formas de ocupación, etc. Así, siguiendo algunas de las frases relativas a la casa, podemos afirmar que el término principal es *og*, que significa ‘cosa con que se tapa, paja de la casa, y significa, casa, tomando la parte por el todo’ (T, 255). A través de este vocablo sabemos que había: *og yvrape reheguára*, ‘casa de tablas’ (T, 129); *ita’og*, ‘casa de piedra’ (T, 179); *ogapu’a*, ‘casa redonda’ (T, 255); *ao’og*, ‘pabellón y toldo’ o casa de tejido (T, 44); *piri’og*, casa de ‘estera’ (T, 297); *og opu’ãetéva’e*, ‘casa de mucha corriente’, alta (T, 255); *og ipéva’e*, ‘casa de poca corriente’, baja (T, 255); *og gusu*, ‘casa larga’ (T, 406), que es la casa tradicional kaiowá hasta hoy. *Og* es el término usado para nombrar las nuevas coberturas de las casas: *og ña’ẽũ ijasoja*, ‘casa de tejas’ (T, 255), así como los nuevos usos y conceptos de casas: *og ñomono’õngáva*, ‘cabildo’ (T, 255); *mburuvicha vete róga*, ‘casa real’ (T, 256); *tupãog*, ‘iglesia’ (T, 256). Sin embargo, había también otros términos para la casa, como *kapyá*, ‘choza o casa en la chacra’ (T, 89); *kapi’ikuarasyãng*, ‘pajiza ramada’ o sombra de techo de paja (B, 123); *tejupa*, ‘rancho’ por los caminosa casa provisoria (T, 376, 377); *tapýi*, ‘choza’ (T, 355). Y es precisamente *og*, el término adoptado para las novedades introducidas por la colonia y la misión, la palabra que se tornó más común y es usada aún hoy para las casas fuera del ámbito indígena, donde se volvió *óga*.²⁰

19. Para la transcripción del guaraní misionero usamos el cuadro de equivalencias propuesto por Melià (2002: xxix-xxxii). Empleo cursivas para marcar estas palabras y expresiones del guaraní colonial. Las glosas castellanas se encuentran entre comillas simples.

20. A propósito de la casa guaraní, Melià (2011: 253-261) la incluye en una lista de palabras con especial densidad etnográfica para la cultura guaraní. En su lista de 10 ítems constan: chamanismo; danza y canto; tierra, monte y campo; vivienda; agricultura; caza, pesca y recolección; adornos corporales y vestido; cerámica; cestería, proverbios. Otras listas más exhaustivas pueden ser consultadas en el apéndice del mismo artículo de Melià (2011: 262-267), en el índice temático de Chamorro (2009: 371-394) y en el libro de Caballos (2013).

Montoya hace etnografía porque trae a la luz una serie de elementos nuevos para los misioneros, elementos que en rigor ellos no necesitaban conocer para llevar a cabo su misión. Así, *kuruguãi*, ‘unas habas silvestres gruesas con que alisan la loza’ (T, 110), que aparentemente no había en España —y si había no eran usadas en la alfarería— es registrada por el jesuita, que también recoge una vasta cantidad de técnicas —indígenas o indigenizadas— para el trenzado, el tejido, el hilado, el tallado, la curtiembre, la pintura, la alfarería, la cera, etc. Destacamos aquí de lo registrado en ese particular un listado de los colores, para los cuales hay una extensa lista de ejemplos que podrían ser considerados en el estudio del arte indígena en el contexto reduccional.

Cuadro 1. Los colores vistos por los guaraníes hablantes²¹

Amarillo: ju	El color ‘amarillo’ es <i>ju</i> , siendo amarillo claro se lo asocia con ‘blanco’, <i>tĩ</i> , y forma <i>jutĩ</i> , que el autor traduce por ‘amarillo deslavado, pálido’ (T, 203). El amarillo oscuro es <i>mboroju</i> , ‘muy amarillo’ (T, 318). El <i>Vocabulario</i> trae el amarillo de la cosa, de la hoja de la planta, <i>ho ju</i> , y el amarillo de la fruta, <i>ijuyva</i> (B I, 160).
Azul, verde: hovy, tovy	Hasta hoy no se distingue el verde del azul en las lenguas guaraníes. <i>Tovy</i> y <i>hovy</i> es ‘azul y verde’ (T, 396). Las diversas tonalidades de azul verde constan en <i>ka’ao</i> , ‘añil’, que es el verde azul de la mata, (T, 396); <i>pararyovy</i> , ‘(verde azul) del agua de la mar’ (T, 396); <i>yvagovy</i> , ‘azul (del cielo) celeste’ (T, 396). En el <i>Vocabulario</i> el ‘azul claro’ es <i>hovyhesakã</i> (B I, 204), asociando lo claro a lo transparente; el ‘azul oscuro’ es más bien un azul negro, <i>hovyhũ</i> (B I, 204), y el ‘azul medio azul’ se expresa repitiendo el término azul, <i>hovyhovy</i> , o agregándole a azul el adverbio <i>atã</i> , traducido por ‘medio’, <i>hovyatã</i> (B I, 204); el ‘verde de la fruta por madurar’ es <i>aky</i> , como en <i>yva aky</i> (B II, 229); el ‘verde de los cogollos’ es <i>hokyrovy</i> (B II, 229).
Rojo: pytã, pirã	Con <i>pytã</i> y <i>pirã</i> se expresan diversos tipos de color rojo que van del rojo ‘encendido, ensangrentado’ (T, 297) al ‘bermejo, colorado pardo y morado’ (T, 300). El ‘color rojo del caraguata’ (T, 90) es <i>karaguata pytãnguéra</i> ; <i>moropytã</i> es ‘muy colorado’ (T, 318) o el que contiene en sí lo rojo. El <i>Vocabulario</i> presenta en la entrada por «almagre», «bermellón de la tierra» y «bermellón tierra» los vocablos <i>tapytã</i> y <i>uruku</i> (B I, 154, 211), en la entrada por «bermejo» presenta el significado de <i>i’apytãva’e</i> (B I, 211). Ya en el ejemplo del <i>Tesoro</i> : <i>ahumbiri itapytãikuatia haguãma</i> es traducido por ‘moler bermellón para pintar’ (T, 160), indicándonos que <i>tapytã</i> puede tratarse de <i>i’apytã</i> , ‘fruta roja’, y de <i>itapytã</i> , ‘piedra roja’. En todo caso, el <i>uruku</i> es una fruta usada hasta hoy para la pintura corporal por los indígenas. El colorado fino es <i>moropytãnga’i, kandu’a</i> (B I, 247). Sin permitirnos avanzar en la comprensión de este color, Montoya escribe que <i>kandu’a</i> es ‘lo colorado, que está en los árboles en manchas, con que tiñen’, por ejemplo, la ropa. Así, dicen <i>amopytã che ao kandu’apype</i> , ‘tíño de rojo mi ropa con <i>kandu’a</i> ’ (T, 87). El color de león o ‘leonado color’ es <i>pytã kandu’a</i> (B II, 64). Otro ejemplo para el color rojo son las ‘cámaras de sangre’ o <i>tye pytã</i> ; la ‘barba roja’ o <i>hendyva’apytã</i> .

21. Doy las gracias a Capucine Boidin por sus contribuciones sobre este tópico y por la atenta lectura de todo el artículo.

Blanco: tĩ	<i>Tĩ</i> es lo blanco y la blancura (T, 385). <i>Morotĩy morokytĩ</i> es lo que contiene en sí blancura o ‘contingens albedinem’ (T, 318), lo ‘muy blanco’ (B I, 247). <i>Tiatã</i> es lo ‘poco blanco’ (T, 385); <i>tĩmbýri</i> , <i>tĩngatu</i> es lo ‘muy blanco’ (T, 385); <i>morotĩmba</i> significa ‘todo blanco, o pintado de overo’, en otras palabras ‘tomado de blanco’ (T, 385). El ‘blanco del ojo’ es <i>tesa yvytĩ</i> (B I, 214) y el ‘blanco de los dientes’, <i>tãimbiti</i> (B I, 214).
Morado: tumby, humby, umby, pytãumby kandu’a	El color ‘morado’, <i>umby</i> , reúne los colores ‘medio rojo’, <i>pytãpytã</i> , y <i>kandu’a</i> , ‘morado’, formando la frase <i>pytã pytãumby kandu’a</i> (B II, 99; T, 300). Cuando va con rojo, <i>humby pytã</i> , el color morado es ‘acardenalado’, lo que se refiere al color lila-morado de la liturgia católica, usado en la Cuaresma y Semana Santa para recordar el cuerpo machucado de Jesús (T, 401). La analogía de lo morado con lo que está lejano indica que en la distancia las cosas se ven borrosas y que de las voces se escucha solo el eco (T, 402).
Ceniza: tuvy, apatuvy, apatĩ, apatĩngĩ	Uno de los nombres dados al ‘color ceniciento’ o ‘ceniza’ es <i>apatĩ</i> o <i>apatĩngĩ</i> . En el término se destaca la sílaba <i>tĩ</i> , ‘blanco’, que muestra así que en el color ceniza en cuestión prepondera el blanco. La partícula <i>-ngi</i> puede ser traducida por ‘levemente’, ‘medio’ (B I, 279). En los ejemplos, la ropa y el caballo son calificados por este color (T, 47).
Negro: tũ, hũ	Lo que contiene en sí negrura o lo ‘muy negro’ es <i>mborohũ</i> , (T, 318). <i>Typyũ</i> es ‘lo negro de dentro’ (T, 393) o negro profundo. <i>Hũndai</i> es también lo ‘muy negro’ (T, 398) y lo que ‘no está bien negro’ es <i>nahũngatũi</i> (T, 398). <i>Hũmatã</i> es ‘medio negro’ (T, 398). El color negro desteñido o ‘denegrido’ es <i>hũmbatã</i> (B I, 297), <i>hũ je’og</i> (B I, 308). El color ‘oscuro’ es <i>pytũmby</i> (T, 302), que indica lo claro-oscuro del anochecer.
Moho, bayo, pardo: avẽ	<i>Avẽ</i> es el color del moho, lo enmohecido. Los colores pueden enmohecerse, empalidecer, <i>havẽ</i> , así el rojo enmohecido es <i>pytãavẽ</i> (B II, 125). El color de muchos animales es considerado <i>havẽ</i> o bayo (B I, 247).
Color muerto: tĩgue	Varios términos pueden ser usados para indicar la degeneración de los colores, dependiendo del color que va preponderando en la transformación. Así, el ‘color blanco’ puede ser usado para marcar la palidez de los colores donde va preponderando lo blanco, como en <i>tĩgue</i> , <i>tĩ ojeapaiky</i> ; donde lo amarillo se va apagando se dice <i>mborojũ gueogue</i> (B I, 247), <i>jutĩ</i> (B II, 124).
Multicolor: para	La variedad o mezcla de varios colores es <i>para</i> (B II, 225) y <i>moropara</i> es ‘muy vario de pinturas’ (T, 318). Una ‘cosa de varios colores’ es <i>mba’e para</i> , <i>ikuatia para</i> , <i>jopara</i> (B I, 269).

En rigor, Montoya podría traducir al guaraní (o inventar en guaraní) los nombres de los colores existentes en castellano; no lo hizo, y registró varios aspectos de la percepción visual indígena, que ni él ni sus compañeros necesitaban conocer.²² Lo mismo puede decirse de los términos que traducen al guaraní las

22. El hecho de que la información relativa a los colores esté desparramada en diversas páginas de los diccionarios probablemente se debe a que no existe en la lengua indígena el término color en abstracto (B I, 247). Llama la atención que Montoya haya registrado por ejemplo los colores verde y azul como *hovy*, sin comentar sobre esa diferencia entre el guaraní y el español.

relaciones de parentesco. El jesuita registró muchos más términos²³ de los que realmente necesitaba para traducir las reglas de casamiento cristiano (Chamorro, 2009: 303-304). A nuestro modo de ver, Montoya registró estos términos porque estaba interesado no solo en lo que él quería decir en guaraní, sino también en lo que los indígenas decían y vivían en su lengua. Quería conocerlos y hacerlos conocer; mostrar la complejidad de las prácticas y relaciones culturales; hacer hablar las cosas y los hechos, como suele decir Melià en sus obras.

En frases como *avaporu*, 'comedor de carne humana' (T, 08), y *Tupãra*, 'comuni3n', o *atupãra*, 'yo comulgo' (T, 183), se percibe que el jesuita registr3 algunas palabras tanto en su acepci3n previa como posterior a la conquista espiritual. En ambos ejemplos est3 presente la acci3n de incorporar al otro. En *avaporu* es incorporado (comido), 'u, el otro humano, indicado por *poro*. En *Tupãra* el ser incorporado (tomado, hecho presa), *ar*, es el propio *Tupã*, la divinidad que personificaba el trueno en su origen y que fue equiparado durante la misi3n con el Dios cristiano. De modo que es comprensible que *Tupãra*, que significaba 'incorporaci3n de Dios', pasara a significar 'comuni3n'.²⁴ Para llegar a resultados como ese, el jesuita tuvo que recoger los t3rminos y las frases que le permitieron entender c3mo sus hablantes vivían y se expresaban en sus lenguas, y c3mo la reducci3n podía modificar o no esa experiencia a su favor.

De esa forma hay que comprender que los diccionarios debían servir a las necesidades de la traducci3n religiosa y de la traducci3n a una nueva vida civil. Por un lado, debían ayudar al misionero a comprender, por ejemplo, lo que se le revelaba en la confesi3n, y a formular en la lengua indígena la penitencia que quería imponer. Los ejemplos dados por Montoya est3n, pues, en muchos casos inspirados en la vida cristiana. Por otro lado, la lengua indígena estaba tambi3n al servicio de una nueva vida civil, y los t3rminos de entrada y los ejemplos son tambi3n relativos a las pr3cticas del 3mbito temporal, por ejemplo, con las t3cnicas, en parte nuevas, de la construcci3n, no solo de iglesias sino tambi3n de casas. Tienen que ver con lo cotidiano del trabajo y con la subsistencia e implementaci3n de un nuevo modo de vida. En la terminología ignaciana, lo temporal incluía, por ejemplo, la producci3n y el uso de elementos de la cultura material, así como las actividades que ellos impulsaban.

En ese sentido, Noelli (1993: 159-237; 1999) y Chamorro (2004: 40 y ss.) especifican varios datos, usos y aspectos de la cultura material y de los recursos materiales en los diccionarios de Ruiz de Montoya, por ejemplo sobre la fabricaci3n y el uso de implementos de arcos y flechas, arcos de bolas, lanzas, ma-

23. Al registrar la tabla de parentesco guaraní, Montoya (C, 324, 328-329) explica que, por bula de Pablo III, los indios se pueden casar sin dispensa en el tercero y cuarto grados. El tercer grado es el de los primos segundos. La intenci3n del listado es disciplinar, lo que se revela tambi3n en la observaci3n que el misionero hizo sobre el motivo que lo llev3 a no registrar las expresiones referentes a parientes de cuarto grado: «No hay que tocar al cuarto grado, supuesto que en el tercero se puede casar sin dispensaci3n» (C, 329).

24. Agradezco a Ruth Monserrat su apoyo en la identificaci3n de las raices.

zos, boleadoras, diversos tipos de trampas e instrumentos para cazar y pescar. Los implementos domésticos estaban hechos de cuero, madera, piedra, hueso, moluscos, etc. En una estimación no exhaustiva, entre los objetos trenzados constan seis tipos de cestas (B I, 233, 235, 282), seis de utensilios cerámicos (B I, 227, 234, 242, 264, 273, 363; T, 55, 75, 118, 142, 156, 210, 226) y una serie de objetos diversos fabricados de fibra vegetal (B I, 272; B II, 209, 226), de bromeliáceas, urticáceas, palmáceas, etc., o de algodón.

Montoya registró términos y expresiones útiles para la comunicación cotidiana, aspecto de la cultura indígena que le parecía convertible o de provecho para el nuevo orden social. Su selección atiende a la necesidad diaria de los misioneros en su quehacer misional y a la necesidad de abogar a favor de la lengua indígena en el contexto de las disputas ideológicas (lingüístico-religiosas) del siglo xvii. Recoge así muchos aspectos de la vida de los pueblos indígenas y de su relación con las prerrogativas de la nueva religión y la nueva forma de organización social y orientación espiritual.

El registro montoyano tiene carácter descriptivo desde el punto de vista lingüístico, pues presenta los usos de la lengua guaraní en la forma en que el autor los percibía, documentando inclusive los subconjuntos léxicos o hablas locales del guaraní. Así, advierte que «algunos vocablos serán más usados en unas partes que en otras; pónense todos los que hemos podido alcanzar, porque no se haga nuevo al que oye en una parte el vocablo que en otra no oigo» (T, 1). En algunos casos, remite sus ejemplos a otras matrices de uso y concepción de otros lugares y grupos.

Desde una perspectiva ideológica, sin embargo, el registro tiene carácter prescriptivo. Por ejemplo, al explicar que *karai.v* era el nombre con el cual los pueblos indígenas honraban a sus «hechiceros», Montoya afirma que no lo debían usar con ese significado en las reducciones (T, 90). Del mismo modo, al aclarar que con *teko katu* se hacía referencia a los salvajes que vivían como bestias, según su *teko yma*, modo de ser salvaje, bestial, no humano, juzgaba abominable ese antiguo modo de ser, y sin embargo 'bueno' (*katu*) desde el punto de vista indígena (T, 364).

Entre las limitaciones de Montoya como etnógrafo, cabe destacar con Dietrich (2009: 21) que, fuera de la advertencia ya mencionada sobre el uso de vocablos en diversas regiones, «no dice nada concreto sobre la diversidad de los pueblos guaraníes de su tiempo, nada concreto sobre la variación dialectal del guaraní, que ciertamente existía». Apenas «alude a esa diversidad; no es su interés informarnos sobre dialectos y rasgos dialectales». Montoya tampoco registró en guaraní las creencias, los mitos y los ritos indígenas, aunque tomara notas en castellano de algunos de ellos en otros escritos, como en el capítulo x de su *Conquista espiritual*, donde introduce temas como el papel de los líderes y la importancia de la palabra en el liderazgo; las prácticas de poliginia, las creencias en el diluvio, en santo Tomás y en buenos y malos agüeros; los rituales de iniciación femenina y masculina, las prescripciones matrimoniales, la nominación de infantes, la salutación lacrimosa; los nombres de divinidades, entre

otros aspectos de la cultura. Lo que aquí conviene destacar es que apenas algunos de estos temas constan en el *Tesoro*, como si de hecho hubiese una censura que impedía el registro en la lengua indígena de aquello que debía ser plantado.

5. Conclusión

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que, si bien por un lado la formación de una sociedad orientada por nuevos patrones socio-religiosos exigía la creación de una nueva lengua y la transformación semántica de varias palabras y expresiones, por otro, esa nueva sociedad se levantaba sobre los recursos naturales y humanos existentes que fueron registrados en la lengua de las comunidades indígenas.

Así, la obra lingüística de Montoya nos permite conocer la cultura guaraní de su época y en su propia lengua. En particular, su *Tesoro* es un vasto sitio de palabras que, estudiado con cuidado, puede revelar el saber etnográfico del autor sobre el modo de vida e incluso sobre algunos aspectos del pensamiento de los antiguos guaraníes.

Si bien las lenguas, las prácticas culturales y la experiencia histórica de los indígenas guaraní-hablantes de las primeras décadas del siglo xvii no son las mismas de las actuales comunidades indígenas guaraní-hablantes de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay, la lengua registrada por Montoya nos permite aproximarnos a las lenguas y a la mayor parte del «inventario cultural» de los pueblos contemporáneos, como nos hemos propuesto en otros trabajos (Chamorro, 2009).

En suma, consideramos al misionero Antonio Ruiz de Montoya como un etnógrafo en los dos sentidos clásicos que se extrae del término etnografía: a) porque sus diccionarios —los productos de su investigación— presentan de manera confiable aspectos de la cultura de los pueblos indígenas y de los otros actores sociales contemplados en su obra, y b) porque su forma de recopilar datos, sobre la base de testimonios indígenas, es un método confiable para acceder a las nociones, al pensamiento y a las prácticas culturales de los pueblos indígenas.

Como los interlocutores de un etnógrafo o etnógrafa de los siglos xx y xxi, los interlocutores de Montoya ciertamente también eran, cuanto más accesibles, más engañosos y complejos, compitiéndole a él, misionero etnógrafo, trabajar ese material, evaluarlo y ordenarlo para su presentación. Siguiendo esta línea de trabajo, nuevos trabajos como los de Antonio Caballos (2013), Graciela Chamorro (2009) y Francisco Noelli (1993), describen las prácticas culturales indígenas así como aspectos del nuevo modo de vida implantado en las reducciones. A raíz de estos y otros estudios, podemos afirmar que Montoya fue un buen observador de la vida de los indígenas y de las formas en que los indígenas reaccionaron al nuevo orden social, político, religioso y económico en las reducciones jesuíticas del Paraguay de 1612 a 1637.

La conversión se concretaba en la incorporación de los indígenas a una sociedad sedentaria y urbana, apoyada económicamente en la agricultura, en la ganadería y en el extractivismo. Una serie de actividades nuevas que iban desde el desarrollo de técnicas para la transformación de los recursos disponibles, al ejercicio de nuevos oficios, la implementación de nuevas formas de sociabilidad, la expresión religiosa y artística, y también la organización social, acordes al nuevo orden. Como consecuencia de todo ello, fueron registradas en el *Tesoro* millares de frases que nos permiten reflexionar sobre la historia y la antropología indígena, así como sobre la historia de la misión, en términos de una historia semántica.

Entendemos que, para los estudios históricos y antropológicos contemporáneos, los diccionarios de Montoya ofrecen un aporte lingüístico-etnográfico no solo sobre los pueblos guaraníes del pasado y de hoy, respetando la distancia espacial y temporal, sino también sobre los misioneros y demás actores sociales que interactuaban con los indígenas entonces. Sus fuentes son valiosas, siempre que sean comprendidas también como una representación de la realidad hecha por un misionero que, a pesar de haber nacido y crecido en el Perú, y haber vivido muchos años entre indígenas, era un representante de la sociedad europea conquistadora, y como tal no le interesaba solo lo que las sociedades indígenas eran, sino también lo que debían llegar a ser a través de su conversión al nuevo orden social y religioso.

Bibliografía citada

- ANCHIETA, José de (1990 [1595]). *Arte de gramatica da Lingua mais usada na costa do Brasil*. São Paulo: Loyola.
- CABALLOS, Antonio (2013). *Etnografía Guaraní en el «Tesoro» de Ruiz de Montoya*. Asunción: CEPAG.
- CADOGAN, León (1962-1963). «Registro de algunas voces internas del *Tesoro de la lengua guaraní* del P. Antonio Ruiz de Montoya, S.J.». *Bulletin de la Faculté des Lettres*, Estrasburgo, 3(8), págs. 517-532.
- Cartas anuas* (1927-1929 [1615-1637]). *Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser (Documentos para la Historia Argentina, t. XIX y XX).
- CHAMORRO, Graciela (2004). *Teología guaraní*. Quito: Abya-Yala.
- (2007). «Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas». *História Unisinos*, São Leopoldo, RS, 11(2), págs. 252-260.
- (2009). *Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia.
- CORTESÃO, Jaime (1951). *Manuscritos da Coleção de Angelis*. T. 1: *Jesuítas e bandeirantes no Guaira (1549-1640)*. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián (1995 [1611]). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ed. de Felipe C. R. Maldonado. Madrid: Castalia.
- DIETRICH, Wolf (1995). «La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya». En: *Actas del Coloquio «La 'découverte' des langues et écritures d'Amérique»*. París

- 7-11 de septiembre de 1993. *Amerindia. Revue d'Ethnolinguistique Améri-
dienne*, París, 19/20, págs. 287-299.
- (2000). «La sintaxis en las primeras gramáticas del guaraní y del quechua». En: BAGOLA, B. (ed.). *La lingüística española en la época de los descubrimientos*. Hamburgo: Helmut Buske, págs. 31-42. (Anexo 5 a *Romanistik in Geschichte und Gegenwart*).
- (2009). «Prefacio I: Aporte lingüístico para el estudio del cuerpo». En: CHAMORRO, G. *Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia, págs. 21-23.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- HAENSCH, Guenter et al. (1982). *La lexicografía: de la lingüística teórica a la lexicografía práctica*. Madrid: Gredos (Romanica hispanica, núm. 56).
- HERNÁNDEZ, Pablo (1913). *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili.
- JARQUE, Francisco (1900 [1662]). *Ruiz de Montoya en Indias*. Madrid: Victoriano Suárez (Colección de Libros Raros y Curiosos que tratan de América, t. XVI-XIX).
- LOZANO, Pedro (1754-1755). *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, y del Supremo Consejo de la Inquisición.
- MELIÀ, Bartomeu (1979). «Breve introducción para aprender la lengua guaraní [Alonso Aragona, 1627]». Presentación, edición y notas de Bartomeu Melià. *Amerindia*, 4, págs. 23-62. Disponible en: http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_04_02.htm; consulta: 20/06/2013).
- (1988). *El guaraní conquistado y reducido; ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- (1992). *La lengua guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura*. Madrid: Mapfre.
- (1993 [1640]). *Antonio Ruiz de Montoya y el Arte de gramática de la lengua guaraní*. En: RUIZ DE MONTOYA, Antonio (1876 [1640]). *Arte de la lengua guaraní*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch», págs. 11-55.
- (2002). «Introducción». En: RUIZ DE MONTOYA, A. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch», págs. v-xxxii.
- (2003). *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción: CEPAG.
- (2011). *La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural*. En: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte et al. (eds.). *Missions d'évangélisation et circulation des Savoirs, XVI-XVIII siècles*. Madrid: Casa de Velázquez, págs. 243-267.
- NEBRJA, Antonio de (1984 [1492]). *Gramática de la lengua castellana*. Estudio y edición de Antonio Quilis. Madrid: Nacional.
- NECKER, Louis (1990). *Indios guaraníes y chamanes franciscanos; las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, núm. 7.
- NOELLI, Francisco (1993). *Sem tekoha não ha teko; em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacui - RS*. Tesis doctoral. Porto Alegre, PUC-RS.
- (1999). «Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da clasifi-

- cação guarani de comunidades vegetais no século xvii ». *Fronteiras*, Dourados, MS, 3(4), págs. 275-296.
- ROUILLON ARRÓSPIDE, José Luis (1997). *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio (1876 [1640]). *Bocabulario de la lengua guaraní. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann*. Leipzig: B.G. Teubner, 2 tomos (nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià, Asunción: CEPAG, 2002).
- (1876 [1639]). *Catecismo de la lengua guaraní. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann*. Leipzig: B.G. Teubner. (Nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià, Asunción: CEPAG, 2011).
- (1876 [1639]). *Tesoro de la lengua guaraní. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann*. Leipzig: B.G. Teubner (nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià, Asunción: CEPAG, 2011).
- (1892 [1639]). *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Bilbao: Imp. Del Corazón de Jesús.
- (1985 [1639]). *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Parana, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- (1989 [1639]). *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Estudio Preliminar y notas de Dr. Ernesto Maeder. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.
- (1991 [1650]). *Sílex del divino amor*. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1996 [1651]). *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní*. Lima/Asunción: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».
- STORNI, Hugo (1980). *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu.
- WILDE, Guillermo (2009). *Religión y poder en las Misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: SB.
- (2014). «Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay jesuítico». *História Unisinos*, São Leopoldo, RS, 18(2), págs. 270-286.