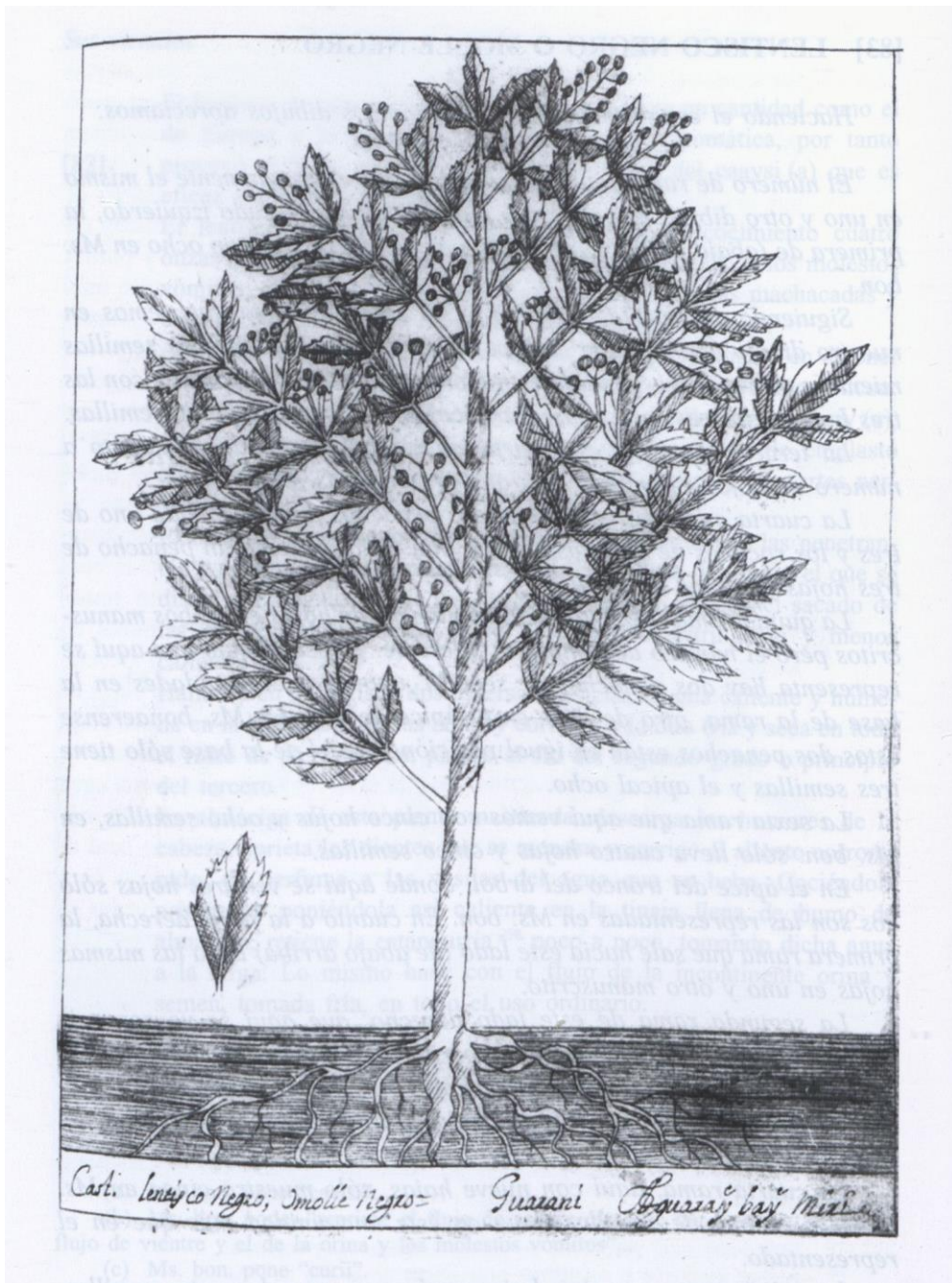


Franz Obermeier. (ed.)

Jesuit colonial medicine in South America. A multidisciplinary and comparative approach.

Medicina jesuítica en la América del Sur colonial. Una aproximación multidisciplinar.

Proceedings of the 9th International Congress on Traditional Asian Medicines (ICTAM IX). Kiel, Germany from 6th to 12th August 2017. Ed.: Franz Obermeier, Kiel 2018.



....el Aguarai bay o lentisco negro.....es probado remedio y sin peligro (Pedro de Montenegro, *Materia médica misionera*, 1711)

Jesuit colonial medicine in South America. A multidisciplinary approach. Medicina jesuítica en la América del Sur colonial. Una aproximación multidisciplinar.

Proceedings of the 9th International Congress on Traditional Asian Medicines (ICTAM IX). Kiel, Germany from 6th to 12th August 2017. Ed.: Franz Obermeier, Kiel 2018.

Table of contents

Franz Obermeier

Introduction

Jesuit contributions to science and medicine in colonial South America, a research survey

p.4

Contributions

Sabine Lenke-von Heidenfeld

The encounter of Jesuit medicine and traditional Guaraní medicine in South America in the 17th and 18th century. Conflict, cooperation and the analysis of conceptual differences.

p.39

Franz Obermeier

Manuscritos descubiertos y redescubiertos de medicina y farmacia en el contexto guaraní-español de las reducciones rioplatenses en los siglos XVII y XVIII.

p.65

Sieglinde Falkinger

Maquimanaucotos - Medicine for the body - medicine for the soul

p.103

Leonardo Cerno

Variedad estándar y lengua común reduccional. Sobre el léxico del cuerpo humano y la medicina en la lexicografía jesuítica y en el manuscrito Pohã Ñanã (1725)

p.138

Diego Medan

Pedro N. Arata y la percepción inicial de los herbarios jesuíticos en el Río de la Plata

p.164

F. Obermeier

Bibliografía seleccionada de manuscritos de medicina del La Plata colonial/A selected bibliography of medical manuscripts from the colonial La Plata-region

p.187

Manuscritos/Manuscripts

p.187

Fuentes digitales para la historia de farmacias jesuíticas o colonia-les en América del Sur/Digital sources for the history of Jesuit or colonial pharmacies in South America.

p.189

Illustrations and image rights

p.192

Abstracts

p.193

Contributors

p.196

Introduction

Jesuit contributions to science and medicine in colonial South America

A research survey

Franz Obermeier

Jesuits' contributions to science

Jesuits in the colonial past were not allowed to work as surgeons, so the title of our congress proceedings seems to be a *contradictio in adiecto* but we won't have to struggle a lot to prove the contrary.

The Jesuits' contribution to sciences has been valued a lot in the last years¹, even at the expense of neglecting their religious and missionary work. Nowadays mission work seems present in some films such as in the struggle between European missionaries and European colonial Realpolitik in the film *Mission*, a British film by Roland Joffé from 1986 showing Jesuits work among the Guaraní against the background of the Guaraní war in the mid-18th century. Recently Martin Scorsese released *Silence* (2016), his epic picture, about the Jesuit mission in Japan based on the homonymous novel by Japanese novelist Shūsaku Endō on the failed Jesuit mission in 17th century Japan and a renegade Jesuit, which in itself has a well-known historical background. An older Japanese film based on the same novel with the original title *Chinmoku* by Masahiro Shinoda had been released in 1971. The martyrdom of Jesuits and their Christian flock in Japan, later canonized as the Franciscan and Jesuit martyrs of Nagasaki in 1597 was already an important narrative in contemporary Jesuit Martyrologs.

¹ We won't be able to mention all important studies here. We will cite only a few exemplary works referring to South America and showing the most important actual research directions. Andrés I. Prieto. *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America*, Nashville, Tenn.: Vanderbilt Univ. Press 2011, especially chapter 3. Eliane Cristina Deckmann Fleck "A medicina da conversão: apropriação e circulação de saberes e práticas de cura (Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII)", *Revista de Estudios Marítimos y Sociales* 10.2017, 11, pp.34-80. <https://estudiosmaritimossociales.org/> and academia.edu.

On the other hand, in Japan there have been cases of Jesuit apostasy as in the historical model for Endō's story and similar cases in South America.² Jesuits at the same time in their own hagiography which became an important genre in the order's historiography stressed the self-sacrifice and martyrdom of their order's representatives.

A polemic debate about their work began already during the 18th century's antijesuit campaign spurred on by various players such as hostile religious orders competing in missionary work or statesmen influenced by the Enlightenment, as the Portuguese minister Sebastião José de Carvalho e Mello, the Marquês de Pombal.³ His polemic was aiming more at maintaining a state controlled civil society than at religious aspects. But it created a climate more and more hostile to Jesuits leading to the order's suppression in the Portuguese and Spanish colonies in 1767 and later to the suppression of the whole order as institution in 1773 (with some remarkable exceptions in Silesia and Belorussia where Jesuits were allowed to continue work with state support). In 1814 the order was reestablished by Pius VII.

In the course of the 18th century polemic discussions, some Enlightenment authors admitted that the Jesuits' handling of thousands of Indians in remote Paraguayan missions was a deft feat of bringing together Indians coming from cultures considered as primitive or below the European standards of social discipline.⁴ In this context Jesuit scholarly work was well known

² Andrew Redden. Not-So-Good Shepherds. Reluctant Jesuit Martyrs on the Seventeenth-Century Chilean Frontier. In: Alison Forrestal (ed.). *Frontiers of Mission. Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, Leiden: Brill 2016, pág.90-114. In Nagasaki in 1962 a museum and monument were dedicated to the Martyrs: <http://www.26martyrs.com/>.

³ For the antijesuit propaganda cf Christine Vogel. *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758 - 1773)*. Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung. Mainz: von Zabern 2006; portuguese edition as: *Guerra aos Jesuítas. A propaganda antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa*. Porto: Porto editora 2017. Michael Niemetz. *Antijesuitische Bildpublizistik in der frühen Neuzeit. Geschichte, Ikonographie und Ikonologie*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2008.

⁴ The Chevalier de Jaucourt in his article „Paraguay, mission du“ in the well known *Encyclopédie*. For Voltaire who had been student in a Jesuit college in Paris and his relation to the Jesuits see Jean-Louis Quantin. In: Raymond Trousson. *Dictionnaire général de Voltaire*. Paris 2003, pp.674-675. Later Guillaume Thomas Raynal gave a typical judgement in his influential work about the economical possibilities of the colonies which represents all aspects of Enlightenment view about the Order's work: „Si ces hommes actifs & courageux [the Jesuits] avoient eu un esprit moins infecté de celui de Rome; si, formés en société dans la cour la plus intrigante & la plus corrompue de l'Europe, ils ne s'étoient pas introduits dans les autres cours pour influencer sur tous les événemens politiques; s'ils n'avoient révolté, par leur intolérance, tous les gens modérés, & tous les tribunaux par leurs passion pour le despotisme; si un zèle outré pour la religion ne les eût rendu les ennemis secrets du progrès des connoissances & les persécuteurs de la philosophie; s'ils avoient employé autant d'art à se faire aimer qu'à se faire craindre, s'ils avoient été aussi jaloux d'accroître la splendeur de leur société que d'en augmenter la puissance, si leurs chefs n'avoient pas abusé des vertus mêmes de la plupart des membres: l'ancien & le Nouveau-Monde jouiroient encore des travaux d'un corps qu'on pouvoit

amongst at least some Enlightenment authors who appreciated it. Even some authors who could hardly be suspected of any affinity to religious ideas, such as the French atheist philosopher and mathematician Jean le Rond d'Alembert who published anonymously his *Sur la destruction des Jesuites en France*, par un auteur désintéressé in 1766 or the Protestant Nürnberg-based Christoph Gottlieb von Murr, editor of some articles with a special focus on the linguistic work of South American Jesuits such as Anselm Eckart's (1721-1809) articles on Brazilian Tupi appreciated their valuable contribution to scientific progress which was regarded as independent of someone's religious belief.⁵ However the enmity persisted and conflicts as Bismarck's Kulturkampf (1871–1887) in the newly founded German Reich saw the Jesuits as dangerous blind “ultramontanist” followers of Rome in conflict with the 19th century “imagined nations”.

Jesuit importance was always well known in some obvious fields such as in church history. Jesuit contribution to the Counter-Reformation in territories prone to religious controversy was the evident main task of the order from its founding era onwards. Leading figures, mainly princes and churchmen having in the Holy German Empire after the Peace of Augsburg the right to prescribe their people's faith following the *cuius regio eius religio* principle were their main object of interest. With their moral influence as confessors religiously unreliable leaders attracted to Protestantism could easily be manipulated to stay faithful to Rome. Judgements on this part of their work depend on the religious beliefs of the later historians. However, Jesuit work also aimed at the common people establishing an inner mission devoted to strengthen the faith of Christians and their religious beliefs.

Jesuits never seem to have been a popular order. They were seen as an intellectual élite or dangerous branch of the *ecclesia militans* fighting for values in accordance with a strict obedience to dogma or the pope (the famous fourth vow of obedience to the Pope) and often

rendre utile, en l'empêchant d'être nécessaire. Le dix-huitième siècle n'auroit pas à rougir des atrocités qui ont accompagné son anéantissement. L'univers continueroit à être arrosé de leurs sueurs & secondé par leurs entreprises. “ (*Histoire philosophique des deux Indes*. Genf: Pellet, 3^{ème} ed. 1780, 10 volumes, here: vol.5, pp.34/35).

⁵ See his publication *Briefe eines Protestanten über die Aufhebung des Jesuitenordens*. s.l. 1773/74 About him: Peter Wolf. Protestantischer ‘Jesuitismus’ im Zeitalter der Aufklärung. Christoph Gottlieb Murr (1733–1811) und die Jesuiten. In: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*. LXII, 1999, pp.99-137. Murr was also interested in doing justice to the Jesuits work in China, see his *Litterae patentes Imperatoris Sinarum Kang-Hi. Sinice et latine*. Cum interpretatione R. P. Ignatii Koegleri ex archetypo sinensi edidit additis notitiis sinicis Christophorus Theophilus de Murr. Cum Tabula aenea. Norimbergae; Altdorfii: Monath et Kussler 1802. The text is about the Jesuits' expulsion from China in 1716 after the Chinese Rites Controversy by the Kangxi Emperor. The commentary is by Jesuit Ignaz Koegler (1680-1746, from 1715 on in Beijing).

in opposition to civil rights or the religions of native people considered as heresies. In their view faith had to be regulated and needed a continual training (the *exercitia spiritualia/ejercicios espirituales* of Ignacio de Loyola). Even if this approach was not mirrored in actual methods of religious education, stressing the voluntary aspects, it had a lasting influence. This education included shaping the pupils in their schools and did not envisage tolerance for heretical or even non Christian beliefs, an opinion Jesuits shared with most of their fellow Christians. However the *Ratio studiorum*, the established didactical method used in the Jesuit colleges set a high intellectual standard to be positively remembered even by authors such as Voltaire who had been a pupil in Jesuit Louis Le Grand Collège in Paris. We should therefore not forget the Jesuits' religious educational work. For the education of the common people catechisms were useful methods. The Jesuit catechisms by Petrus Canisius and by Roberto Bellarmino soon translated in many vernacular languages had a lasting influence on religious education for centuries.

After the Trento Concile the Catholic faith implied a revival of traditional splendid religious practice. The beginning baroque art transformed the order's churches into a striking theatrical *mise en scène*. Religious architecture based on the often copied model of *Il Gesù*, the main Jesuit church in Rome, blended the central transept on a groundplan forming a cross, and other architectural details had an acknowledged impact on European sacred architecture far beyond the Jesuit church building.⁶ Jesuit literary authors and theologians were recognized and some figured as main representatives for European literary history, such as Jesuit philosopher and theologian Francisco Suárez (1548-1617) of the Salamanca School and his so-called second scholasticism. We should also mention Portuguese Jesuit working in Brazil, Antonio Vieira, considered a master of rhetoric in his Portuguese Sermons or the Neo-Latin poet Jakob Balde, of German origin and living in Bavaria. Jesuit introduction of European knowledge to the Peking court and the debate issuing from the religious acceptance in the well known Rite dispute about China mission⁷ or the Jesuits' involvement in the controversy over Jansenism in the 17th and early 18th century (until the bull *Unigenitus* 1713 condemned

⁶ The documents for the order's architecture, including a lot of ground plans are now due to the suppression of the order in the Bibliothèque nationale de France.

⁷ Despite enduring tensions concerning papal authority in China the Communist party isn't willing to accept, the tomb of Matteo Ricci (1552-1610), Jesuit missionary in China whom a burial on chinese ground was granted as first stranger is still conserved near Beijing where he died in 1610.

Jansenism) were major events in European intellectual history and place the order between intransigence, inquisition and religious accommodation.⁸

The Jesuits' relation with the indigenous population was mostly ambiguous. On the one hand they defended them against numerous colonists' legal violations, always in need of a cheap workforce harming the indigenous people not accustomed to continuous hard work and thus endangering the mission work. From 1576 on they founded the first reductions in Peru in Juli on the lake Titicaca. Jesuits were risking conflicts with the colonists in early Brazil calling upon the support of the Court and the Spanish administration for laws in favour of the indigenous, rarely abided by the colonists.⁹ They tried to defend the Guaira reductions against the raids of the Brazilian slave hunters, the bandeirantes, by asking the Spanish court to allow the use of firearms as asked by the Jesuit Ruiz de Montoya. On the other hand they were part of the colonial economy based on slavery and supported military actions against rebellious Indians as José de Acosta in his conception of just wars against cannibals and rebellious Indians.¹⁰ In Paraguay they used their normally peaceful Guaraní Indians as militia against the Portuguese if need be.

It is likely that the order was so often the object of either admiration or contempt because their own promotional work, represented in public opinion through the education of pupils in their Colleges and propagating Jesuit spirituality in the Exercises was so successful and far reaching. It was necessary to take a stand for or against their work, on all aspects of their work. Undoubtedly Jesuits were very good at propagating their own work. Using material from the obligatory annual Reports to Rome and letters to their home provinces and editing them for popular reading they created a genre, the "Lettres édificantes", from their missions. These letters were collected, and as we know from contemporary sources highly read as

⁸ Paolo Broggio. Jesuit missionaries and indigenous cultures between adaptation, persuasion and repression. The case of Spanish America in the XVI and XVII centuries. In: N. Guasti (ed.), *Representations of the Other and intercultural experiences in a global perspective (XVIth-XXth centuries)*. Milano, Mimesis 2017, pp.35-64. See academia.edu.

⁹ We know about a polemic accusation by the Brazilian colonist Gabriel Soares de Sousa, living at Salvador de Bahia, author of a famous description of Brazil in 1587, published only in the 19th century (most editions bear the title: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Ed. Fernanda Trindade Luciani. São Paulo: Hedra 2010). He was representing Brazilian colonists on a trip to the Spanish court (at that time Brazil was ruled by Spain) and there wrote a Memory accusing the order in Brazil of obstructing the colonists' work. The original manuscript by Soares de Sousa has been conserved with the Jesuits' answers in the *Archivum historicum societatis Iesu* in Rome, Signature "Brasilia 15, pp.383-384". It has been edited with comments by the accused Jesuits by the Jesuit Serafim Leite. "Os „Capítulos“ de Gabriel Soares de Sousa". In: *Ethnos*, Lissabon 1947, pp.217-248

¹⁰ José de Acosta. *De natura Novi Orbis libri duo, et de promulgatione evangelii, apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute libri sex*. Salamanca: G. Fouquet 1588.

popular books. They were soon translated into several languages in extracts with the purpose of assuring moral and financial support for their work, eventually inspiring new vocations for the orders' noviciate.¹¹

In recent research the Jesuits' cultural impact has found attention in various disciplines of research.¹² Even in South America Jesuit studies conceived as cultural studies are a promising field and increasingly become an established field of research.¹³

Seen from a retrospective perspective it is not so much far from truth that the enforced retirement of so many Jesuits at the same time after their banishment in 1767 returning from their former missions in many parts of the world allowed a concentration of much knowledge in certain places, as for example in Faenza in the Church State in Italy, where most of the expatriated Jesuits found a new home. The exile gave many of them not only leisure to reflect on the undocumented knowledge they had acquired during long stays abroad, but was a unique possibility to fix their observations in written form later serving their cultural memory

¹¹ Charles Le Gobien/Jean-Baptiste Du Halde. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la compagnie de Jesus*. Paris: Nicolas Le Clerc, Libraire-Juré de l'Université 1703-1776, 34 vol. Earlier series were the famous Canadian letters written from „Nouvelle France“, beginning in 1632, and ending in 1673, available as: Ruben Gold Thwaites (ed.). *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland: Burrows Brothers 1898. See Adrien Paschoud. *Le monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses*, (Studies on Voltaire and the eighteenth century 07.2008). Oxford 2008. The most important German publication based on French *Lettres édifiantes* was Joseph Stöcklein. *Der Neue Welt-Bott*. Augsburg 1726-1758, see Galaxis Borja González. *Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt, Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. It is important to see the editorial work applied to these texts, as shown in a case study for Brazilian letters: Jean-Claude Laborie. *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme*. Une correspondance missionnaire au XVI^e, la lettre jésuite du Brésil. 1549 – 1568. Paris: Champion 2003.

¹² John W. O'Malley (gen. ed.). *Jesuits. Cultures, Learning, and the Arts, 1540 – 1773*. Toronto: Univ. of Toronto Press, 2 volumes 1999-2006. Manfred Tietz (ed.). *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. (Bibliotheca Ibero-Americana). Frankfurt: Vervuert 2002. Luis Millones Figueroa/Domingo Ledezma (eds.). *El saber de los jesuitas. Historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt: Vervuert 2005. Guillermo Wilde (ed.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires: SB 2011.

¹³ Guillermo Furlong, *Historia social y cultural del Río de la Plata 1530-1810. El trasplante cultural: Ciencia (I), El trasplante cultural: Arte (II), El trasplante social*, Bs. As., Tipográfica Editora Argentina, 1969. See the regular meetings: Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas until the last (Resistencia XVI congress, 2016), and the electronic journal *IHS Antiguos jesuitas en Iberoamérica* published by Carlos Page and the CIECS-CONICET-UNC. As a representative work: Guillermo Wilde. *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: Ed. SB 2009. For the recent research see Nicolas Perrone. Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús. La bibliografía jesuita y laica sobre las expulsiones, supresión y restauración de los jesuitas. In: *Anuario IEHS*, vol. 31. 2016, pp.149-172.

as they could no longer be transmitted orally to a new generation of novices or newly arrived Padres able to continue their work on the spot.

We know that the Jesuits always attached much importance to their network inside the order for a steady exchange of knowledge.¹⁴ These networks were maintained in exile. We will mention only one obvious example from general linguistics. The beginnings of linguistic research took shape in Lorenzo Hervás y Panduro's (1765-1809) network largely drawing on Jesuit basic grammars of mostly unknown or insufficiently documented indigenous languages. Without his epistolary network he wouldn't have been able to get hold of innumerable facts relating to a large number of hitherto undescribed languages. This was the basis for Hervás to establish linguistic typological interrelations as he had the possibility to contact the main specialists in case of doubt. Humboldt relied in part on this work, for instance in his research on South American Chiquitano and Guaraní-languages, for special grammars and some documents he procured himself by the mediation of Hervás, Hervás' work so laid the basis for a typological research becoming so important in 19th century linguistics.¹⁵

In recent years the biographical experiences of Jesuits have been particularly highlighted. Private letters or documents about their harsh expulsion from South America and their cultural impact have been examined in this context. In a research project in Mainz special attention has been given to the Jesuits coming from Middle European German Provinces and

¹⁴ Fabian Fechner. Das Ringen um die authentische Information. Epistemologische Reflexionen in Missionsnetzwerken zu Beginn der Neuzeit. In: Peter Hoeres/Anuschka Tischer (ed.). *Medien der Außenbeziehungen von der Antike bis zur Gegenwart*. Köln 2017, pp.230-256. (academia.edu). For the case of Jesuit pharmacy see: Sabine Anagnostou. Die Apotheke des Collegio Romano als Stätte des internationalen pharmazeutischen Wissenstransfers vom 16. bis 18. Jahrhundert. In: Ingrid Kästner (ed.). *Wissenschaftskommunikation in Europa im 18. und 19. Jahrhundert*. Beiträge der Tagung vom 5. und 6. Dezember 2008 an der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. (Europäische Wissenschaftsbeziehungen; 1). Aachen: Shaker 2009, pp.39–57. As example for medical exchange between Chinese medicine and Europe see: Marta Hanson/ Gianna Pomata, Medicinal formulas and experiential knowledge in the 17th-century epistemic exchange between China and Europe, in: *ISIS: The Journal of the History of Science in Society* 108.1. 2017, pp.1-25. Academia.edu.

¹⁵ Miguel Batllori. El Archivo lingüístico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhelm von Humboldt. In: (the same as ed.). *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos, españoles - hispanoamericanos - filipinos*. 1767 – 1814. Madrid, 1966, pp.201-274. Wolf Dietrich. Die Tupí-Guaraní-Sprachen in Wilhelm von Humboldts amerikanischem Sprachenbeschreibungsprojekt. In: Klaus Zimmermann/Jürgen Trabant (ed.). *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen*. Paderborn: Schöningh 1994, pp.213-228. Klaus Zimmermann. Los aportes de Hervás a la lingüística y su recepción por Humboldt. In: Manfred Tietz / Dietrich Briesemeister (ed.). *Los jesuitas españoles expulsos*. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII. Frankfurt: Vervuert 2001, pp.647-668.

working in South America.¹⁶ As the regional history of the main Jesuit provinces was very diverse and detailed studies presupposed an intensive work on sources and their fate, many specialists have chosen to dedicate their work only to one region.¹⁷ This regional approach prevails also in some studies dedicated to medical history and ethnobiology.¹⁸ Special studies are devoted to various fields of their work as to the Jesuit printing press in Argentina¹⁹ and their libraries documented in catalogues or most frequently in inventories put together some years after their exile on demand of the authorities.²⁰ These documents give an insight into the

¹⁶ See Johannes Meier (ed.). *Sendung Eroberung-Begegnung. Franz Xaver. Die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden 2005. And the same (general ed.), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, 5 volumes published until now, Münster: Aschendorff 2005-2013. The volume about Paraguay (ed. Fabian Fechner) is due in 2017 but not yet published.

¹⁷ See the important studies of Sieglinde Falkinger about Jesuit Chiquitania, including her studies on the surviving tradition of solemn pronunciation of sermons in modern Chiquitano villages: Sieglinde Falkinger (ed.). *Anauxti Jesucristo Mariaboka*. Manual de sermones. Fondo Editorial APAC. Santa Cruz de la Sierra. Bolivia 2010 and the same: (ed.). *Chapye imotii Tupax*. Fiestas patronales en comunidades del Municipio San Ignacio de Velasco. Proyecto Recopilación y Documentación de los sermones Chiquitanos. Honorable Alcaldía Municipal de San Ignacio de Velasco, ONG NAMEE (Asociación de Apoyo Técnico al desarrollo Comunal) Gobierno Autónomo departamental de Santa Cruz. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia 2012. Cf. also her edition of a Jesuit grammar and vocabulary with Roberto Tomichá (eds.). *Gramática y Vocabulario de los Chiquitos* (s. XVIII). Cochabamba: Instituto de Misionología – Editorial Itinerarios 2012.

¹⁸ About several regions we have studies about larger periods. For Chile Ricardo Cruz Coke, *Historia de la medicina chilena*, Santiago de Chile: Bello 1995 presents a good overview about early sources. For exchange with indigenous populations in Chile see: Sebastián Alioto / Juan F. Jimenez, Un viaje de ida y vuelta: circulación de saberes botánicos medicinales entre mapuche y españoles en el Reino de Chile, ss. XVI-XVIII, in: *Revista Chilena de Salud Pública* 2015; Vol 19 (1): pp.9-20, <http://www.revistasaludpublica.uchile.cl/> The Chaco medical history is also part of the study by Pastor Arenas, Las fuentes actuales y del pasado para la etnobotánica del Gran Chaco, *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, N° 5, 1997 (Etnobotánica '92: Ponencias-I), pp.17-25. For the Pampa medical history we refer to Maria Silvia Di Liscia, *Saberes, Terapias y Practicas Medicas en Argentina (1750-1910)*, Madrid, Biblioteca de Historia de America, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, originally a thesis at the Complutense University in Madrid.

¹⁹ F. Obermeier. Der argentinische Erstdruck. Nierembergs De la diferencia in Guaraní im Kontext der Bilderzyklen in Lateinamerika im 18. Jahrhundert, Online-Publication UB Heidelberg, ART-Dok, 2006: urn:nbn:de:bsz:16-artdok-1548, and the same: Die Jesuitendrucke der Reduktionen des La Plata-Raums. In: *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, 2005, Heft 2, pp.129-144, also on: <http://macau.uni-kiel.de>.

²⁰ See: Alfredo Eduardo Frascini. Catálogo de libros de la Biblioteca del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús de Córdoba - 1757. El *Index librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu – Anno 1757*. 2005, available at http://www.bn.gov.ar/descargas/pnbc/estudios/pnbc_estudio5_indexlibrorum.pdf. Marisa Andrea Gorzalczany / Alejandro Olmos Gaona. *La biblioteca jesuítica de Asunción*. Buenos Aires published by the authors 2006, Eckart Kühne/ Franz Obermeier (eds.). *Misiones de Chiquitos. Inventario de 1767*. Transcripción provisoria: Eckart Kühne 2003. Comentario bibliográfico: Franz Obermeier, not yet published. For the catalogue of the libraries in the estancias outside the colleges see: Silvana M. Lovay. Las bibliotecas de las estancias jesuíticas. El caso de Santa Catalina . Córdoba, Argentina. In. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 5 n° 2, julio-diciembre 2017, pp.166-200, available at: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ihs/ar->

religious and intellectual background of Jesuit missionaries. We have a mention of medical books in the mission of San Tomé.²¹ Very few extensive documents about colonial libraries are extant, for instance some lists of books introduced to Buenos Aires in the 17/18th centuries by lay persons. As the introduction of books was controlled, the titles had to be listed, medical books only appear rarely.²² The field of the intensive musical life in the reducciones has been examined only in recent years and led to a revival of ancient compositions not heard for centuries and now staged by descendants of the indigenous population in their former missions: for instance many compositions reemerged as manuscripts due to the research of musicologists and musicians, especially the former Jesuit Hans Roth, in the former Chiquitania, an area of Chiquitano speaking Indians in what is now Bolivia.²³

The case of medicine

Modern studies in the history of medicine, especially those taking as their field of research non European societies tend to see local health care systems as part of a complex cultural system. Care practices and healing thus become part of a larger structure and medical anthropologists emphasize that it is the cultural system as a whole that heals. Diseases are to be seen as malfunctions or maladaptations of biological and/or psychological processes on the one side while the concept of “illness” is seen as part of a personal experience and a system of symbolic meanings that shapes both social reality and personal experience. The cultural

ticle/view/17768. For the inventories: F. Obermeier. Die Inventare der Jesuitenreduktionen bei der Vertreibung des Ordens aus dem La-Plata-Raum im 18. Jahrhundert und ihre buch- und bibliotheksgeschichtliche Bedeutung. In: Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte 41.2016, Heft 1/2, p 77-106.

²¹ Brabo, Inventories, mentions 1872, pp.214 only mentions the list, but gives no details. Mariano Antonio Molas, Descripción histórica de la antigua provincia del Paraguay, corregida, aumentada y anotada por Anjel Justiniano Carranza, Molas, first published in Revista de Buenos Aires, vol.X.1866, in various continuations, here p.62 mentions 5 volumes of medicine in the Inventory of San Tomé. Maybe the Villodas-texts? Further research has to be done and a new edition of the complete inventories is still lacking.

²² José Torre Revello. Lista de los libros embarcados para Buenos Aires en los siglos XVII y XVIII. In: Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, X, 1922, pp.29-50. In a list from the 04.September 1728 appear (l.c.p.41): “Daza de Cirurgia, Porres de cirurjia”. The books in question are: Dionisio Daza (1510-1571), Pratica y theorica de cirugia en romance y latin, Valladolid: por Bernardino de S. Domingo 1584. Manuel de Porras, (1691-1716). Anatomía Galénico-Moderna, compuesta por el Dr. don... cirujano de Su Magestad, de los Reales Hospitales de la Corte y Examinador del Real Protomedicato. Madrid. Imp. Susica. 1716. Both were well known manuals at that time and both are mentioned in the ms. Tratado de cirurgia. See for a study of the book trade between Spain and Nueva España (Mexico): Cristina Gómez Alvarez. *Navegar con libros*. Del comercio de libros entre España y Nueva España. Una visión cultural de la Independencia (1750 - 1820). Madrid: Trama 2011.

²³ Piotr Nawrot (ed.). *Monumenta música in Chiquitórum reduciónibus Bolíviae*, 5. Vol., Cochabamba: Editorial Verbo Divino 2000.

construction of illness is thus inscribed in a socially learned and sanctioned experience.²⁴ Therefore it is not surprising that physicians always had a big impact in cultural imaginary and literature.²⁵

Nevertheless the Jesuit contribution to exact sciences and medicine is up to now a rather neglected part of research in the history of science compared with other fields of the humanities. This is not specific to medicine history. Some early liberal Argentine researchers in the field of natural history had the same tendency not to appreciate the Jesuits natural histories as valuable contributions to science.²⁶ We may mention the manuscript written by the Jesuit José Sánchez Labrador in his Italian exile in the late 18th century, which was dispersed and no complete edition of the voluminous text is available up to now.²⁷ Sometimes research about the history of sciences was barely institutionalized in Argentina, for instance

²⁴ Arthur Kleinman. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. In: *Social Science & Medicine*. Part B: Medical Anthropology. Volume 12, 1978, pp.85-93, [https://doi.org/10.1016/0160-7987\(78\)90014-5](https://doi.org/10.1016/0160-7987(78)90014-5)

²⁵ About the role physicians had in siglo de oro literature we refer to the contributions in (Folke Gernert, ed.), *Adivinos, médicos y profesores de secretos en la España aurea*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail 2017.

²⁶ Miguel de Asúa, “Names which he loved, and things well worthy to be known”. Eighteenth-Century Jesuit Natural Histories of Paraquaria and Río de la Plata. In: *Science in Context*, 2008, Vol.21(1), pp.39-72, here p.64 hits the point: “In conclusion, general historians and historiographers working in Argentina from de Angelis to the present have felt uneasy for having to deal with natural histories that were written by Jesuits. With the exception of Groussac, they just ignored them or mentioned them as an intractable appendix to what constituted the really interesting part of the work, i.e., the properly historical chronicle. Furlong valued them as one of the scientific highlights of the colonial past he was reconstructing. Rojas saw in them one of the many literary streams that flowed into the broad river of what he imagined as a primeval Argentina. In short, the natural histories were read as a part of a historical, a scientific, or a literary national tradition. There was no explicit process of open disciplinary negotiation or discussion on the legitimacy of interpretative authority: each interpreter used them in terms of just his own interests.”

²⁷ José Sánchez Labrador (1717-1798), is a still underrated 18th century Jesuit author who undertook to write what could be fairly claimed as being a comprehensive encyclopedia about the La Plata reducciones. He wrote three parts consisting each of various volumes, the Paraguay católico (mission history), Paraguay natural (natural history, medicine, pharmacy) and the Paraguay cultivado (agriculture, rural economy). His ms. have not been edited in complete up to now. Each of them is a rich source of material in various fields. Most researchers interested in his topics focused on their particular field and edited only extracts. As some manuscripts have not been available up to now (the part called Paraguay cultivado was wrongly considered lost), a fair judgement about the author isn't yet to be pronounced on an appropriate basis. For his new found manuscripts see Franz Obermeier, *Eine jesuitische Enzyklopädie des 18. Jahrhundert zum La Plata-Raum. Das Werk von José Sánchez Labrador über die Jesuitenreduktionen rekonstruiert*, in: *Auskunft* 2018, in print. For the editions of the medicine parts see our note 75.

research about the history of agriculture was left to biologists as the holders of the Cátedra de Botánica - Facultad de Agronomía in the University of Buenos Aires.²⁸

As to the area of medicine, it is known to researchers in the field that Canon law forbade medical work to priests and Jesuits. The Fourth Concilio Laterano gave strict orders. As of 1215 the medical profession was prohibited to all priests.²⁹ The prescription was repeated in canon law up to the 20th century but actually fell in disuse at the beginning of the 20th century, shown most manifestly in the founding of medical faculties by some Jesuit universities and Jesuit administrated hospitals.

In more developed regions in the colonies convents of religious orders often served as important places for medical treatment of the poor.³⁰ However the special situation in remote areas was an early stimulus to accommodate to pay tribute to real life needs in the colonies. As early as 1576 Jesuits in Missions were granted an exemption by Pope Gregor XIII giving them the right to work as physicians if no trained physician was available on the spot.³¹ This permission was limited and didn't include surgery or cauterization but these provisos were more aimed at maintaining intact the canon law framework and didn't seem to play a big role in daily work in remote Missions. A close look at the sociological bases of Jesuit work shows that there have always been some exceptions possible if no formal exemption was granted or a tacit approval by religious authorities could be imputed. Jesuits in South America basically relied on their trained Hermanos coadjutores (lay brothers), some of whom had undergone a medical training before entering the order as was the case for Pedro de Montenegro (1663-1728), a main figure of early La Plata medicine.³² We know that during the Spanish campaign to reconquer Colonia del Sacramento in 1704/05 from the Portuguese with a Guaraní militia

²⁸ For a biographical survey see the bibliography compiled by the holder of the chair, Diego Medan, Cien años de botánica en la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires. In: *Revista de la Facultad de Agronomía [Universidad de Buenos Aires]* 24. 2004, pp.75-106.

https://www.researchgate.net/publication/228759113_CIEN_ANOS_DE_BOTANICA_EN_LA_FACULTAD_DE_AGRONOMIA_DE_LA_UNIVERSIDAD_DE_BUENOS_AIRES.

²⁹ Ver Charles E. O'Neill (ed.). *Diccionario de la Compañía de Jesus*. Madrid/Rom 2011, vol. III, Article « medicina » pp.2601-2602.

³⁰ José Pardo-Tomás, La "medicina de la conversión", el convento como espacio de cultura médica novohispana, in: *Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina (siglos XVI y XVII)* Unam México 20145, pp.17-46, academia.edu.

³¹ The Breve is also cited with the incipit „Unigeniti Dei filius“. See: Gregorii XIII Facultas medendi citra adustionem, & incisionem, & pro medicinae peritis. In: *Institutum Societas Iesu*. 2 tomos, Praga: Universitas Carolo-Ferdinandea In: *Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem, Auctoritate Congregationis Generalis XVIII. Meliorem in ordinem digestum, auctum et recusum* 1757, tomo 1, pp.53-54.

<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10495027-4>.

³² Roberto Poletto. Una trajetória por escrito: Pedro Montenegro SJ. e sua Materia medica misionera. Tese Unisinos 2014. <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/00000b/00000bfe.pdf>.

three Jesuit hermanos acting as field doctors were present: Pedro de Montenegro, Joachin de Zubelia (o Zubeldia) and José Brassanelli. These hermanos certainly had at their disposal a number of locally born trained male nurses helping them to cope with war injuries or the epidemics and typical diseases in these climates.

The terminology used for these Hermanos' occupations is varied in the Provinces' catalogues listing the attached Fathers and Brothers. As Miguel de Asúa (2014, p.105-106) points out: "Brother Marcos Villodas is described as a *chirurgus* in the catalogue of 1735, but he is mentioned as *infirmarius* when he was in the missions (since 1720), and as pharmacist (*pharmacopola*) when he lived at the College of Córdoba (1736)." However the Hermanos' chores were multiple. "A perusal of the catalogues corresponding to the seventeenth century shows that it was usual to find in the colleges a lay brother who acted as male nurse (*infirmarius*), barber, tailor, carpenter and/or person in charge of "rustic and domestic chores" (*officia domestica et rustica*)." (Asúa 2014, p.106). The best example is the mentioned Brassanelli who left a more conspicuous mark more as one of the mission's most important architects and sculptor than for his work as physician.³³

Organizing the cure: the *curuzuyara*

Health care was a traditional activity of Christian inspired charity (*caritas*).³⁴ It is obvious that caring for the sick was not only official duty of the physicians, who were very few, they needed assistants for the daily care. We know some details about the daily physicians' work in the reductions. We are familiar with the names of some Hermanos working as physicians and know some basics about their comings, whereabouts for the mid 17th century and their expulsion history from the Missions in 1767. During the 17th century there was usually one person in charge as physician for every region, one for the Reducciones de Paraná with his seat in Candelaria, one called the physician of Uruguay living in San Nicolás and the third one in one of the missions in Tarija or Chiquitos in today's Bolivia.³⁵ However every mission had a place we would now call hospital for the sick, even if this is not always documented and

³³ Bozidar Darko Sustersic, *José Brasanelli. Pintor, Escultor y Arquitecto de las Misiones Guaraní-Jesuíticas*, Asunción: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro 2017.

³⁴ See Asúa 2014, pp.106-109.

³⁵ Francisco Cignoli. Médicos y boticarios misioneros. In: *Anales de la Real Academia de Farmacia*, 19.1953 (1), pp.23-56, here p.41.

simple huts were erected outside the villages in case of epidemics.³⁶ From contemporary descriptions we know how curing illnesses was organized in the reductions.³⁷ In early times the Jesuits inquired in daily visits if there were any ill persons in the households. These visits established a tight social control allowing them also to control the traditional magical-religious activities by the shamans or pagés condemned by the Jesuits as “curanderos” (mentioned e.g. Pedro de Montenegro, *Materia medica*, ed. Valverde/Martín, Prólogo p.96). Members of religious congregations, still very little investigated for their work in the reductions, who had vowed to cure the sick, accompanied the priests; thus religious piety was overlapping with the care of the sick. Jesuits’ assiduous caring seems to have also attracted converts to Christianity.³⁸ In cases of epidemics or contagious illnesses hospitals separated the sick from the rest of the population at least in the major reducciones, and depending on the local possibilities.³⁹

At the end of the 17th century the mission documents show groups from three to four male natives dedicated exclusively to the care of the sick, known as the *curuzuyara* (today *kurusujára* oder *kurusu jára*), or bearers of the cross (from the cross they bore during their visits to the ill or maybe also when helping the priests to administer the Extreme unction). The number of persons who served the sick implied that it was no longer voluntary among the congregation members but became a profession. The *curuzuyara* acted as what we would call

³⁶ Anton Sepp von Reinegg., *Continuatio laborum apostolicorum quos R. P. Antonius Sepp Soc. Iesu issionarius apostolicus in Paraquaria ab anno Christi 1693, usque ad annum 1701 exantlavit*, Ingolstadt, J. A. de la Hayde, 1709, Chapter XII, pp.60-64, here p.61. There is a parallel German version: *Continuation oder fortsetzung der beschreibung*, Ingolstadt, J. A. de la Hayde, 1710.

³⁷ See Andres I. Prieto. From the Devil's Herb to Saint Thomas's Gift. The Christianization of Guaraní Sacred Plants in the Jesuit Reductions in Paraguay. In: Elizabeth Ann Robertson/ Jennifer Jahner (eds.). *Medieval and early modern devotional objects in global perspective*. Translations of the sacred. New York: Palgrave Macmillan 2010, Chapter 12, pp.211 – 228.

³⁸ Asúa 2014, p. 103.

³⁹ See the manuscript *Sobre el contagio de viruelas*. 1738 Rio, Biblioteca nacional, Coleção de Angelis, <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/433443>. Sabine Anagnostou. *Missionsmedizin und Missionspharmazie im kolonialen Amerika*. In: Johannes Meier (ed.). *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika]. Studies in the History of Christianity in the Non-Western World; 8). Wiesbaden: Harrassowitz 2005, pp.261–291, p.271 mentions that in case of a suspected infection patients were isolated in special settlements outside the village or the main road. About quarantine see also Sabine Lenke-von Heidenfeld. *Heil und Heilung Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten*. Thesis. Berlin, Freie Universität 2012, available on: http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_00000003913, pp.216-218 with observations based on mentions in the *Cartas anuas* by the Jesuits. Cf. also: Robert H. Jackson. *Comprendiendo los efectos de las enfermedades del Viejo Mundo en los nativos americanos. La viruela en las Misiones Jesuíticas de Paraguay*. In: *IHS: Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, volume 2, 2 (July-December), 2014, pp.88–133. <http://ciecs-conicet.gob.ar/revistas/index.php/ihs/article/view/46>.

now full time male nurses, they were freed from other tasks as working on the fields. The term curuzuyara was already used in the *Materia médica* by Montenegro (ed. Valverde/Martin p.250, 411). Montenegro mentions (p.250) that he had confidence in one curuzuyara named Clemente who had an excellent knowledge of local plants. An other reference (on p.411) that “solo di algún crédito a uno, capaz y buen Cristiano, que fue muchos años curuzuyara, en Concepción y en la división del pueblo de San Ángel, pasó a él con el mismo de médico, me aseguró que [la batilla de Don Antonio Mayor, Ipomoea (L) batata] era buena y eficaz medicina, y así no dudo.” Does this rather cautious judgement shed a positive light on the skill of the other curuzuyara, as Montenegro claims that he had only confidence in only one of them? We may admit a certain hyperbolic speech in this passage to show his own contribution.

Other Jesuits also had a limited confidence in the curuzuyaras' work. The German Jesuit Anton Sepp wrote in his *Reissbeschreibung*, 1.ed., Nürnberg: Hoffmann 1692, here Nürnberg: Hoffmann 1697, p.230/231 that the Patres had to do all medical work as bleeding or giving emetics themselves rather than relying on the nurses, who would in many cases have killed their patients.⁴⁰ Maybe Sepp who had lived in some newly founded reductions was a little too pessimistic about the nurses' capacities and his complaints written for the European public seem more intended to show the hardship of missionaries' lives, trying to give a realistic picture and also to solicit help from donors in Europe.

We find a good contemporary description about how the nurses worked: This description by Father José Cardiel (Laguardia, Álava, España, 1704 — Faenza, Italia, 1782) is in a chapter of his manuscript *Declaración de la verdad*, written after the expulsion. This work was intended to refute anti-jesuitic calumnies in polemic libels against the Jesuits' work in South America. Despite his apologetic intention this book is a major source for everyday life in the late

⁴⁰ “Der Krancken betreffend muss auch der Pater der *Medicus* und Apothecker seyn...muß das Pülverlein der Pater, das Träncklein der Pater: alles der Pater machen: So dieses nicht: der Kranckenwarter, deren ein jedes Dorf 4 Indianer hat, wird dem Krancken bald abhelffen, alles hinter der für nehmen, und mehr schaden als nutzen, weilen dieses Volck kein eintziges *Judicium*, Maß oder Ziel hat.“ (1697, pp.230/231), Archive.org. Same observation in a Letter by Pater Dominicus Mayr (1680-1741) from the Bolivian reducción Immaculatae Conceptionis on 20. of July 1727: “der Pater ist nämlich Mutter und Arzt und Wundarzt, Lehrer und Bauer, Koch und Priester” cited in Sabine Anagnostou. *Missionsmedizin und Missionspharmazie im kolonialen Amerika*. In: Johannes Meier (ed.). *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika]. Studies in the History of Christianity in the Non-Western World; 8). Wiesbaden: Harrassowitz 2005, pp.261–291, p.267, Original Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Jesuitica 597/II/26, p. 5v.

reduction era. The manuscript was first published in 1900 from a copy conserved in the Rio National Library as part of the Pedro de Angelis collection. Cardiel writes about the nurses' work as follows:

76. Á las dos se toca á Vísperas y Completas, y á su tiempo á Matines y Laudes, y se va á las confesiones, viáticos y demás ministerios de enfermos. Para esto de los enfermos, de que se tiene grande cuidado, hay en cada pueblo 6 ú 8 enfermeros y curanderos que entienden de medicina y son botánicos. Tienen varios papeles y libros de su facultad. Algunos PP. médicos y hermanos que antes de ser religiosos eran cirujanos ó boticarios, y se adelantaron en medicina, les han enseñado y puesto por escrito lo perteneciente á su oficio. Á éstos se les exime de otras faenas y de los cargos comunes del pueblo, para que puedan cumplir mejor con su obligación. Estos, todas las mañanas, mientras los PP. están en oración mental, visitan todo el pueblo, y para ser mejor conocidos, andan con una cruz de dos varas de alto, y gruesa poco más que el dedo, que les sirve de báculo; y se llaman Curuzuyá, los cruciferos. Los PP. siempre que van á visitar ó confesar enfermos, van con otra cruz semejante. Estos cruciferos al punto que tocan á salir de oración mental, vienen á dar cuenta de todos los enfermos que necesitan de confesión, de viático, etc. Lo mismo hacen después de medio día, y en tocando á vísperas vienen á dar cuenta como por la mañana. Si hay alguna cosa de priesa, vienen á avisar de ello cuando lo pide la necesidad, aunque sea á media noche. Además de esto los PP. sin ser avisados visitan los enfermos para que no haya alguna omisión en este punto tan importante.

José Cardiel, *Declaración de la verdad*, ed. By Pedro Hernández, Buenos Aires: Alsina 1900, p.248/249, §9, Nr.45. (archive.org).

Most important for us is the statement that the Curuzuyá, the spelling Cardiel uses, had books at their disposal which were written for their special use. We will see that in a chapter headline in the Villodas manuscript these nurses were mentioned. The book seems to have been written for them⁴¹, at least in a first version as we suppose. At a later period there seems to have been a rudimentary training for these nurses and a semi-official acknowledgment of their work. The mentioned Cardiel writes in another related work, his *Breve relación de las Misiones*⁴² the following:

⁴¹ Sabine Anagnostou. Missionspharmazie. Wissensaustausch – Wissensbildung – Wissenstransfer. In: Rainer Godel et al. (eds.). *Vorträge und Abhandlungen zur Wissenschaftsgeschichte 2013/2014*. Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina – Nationale Akademie der Wissenschaften, Halle (Saale) / Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 2016 (Acta Leopoldina; 65), pp.183–205, p.194.

⁴² First published from a manuscript in the Jesuit Archive in Rome (the original is part of the collection Parag. 14) by the historian Pablo Hernández in his *Organización social de las doctrinas guaraníes*. Barcelona: Gili 1913, Tomo II, pp.514-614., (archive.org), the *Breve relación de las misiones del Paraguay* constitutes an important source about daily life in the missions. Various new editions are available: José Cardiel. *Breve relacion de las misiones del Paraguay*. Estudio preliminar de Ernesto J.A. Maeder. (Colección Identidad Nacional; 28), Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación 1994. The passage is also to be found in:

El cuidado en lo espiritual de los enfermos, y la caridad en lo temporal es grande. Para esto hay en el pueblo tres o cuatro indios, que como apunté llaman CURUZUYÁ, el de la cruz, porque siempre lleva como por báculo una cruz de dos varas en alto, y gruesa como el dedo pulgar. Estos desde pequeños aprenden a curar y hacer medicamentos o medicinas: tienen papeles de esta facultad, hechos por algunos hermanos Coadjutores, enfermeros en aquellas Misiones, que fueron en el siglo Cirujanos y boticarios, y se aplicaron mucho en las Misiones a la medicina. No van con los demás a las faenas del pueblo: antes los otros les hacen lo que han de menester, para que los cuiden mejor de su ministerio.

They seemed to have continued their work even after the Jesuits' expulsion if we believe the testimony of Félix de Azara (1742-1821) a Spanish military officer, naturalist, and engineer, working at the demarcation of the Portuguese-Spanish frontier in South America as stipulated in the 1777 Treaty of San Ildefonso clauses. Describing the former mission Santa Maria de Fé in his *Diario de la navegación y reconocimiento del rio Tebicuarí* 1785, published posthumously in 1836, he mentions the nurses.

Dos indios, a quienes llaman Curuzuyás, que por lo común son los más ancianos, tienen el encargo de recorrer todas las mañanas las habitaciones de los demás, para ver si hay alguno que esté enfermo, y dar cuenta, para socorrerle con lo que la urgencia requiera. Estos empleos, que son vitalicios, no dejan de ser apetecidos, porque los que los ejercen no trabajan más que en cocinar a los enfermos, y por consiguiente no comen mal. 1837, p.21).⁴³

Let's now take a short look at the pharmacies providing the medicines for their cures.

Pharmacies

The profession as pharmacologist has always been ancillary to medical treatments. As it had a tradition in stable medieval orders disposing of their own medical gardens⁴⁴ it was never controversial that Jesuits could exercise it.⁴⁵ It was usually part of the Hermanos' duties, the

http://www.portalguarani.com/1631_jose_cardiel/22261_la_breve_relacion_de_las_misiones_del_para_guay__por_jose_cardiel_.html, here: chap.7. See also F. Silva Noelli (ed.), Cardiel, José. *Breve relación de las misiones del Paraguay*, Buenos Aires, Secretaria de Cultura de la Nación, 1994.

⁴³ *Diario de la navegación y reconocimiento del rio Tebicuarí*. Obra postuma de D. Félix de Azara. Buenos-Aires: Impr. del Estado 1836, <http://www.cervantesvirtual.com/>

⁴⁴ Examples for Jesuit gardens in: Sabine Anagnostou. The international transfer of medicinal drugs by the Society of Jesus (sixteenth to eighteenth centuries) and connections with the work of Carolus Clusius. In: Florike Egmond / Paul Hoftijzer/Robert Visser (eds.). *Carolus Clusius*. Towards a cultural history of a Renaissance naturalist. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 2007, pp.293–312. <http://www.dwc.knaw.nl/wp-content/HSSN/2007-8-Carolus%20Clusius.pdf>, pp.307-310.

⁴⁵ Renée Gicklhorn. *Missionsapotheker*. Deutsche Pharmazeuten im Lateinamerika des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1973. José Luis Valverde. *Presencia de*

order's lay brothers. Obviously the colonial society in places far away from frequented colonial ship routes to Europe as midland Paraguay was in need of institutions providing remedies and pharmaceutical knowledge how to administer them in the absence of physicians, often forced to travel to their sick on a several days' journey leading to prolonged absences from their homes. Cures reputed to last for longer periods implied the repeated application of remedies and trained nurses with at least a basic knowledge of treatment and pharmacy. As the pharmacies' inventories made after the Jesuit expulsion were rather detailed, they are important documents about the high standards achieved in these colonial pharmacies, even compared with European ones at that time.⁴⁶ We know that 5 of the Guaraní reducciones had their own pharmacies in 1768: Candelaria, San José, Apóstoles, San Nicolás and Yapeyú.

Local plants and remedies such as quinine were important life saving indigenous contributions to medical knowledge. For instance the medicinal properties of the Quinina bark (cinchona spec.) used by the Quechua as a relaxant were known by the Jesuits from the 1570s on or even earlier and brought in great amount from the Lima pharmacy to the pharmacy in the Collegio in Rome and there distributed for free to fight a fever epidemic.⁴⁷ From the Paraguayan remedies we mention at least two balms which deserve to be mentioned and were widely used in colonial society as well as in the Jesuit missions and were even in use in some Spanish pharmacies; the "bálsamo de Aguaribay"⁴⁸, recommended in the *Tratado de Cirurgia*

la compañía de Jesus en el desarrollo de la farmacia. Granada: Univ. 1978. Sabine Anagnostou. *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen*. Mit einem Geleitw. von Fritz Krafft. Stuttgart: Wiss. Verl.-Ges.2001. Sabine Anagnostou. *Missionspharmazie. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung*. Stuttgart Steiner 2011. Fabian Fechner. *Heilkunde und Mission – Zum Quellenwert der Heilpflanzenkompendien aus der Jesuitenprovinz Paraguay*. In: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 79 (2010), pp.89-113.

⁴⁶ See the literature in: Charles E. O'Neill (ed.). *Diccionario de la Compañía de Jesus*. Madrid/Rom 2011, vol. II., Article « farmacias », pp.1377-1379. Furthermore: Eliane Cristina Deckmann Fleck/ Roberto Poletto. *Transcrição do Inventário formado por Lorenzo Infante Boticário en la Ciudad de Córdoba de los bienes medicinales, Julio de 1772*. In: *IHS - Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, v.1, 2013, pp.162-247.

⁴⁷ Sabine Anagnostou. *Die Apotheke des Collegio Romano als Stätte des internationalen pharmazeutischen Wissenstransfers vom 16. bis 18. Jahrhundert*. In: Ingrid Kästner (ed.). *Wissenschaftskommunikation in Europa im 18. und 19. Jahrhundert*. Beiträge der Tagung vom 5. und 6. Dezember 2008 an der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. (Europäische Wissenschaftsbeziehungen; 1). Aachen: Shaker 2009, pp.39–57, here pp.46/47.

⁴⁸ The propagation of this balm is attributed to Pe. Segismundo Asperger, the only Jesuit allowed to stay in the region after the exile, due to his high age. He died with 85 in 1772, in the reducción Apóstoles. This "balsamo o elixir de Misiones" was made with "aguarayva" (*Schinus terebinthifolius* – aroeira vermelha). The balm seems to have been used also in Europe. In the Madrid Real Academia de la Historia which has various ms. by Asperger we find his Memorandum sobre el bálsamo misionero de S. Asperger. (Colección Mata Linares). The Linné name is *Schinus molle* from the family Anacardiaceae. In Spanish it is also called *lentisco negro* as a general name.

manuscript for various treatments⁴⁹ or the “Caayci”.⁵⁰ We know from the traveller Félix de Azara that this Aguaribay balm was exported to the Royal Pharmacy of Madrid.⁵¹ Anagnostou therefore admits that the Jesuit pharmacies provided a “institutionalization of knowledge”.⁵²

The earnings from selling pharmaceutical products were an important income for Jesuit colleges. In Santiago de Chile the pharmacy in the Jesuit Colegio San Miguel gave medication to the poor and was so important and successful that it was transformed in 1644 into a public pharmacy as being the most important one in the whole region.⁵³ Working as “medico de pobres” or physician for the poor could also attract converts to the Christian religion in the same way as other orders did for instance the Augustins in the Philippines.⁵⁴ There is a

⁴⁹ See *Tratado de cirugía*, p.125 (p.145 digital), other mentions: digital pagination 243, 259, 261, 290).

⁵⁰ See *Tratado de cirugía*, p.239, digital p.260 and p.332 digital as “Calsi”. The Jesuit Padre Guevara writes about his application: „El Caayci lo vsan en lugar de incienso y hacen de el balsamo contra heridas y llagas.“ (Padre José Guevara, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. In: Anales de la Biblioteca de la Republica argentina, tomo V, 1908, p.93, see archive.org. The *Materia médica de Montenegro* sees the “Caáyssi” as the “almáciga verde” in Plinius (see the *Materia. Medica*, ed. Valverde, Martin, Granada 1995, p.398, il. p.399). It is *Pistacia lentiscus* L.

⁵¹ See Miguel de Asúa. *Science in the Vanished Arcadia*. Leiden: Brill 2014, p.97 after Félix de Azara. *Descripción e historia del Paraguay y Río de la Plata*. Madrid: Imprenta de Sánchiz 1847), 2 vols., here vol.1: “balsamo de Aguarabai, o de Misiones”, pp.74–76 He writes: “Cada pueblo de Misiones, envia mas de dos libras anualmente a la botica real de Madrid”, l.c., pp.75/76. (archive.org) See also Juan Martín Laplaza, *Claves para un cambio terapéutico en la España de Felipe V de Borbón (1700-1746): la materia médica vegetal americana y la Real Botica*. [Thesis], Madrid Complutense 2012, online: <http://eprints.ucm.es/15211/1/T33742.pdf>.

⁵² Sabine Anagnostou. *Missionspharmazie. Wissensaustausch – Wissensbildung – Wissenstransfer*. In: Rainer Godel et al. (eds.). *Vorträge und Abhandlungen zur Wissenschaftsgeschichte 2013/2014*. Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina – Nationale Akademie der Wissenschaften, Halle (Saale) / Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 2016 (Acta Leopoldina; 65), pp.183–205, here p.195.

⁵³ Sabine Anagnostou. *Protagonisten der Missionspharmazie – Jesuitenapotheker aus Bayern und Franken in Lateinamerika*. In: Peter Claus Hartmann / Alois Schmid (ed.). *Bayern in Lateinamerika*. Transatlantische Verbindungen und interkultureller Austausch. München: C. H. Beck 2011 (*Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte; Beiheft 40*), pp.237–260, here p.248. See: Enrique Laval Manríquez, *La Botica de los Jesuitas de Santiago*, Santiago de Chile: Asociación Chilena de Asistencia Social 1953. (memoriachilena.cl)

⁵⁴ Sabine Anagnostou. „Medico de pobres“ – Heilkunde und Pharmazie in den philippinischen Missionen (16.–18. Jh.) als Medium des internationalen Wissenstransfers. In: Elena Taddei / Michael Müller / Robert Rebitsch (eds.). *Migration und Reisen. Mobilität in der Neuzeit*. Innsbruck / Wien / Bozen: Studien Verlag 2012 (*Innsbrucker Historische Studien; 28*), pp.237–250. The best example how medical works by missionaries were propagated in popular medicine in the Philippines is a book by a member of the Order of Preachers Fernando de Santa María. His *Manual de medicinas caseras para consuelo de los pobres indios en las Provincias y Pueblos donde no ay medicos, ni botica*, Manila: Collegio y Universidad de Santo Thomas 1768 was republished several times until the 19th century (some editions have been digitalized by the Biblioteca nacional in Madrid) including a translation in filipino in late 19th century as *Manual de medicinas caseras para consuelo de los pobres = Maicling casaysayan nang sarisaring gamot na magagamit sa bahay ... niyari sa uicang castila ni Fr.*

curious example from Belém in Pará in Brazil where the money the pharmacies gained served to buy books (with general topics, not only pharmacy or medicine) in Europe for the college's Library.⁵⁵ In spite of an apostolic decree issued by Urban VIII of 1637, which prohibited to all pharmacies administered by the regular clergy and Jesuits producing remedies other than for their own use and even more forbade selling their remedies to the general population, which seems to have been common practice.⁵⁶ These rules were reiterated several times but never seem to have been enforced in the colonies.⁵⁷ In 1768 the botica de Córdoba, the most important one, sold remedies for the value of 80 pesos per month to the public.⁵⁸

Books about pharmacy have a long tradition.⁵⁹ Pharmacy was first based on European books. Dobrizhoffer, *Geschichte der Abiponer*, Wien; Kurzbeck, 3 volumes 1783-1784, here 1783, Part 2, p.339: tells us: "Die Natur der Krankheiten und der Pflanzen kennen zu lernen, durchblättern wir fleißig medicinische und botanische Bücher".⁶⁰ However Dobrizhoffer says that instead of a well assorted library they had only the *Florilegio* (1711) by the Jesuit Juan de Esteyneffer 1664-1716. There was a continuous exchange of knowledge and books about the topic as for instance the collections of remedies ascribed to the Mexican monk Gregorio López were used in the La Plata-region. An 18th century manuscript from the region contains both a copy of the pharmaceutical manuscript ascribed to Marcos Villodas in Guaraní and a version of the Gregorio López maybe still during Jesuit time or afterwards for popular medicine's uses. We will see that a close look at the physical appearance of the manuscripts and attached texts will give us fairly rich context information about their contemporary and later use we are lacking otherwise. We will only briefly mention the work of Sigismund Aperger, a Jesuit pharmacist to whom some pharmaceutical manuscripts are ascribed which

Fernando de Santa María ; tinagalog at pinamutihan nang ilang notas ni Antonio Florentino Puansen. Manila: Imp. de Esteban Balbas 1883.

⁵⁵ See Natale Vacalebri. *Come le Armature e l'Armi*. Per una storia delle antiche biblioteche della Compagnia di Gesù; con il caso di Perugia. Firenze: Olschki, p.77.

⁵⁶ Asúa 2014, p.105.

⁵⁷ María Cristina Vera de Flachs / Carlos Page. Textos clásicos de medicina en la Botica Jesuítica del Paraguay. In: Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija, 13 (2010), pp.117-135, here p.120. <http://e-revistas.uc3m.es/index.php/CIAN/article/view/4>. For the European pharmaceutical books in the Córdoba library see l.c., pp.127-132.

⁵⁸ Flachs/ Page 2010, p.123.

⁵⁹ See Hermann Herlinghaus (ed.). *Pharmacon*. Heidelberg: Winter 2017.

⁶⁰ Cited also in: Sabine Anagnostou. Missionspharmazie. Wissensaustausch – Wissensbildung – Wissenstransfer. In: Rainer Godel et al. (ed.). *Vorträge und Abhandlungen zur Wissenschaftsgeschichte* 2013/2014. Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina – Nationale Akademie der Wissenschaften, Halle (Saale) / Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 2016 (Acta Leopoldina; 65), pp.183–205, here p.187. Dobrizhoffer's work was published in English and Latin versions, see archive.org.

seem to be heavily indebted to Montenegros work.⁶¹ The book seems to have been written for the medical lay persons without immediate access to the costly drugs prepared in pharmacies.⁶² As to pharmaceutical drugs exchange with other Jesuit pharmacies in a network was easy and common practice as we know that pharmacies in Córdoba in Argentine received drugs from Santiago de Chile.⁶³ Certain drugs as the Brazilian Theriak (Triaga brasilica), a special mixture of the common Theriak drug invented in Brazil, even got famous.⁶⁴ From Brazil we also have an extensive collection of prescriptions.⁶⁵ We may mention a few manuscripts from Peru.⁶⁶

We have to take into account that pharmaceutical knowledge available in the Jesuit pharmacies was considered by contemporaries to surpass the standard of those prevalent in most of the colonial cities. This explains in part the long reception history of documents such

⁶¹ See Asúa, 2014, pp.141-147 and the mentioned Sabine Anagnostou. Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen. Mit einem Geleitw. von Fritz Krafft. Stuttgart: Wiss. Verl.-Ges.2001.

⁶² Sabine Anagnostou. Missionsmedizin und Missionspharmazie im kolonialen Amerika. In: Johannes Meier (eds.). *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika]. Studies in the History of Christianity in the Non-Western World; 8). Wiesbaden: Harrassowitz 2005, pp.261–291, here p. 279.

⁶³ Sabine Anagnostou. Protagonisten der Missionspharmazie – Jesuitenapotheker aus Bayern und Franken in Lateinamerika. In: Peter Claus Hartmann / Alois Schmid (ed.). *Bayern in Lateinamerika*. Transatlantische Verbindungen und interkultureller Austausch. München: C. H. Beck 2011 (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte; Beiheft 40), pp.237–260, here p.254.

⁶⁴ Sabine Anagnostou. Vom Römischen und Brasilianischen Theriak. In: Christoph Friedrich / Sabine Bernschneider-Reif (ed.). *Rosarium litterarum*. Beiträge zur Pharmazie- und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Peter Dilg zum 65. Geburtstag. Eschborn: Govi 2003, pp.17–32. The recipe in: Sabine Anagnostou. ‘Pedra cordial de Goa’ und ‘Triaga Brasilica’ – Zur Ordenspharmazie und Krankenversorgung im portugiesischen Kolonialreich (16.–18. Jh.). In: Christoph Friedrich / Joachim Telle (ed.). *Pharmazie in Geschichte und Gegenwart*. Festgabe für Wolf-Dieter Müller-Jahncke zum 65. Geburtstag. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 2009, pp.27–45, here p.41.

⁶⁵ Anonymous (1766): *Colecção de Varias Receitas e Segredos Particulares das Principais Boticas da Nossa Companhia de Portugal, da India, de Macao e do Brazil*. Rome, Italy: Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], nr. Opp. NN. 17. See for this manuscript Serafim Leite, Serafim, S.J. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549 – 1760)*. Lisbon: Edições Broteria 1953, pp.284–293.. See Timothy Walker, Medicinal mercury in early modern Portuguese records, recipes and methods from Eighteenth-Century medical guidebooks, in: *Asia* 2015; 69(4): pp.1017 – 1042. DOI 10.1515/asia-2015-1045.

⁶⁶ The Jesuit Bernabé Cobo (1580-1657) author of a *Historia del Nuevo Mundo* (1653) conserved as manuscript in the Universidad de Seville library, original <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2423/>, edition in Sevilla: Rasco, 4 volumes between 1890 and 1893, is said to have written a botanical work now lost. See also Herzog G., Luis, Un manuscrito colonial que describe las plantas medicinales del Alto Perú, escrito hacia 1600 : puede rivalizar en valor científico, con las obras del Padre Calancha, in: *Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz*. La Paz, t. LIV, n° 70, 1950, pp.140-156. Online: <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo:8080/etnias/Record/106001775>. This manuscript written about 1670-1727 was at that time in the author’s private collection

as the *Materia medica* de Montenegro⁶⁷ or the *Pojha nana* de Villodas claiming to be based on Jesuit knowledge which lasted until the first decades of the 19th century.

Jesuits as field doctors

The Guaraní Indians in the missions could at any time been requested to participate in military expeditions or wars at the demand of the colonial government in Buenos Aires or Asunción. This was for instance the case at the occasion of the Conquest of the fortress Colonia del Sacramento (now Uruguay) taken away from the Portuguese with the help of Guaraní Indians (1704/1705). A Guaraní-text about the campaign is extant. From this text and other sources we learn that the Indian groups coming from various missions had not only Jesuit priests as spiritual mentors, but they could also rely on the help of three lay brothers (Hermanos Coadjutores) present during the whole campaign lasting for several months. Participating Hermanos acting as physicians were the renowned Pedro de Montenegro (1663-1728) and two others, Joseph Brassanelli (1658-1728) and Joaquín de Zubeldia (1657-1732). No medical documents about the campaign exist, but its experience left some marks on Pedro de Montenegro's medical work. Montenegro mentions his experience in a passage in his *Materia médica*:

Hallase otra quinta especie muy pequeña de planta, como de media vara crece en alto, muy fertil de fruto, el cual en llegando á sazon se pone algo amarillo: nace por las campañas y en grande abundancia sobre la Colonia de San Gabriel, de la cual me valí en unas camaras de contagio, que dió á los reales de Españoles, y Indios, á los cuales fué único remedio, su fruto comido medio verde [...] (Montenegro 1710, ed. Raúl Quintana 1945: 36-37).

There are other examples by Montenegro. While describing the treatment with orozú [*Glycyrrhiza glabra*] he remembers how he used it during the war in 1704/1705: “curé a varios atravesados el pecho con lanzas y con balas en desalojamiento de la Colonia de San Gabriel” (Montenegro 1710, ed. Valverde/Martin, p.450). The slightly different Buenos Aires Manuscript doesn't mention in this passage this specific war, only speaking in a more general way: about “en las guerras que me hallé” ed. Raúl Quintana 1945, p.229.

References to injuries in the Guaraní diary are rather detailed, the diary is in fact a combination of authentic documents from the campaign with a Spanish memorial translated

⁶⁷ As written in the end of the Prologue signed Montenegro it is auto-characterized as: "Modo de coger las plantas, a qué tiempo y circunstancias, para su conservación y duración. Sacado de las obras de Pedro Andrés Mathiolo, hechas sobre lo escrito de Dioscorides.", ed. Valverde/Martin, p.97. However we also have some indigenous plants and remedies in this book.

to Guaraní.⁶⁸ However, we have no evidence for ascribing the extant manuscript to a lay brother as author, even if some contribution of Hermanos to the text as we have him now is probable.⁶⁹

Establishing the field of research: medical manuscripts

Research on the history of medicine in South American Jesuit reducciones is only at a beginning. Even in the South American countries the memory of medicine history is not much present outside the academic circle. A few public museums are dedicated to medicine history, but they are mostly linked to specialized university collections with objects from the 19th or 20th century onwards and they were founded by the corresponding chairs of medicine history. Some research associations dedicated to this field of research exist.⁷⁰

However the topic of Jesuit medicine seems not very much present, as the documents cannot be easily accessed, as they are scattered between the main Jesuit Archive in Rome (ARSI) and several other local collections, so up to now only limited research is dedicated to this period. The known facts have to be reconsidered in close relation to the few available documents about colonial South American medicine. Despite some relevant specialized studies in the

⁶⁸ See our edition which is the first one of this text: *Guarinihape tecocue – Lo que pasó en la guerra (1704-1705)*. Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento / Uruguay de los portugueses por los españoles, edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano, introducción y notas por Harald Thun, Leonardo Cerno y Franz Obermeier. Kiel, Westensee-Verl. 2015.

⁶⁹ For the question of authorship and the editorial work the text underwent see our edition: *Guarinihape tecocue*, Introducción p.XXI-XXXV.

⁷⁰ See the Museo de Historia de la Medicina Dr. Santiago Gorostiague in La Plata, Argentina, inaugurated 1981 at the La Plata University, <http://www.med.unlp.edu.ar/index.php/museo-de-historia/informacion>. In Buenos Aires the Museo de Historia de la Medicina “Vicente Risolía” is under the charge of the Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, depending itself from the Departamento de Humanidades Médicas de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires (UBA), see <http://www.fmed.uba.ar/museos/risolia/main.htm>. In Cochabamba, Bolivia, the Museo de Historia de la Medicina “Francisco Viedma” is part of the former surgical premise “Cleómedes Blanco” in the Hospital Viedma. It was founded by the physician Guillermo Calvo Ayaviri with the help of various institutions in 2007. See: Ibeth Lady Villarroel Paredes, Museo de Historia de la Medicina en Cochabamba, una entrevista con el Dr. Luis Edgar Quiroga. In: Revista Científica Ciencia Médica v.13 n.1 Cochabamba 2010 available at: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1817-74332010000100018. There are various national institutions and associations interested in the topic, now under the umbrella of the Academia Panamericana de Historia de la Medicina (APHIMED) founded in 2015 in San José de Costa Rica, at the Universidad de Costa Rica. See: https://es.wikipedia.org/wiki/Academia_Panamericana_de_Historia_de_la_Medicina. There are other medicine museums Facultad de Medicina, UNAM, Museo de la Medicina Mexicana, the Museo del Hospital de Clínicas in Asunción and the Museo Nacional de Medicina in Santiago de Chile just to mention the most important ones.

past⁷¹ and some new ones coming to light in the last years we are far from being able to have a complete overview about medicine in Jesuit missions, the renowned *reducciones* in the La Plata-region, spreading to territories which are now Bolivia, Paraguay, Argentina and in the case of Guaira Brazil. We still know very little about the work of physicians, their background and the impact of indigenous knowledge on their daily practice. We may find many text passages concerning practical medicine in contemporary sources but a manuscript such as the Villodas written in Guaraní or other Spanish manuscripts physicians and pharmacologists left us hardly speak to us, even if they are still extant. This is due to several reasons. One reason is the language barrier in the case of the Villodas-tradition in understanding an indigenous text considering also the fact that even a native speaker in Guaraní in Paraguay today won't be able to fully understand a document in Guaraní reduccional. Even if some important Spanish texts as the Montenegro *Materia medica* are available, we hardly have any critical editions⁷² of many other texts such as the recently rediscovered *Tratado de Cirurgia*. In the absence of medical works in critical editions it is difficult to appreciate their right value, as not everybody has access to the manuscripts or the philological training necessary to consult them, let alone the knowledge about regional medicine's history. With the exception of some central works such as the *Florilegio* (1711) by Jesuit Juan de Esteyneffer 1664-1716, a missionary in Sonora, Mexico, few other works of South American medicine history have been reissued critically.⁷³

We thus have to take various approaches to our field of research. New found documents or made newly available will help us to give a more complete picture of this part in daily life and

⁷¹ Guillermo Furlong. *Medicos argentinos durante la dominacion hispanica*. Buenos Aires: Huarpes 1947. Maceda Garzón. *La medicina en Córdoba*. Buenos Aires: Talleres Rodriguez Giles 1916, 3 vol. Francisco Guerra. *Historia de la materia médica hispano-americana y filipina en la epoca colonial*. Madrid: Aguado 1974, Miguel de Asúa. *Science in the vanished Arcadia*. Knowledge of nature in the Jesuit missions of Paraguay and Río de la Plata. Leiden: Brill, 2014. Eliane Cristina Deckmann Fleck. *Entre a caridade e a ciencia*. A pratica missionaria e cientifica da Companhia de Jesus, (Coleção eihla 113), São Leopoldo: Oikos 2015.

⁷² For the influence critical editions may have on research see Thomas Bein (ed.). *Vom Nutzen der Editionen*. Zur Bedeutung moderner Editorik für die Erforschung von Literatur- und Kulturgeschichte. Berlin; de Gruyter 2015, based on examples taken from German literature.

⁷³ Johann Steinhöfer S.I., in Spanish: Juan de Esteyneffer, 1664-1716. *Florilegio medicinal de todas las enfermedades*. Madrid: Joachin Ibarra, [1712]. Edición, estudio Preliminar, notas, glosario e índice analítico por M^a. Del Carmen Anzures y Bolaños, 2 vol., México: Academia Nacional de Medicina, 1978. The author is preparing an edition of *Tratado de Segismundo Aperger S.I.*, not yet published. See also Irmgard Schuler. Das "Florilegio medicinal" von 1712 des Johann Steinhöfer, Jesuitenmissionar in Mexiko. München, Univ., Diss., 1973. Amaia Cabranes, Évangélisation, science et empire au tournant du siècle (fin du XVII^e-début du XVIII^e siècle). Le "Florilegio medicinal" (1713) du frère jésuite Juan de Esteyneffer: un vade-mecum de médecine pour les missions de la Nouvelle-Biscaye in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats*, 2017 <http://nuevomundo.revues.org/70839>.

their huge impact on the popular medicine as we will see considering the fate of some Jesuit documents after the exile in 1767.⁷⁴ This has to be combined with the contribution of specialists able to appreciate the medical and pharmaceutical content as well as the historical context.

Jesuit interest in medicine cannot be correctly appreciated as an isolated field. Even in colonial times Jesuit medicine was always intertwined with other areas of knowledge and research. Some texts as the manuscript *Tratado de cirurgia* confirm that there was no strict separation between colonial medicine and the one in the Missions. The unknown author mentions frequent contacts and letters coming from the Jesuit missions, mainly in the Chiquitano and Mojos region in modern Bolivia. Medical knowledge was not restricted to areas of research or Jesuits' working as surgeons. Supposedly the first readers of the Villodas manuscripts were not only specialized pharmacists but other common people only speaking Guaraní such as nurses treating the sick. The post-jesuitical use of many manuscripts and the numerous copies of the Montenegro tradition attest their lasting importance in daily practice.

Medical manuscripts and natural history

Furthermore the boundaries of the field were very fluid. The case of the encyclopedical work of José Sanchez Labrador shows us that medicine was still considered an integrative part of natural history and what we now call cultural studies in the late 18th century. Sanchez Labrador considered it as an important cornerstone in a comprehensive project of describing

⁷⁴ For Jesuit medicine in Brazil see: Daniela Buono Calainho. Jesuítas e medicina no Brasil colonia. In: Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, 2005, p.61-75. Research about popular medicine is not much advanced in other south-american countries, from Brazil we dispose of a digitized manuscript with no title nor datation, mainly about obstetrics. In: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1436001_1448077/mss14399-53.pdf. Another manuscript called „Formulário médico de 1703“ was found in the São Francisco de Curitiba church and attributed to the Jesuits by Heloisa Meireles Gesteira, see: NN: Manuscrito traz pistas de práticas médicas adotadas por jesuítas: <https://agencia.fiocruz.br/manuscrito-traz-pistas-de-praticas-medicas-adotadas-por-jesuitas>. Now the manuscript is in the Seção de Obras Raras da Biblioteca de Manguinhos/Fiocruz in Rio de Janeiro. An edition is beeing prepared by specialists of the Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST, but not yet finished. The manuscript is available at: <http://www.obrasraras.fiocruz.br/gallery.php?mode=gallery&id=3&page=1>. For the context see Heloisa Meireles Gesteira. As fazendas jesuíticas em Campos dos Goitacazes. Práticas médicas e circulação de idéias no império português (séculos XVI ao XVII). In: Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica, N. 27-2, 2009, <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/view/9/8>. See also: Marcelo de Lima da Silva. Biografia de um livro raro: manuscrito jesuítico na Biblioteca de Oswaldo Cruz. Thesis, Mestrado Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) 2016, see: <http://hdl.handle.net/10438/16501>. He thinks that the manuscript came probably to the collection of the Fiocruz Institute as a personal gift to Oswaldo Cruz, an important Brazilian physician (l.c.,p.103).

the whole region in terms of its natural history to patterns of local civilizations. Of his voluminous work only a part is edited which is now reconsidered in the field of medicine history mainly due to the research of Brazilian researcher Eliane Deckmann-Fleck.⁷⁵

Medical and pharmaceutical documents were of interest as soon as the beginning of historical research concerning the Reducciones. Best known has been up to now the text tradition ascribed to Pedro de Montenegro, to which the collective name of *Materia medica misionera* has been given. Partly this has reasons based on the history of research: the *Materia Medica* became available in the second half of the 19th century in a first publication⁷⁶ and one entire manuscript version was published in 1941.⁷⁷ Another manuscript, now in the Biblioteca nacional, Madrid (Ms 10314), has been published recently by Carmen Martín Martín (1995).⁷⁸ Several hitherto unknown abbreviated versions or extracts from the manuscript appeared in recent times in various library collections and shed light on the use of Montenegro's prescriptions even after the Jesuit left the La Plata-region, as some of them are dated. We know of copies up to the first half of the 19th century.

Adjacent fields of research

One main stimulus to a better understanding will come from a discipline outside the medical history section: linguistics. Even if linguists' focus is rather on the survival of Jesuit Guaraní in the reductions and their influence on present regional varieties of spoken Guaraní⁷⁹, our

⁷⁵ Jose Sanchez Labrador. *La medicina en El Paraguay Natural*. Exposition comentada del texto original por Anibal Ruiz Moreno, Tucuman: Universidad Nacional, 1948. Extracts from his ms. *Paraguay natural ilustrado* were published with the following title: José Sánchez Labrador. *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos*. O "Paraguay natural ilustrado" do padre José Sánchez Labrador (1771-1776) Eliane Cristina Deckmann Fleck, organizadora, São Leopoldo: Oikos editor/Editora Unisinos 2015.

⁷⁶ Ricardo Trelles. El hermano Pedro Montenegro. Su materia medica misionera. In: *Revista patriótica* 1888, tomo 1, p.259-317; tomo 2, 1888, pp.3-299. For the numerous different copies of this tradition and other documents the early publication by the physician and chemist Pablo N.Arata, *Botánica médica americana. Los herbarios de las Misiones del Paraguay*. In: *La Biblioteca*, Buenos Aires, 7.1898, pp.419-448 + 8.1899, p.185-192 is still relevant; the article is also available as a separate print on archive.org. See for a more recent description Asúa (2014), cap.2, pp.119-123.

⁷⁷ Pedro de Montenegro. *Materia médica misionera*. S. J. Noticia prelim. de Raúl Quintana. Biblioteca Nacional, Buenos Aires 1945. Digital: http://www.bvp.org.py/biblio_htm/montenegro/indice.htm. This manuscript from the Biblioteca Nacional later given to th AGN (Archivo General de la Nación) is now considered lost.

⁷⁸ Carmen Martín Martín/José Luis Valverde (ed.). *La farmacia en la América colonial*. El arte de preparar medicamentos. Granada: Univ. 1995, prefácio p.35 (contains the Madrid *Materia medica misionera* de Montenegro, on pp.91–585. This edition on: <https://www.researchgate.net>. The original ms. is available online: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000175680&page=1>.

⁷⁹ See in the case of the former area of Misiones: Leonardo Cerno. *El guaraní correntino*. Fonología, gramática, textos. Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, available under the title *Descripción*

rare colonial Guaraní documents are a main source for language developments. Only a few contemporary manuscripts are from several specialized areas being part of the “temporal”, i.e. the ephemeral in secular life. Far more manuscripts form part of an important corpus of the “spiritual”, (“espiritual”) be it sermons, catechisms, ascetic books, prayers or meditations. Especially the pragmatic speech acts represented in the secular texts help us to determine the degree of hispanization in Guaraní. For the contextualization of medical texts the linguists’ work will be vital, and they for their part will be rewarded with a new corpus of specialized texts in an indigenous language enabling them to reconstruct the linguistic transition period between a probably already developed diglossia in late colonial reductions and the varieties of hispanized Guaraní surviving after the Jesuits’ expulsion and leading to modern varieties such as Jopara (Yopará) or the colloquial Guaraní used in familiar contexts in present Paraguay by most of the population.⁸⁰

The extant colonial manuscripts

There is one main pharmaceutical document in Guaraní dating from the 18th century ascribed to the lay Brother Marcos Villodas.⁸¹ This text forms part of a great number of Spanish and a minor quantity of Guaraní manuscripts in other areas coming from the reducciones and mostly neglected up to now. Linguistic research about the literature in Guaraní language in early colonial times is only beginning. The main grammatical works by Montoya and Pablo Restivo were reedited as early as the second half of the 19th century⁸², but only few manuscripts with

fonológica y morfosintáctica de una variedad de la lengua guaraní hablada en la provincia de Corrientes, tese 2011, on: <http://www.etnolingüística.org/tese:cerno-2011>.

⁸⁰ Leonardo Cerno/Franz Obermeier. Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII). In: *Folia Histórica del Nordeste*, 21.2013, p.33-56. Resistencia: IIGHI, IH CONICET, UNNE. (academia.edu). Unfortunately most modern studies about modern Jopara are lacking any historical dimension as for instance Guido Kallfell. *Grammatik des Jopara*. Gesprochenes Guaraní und Spanisch in Paraguay. Frankfurt am Main: Lang 2011.

⁸¹ The available ms: London Wellcome Library WMS/Amer.31 Another one bound with Gregorio López, a Mexican medical tradition ascribed to Gregorio López (1542-1596), *Libro de medicina* in manuscript form in Madrid, Biblioteca Nacional MSS/22992. A preliminary study mainly referring to the text version in London: Angélica Otazú Melgarejo. *Contribución a la medicina natural. Pohã Ñana*. Un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, Siglo XVIII). In: *Corpus*, Vol.4, No. 2, 2014: Julio / Diciembre 2014. <http://corpusarchivos.revues.org/1301>. For the new discovered Berlin version see Obermeier, in these Proceedings.

⁸² Montoya: 1876, ed.by Julius Platzmann [1639/40]. Vol. 1: *Arte de la lengua Guaraní*, vol.2: *Bocabulario de la lengua Guaraní*, vol.3: *Tesoro de la lengua Guaraní*, vol. 4: *Catecismo*, Leipzig: Teubner 1876, archive.org. Edition by Francisco Adolfo Varnhagen [1639/40]: *Gramatica y diccionarios (arte, vocabulario y tesoro) de la lengua tupi ó guaraní*. Nueva edición, mas correcta y esmerada que la primera. Viena: Frick; Paris: Maisonneuve, 2 parts with own titles: »Arte de la lengua guaraní ó mas bien tupi«, 2.part: »Vocabulario y tesoro de la lengua guaraní o mas bien tupi, en dos

other than linguistic content in Guaraní found interest afterwards. The case is comparable to other regions and their Jesuit documents. The littoral Tupi documented in many early colonial travel books and an important early grammar and in the theatre plays and poetry by Jesuit José de Anchieta in 1595⁸³ only became in the 19th century a research interest in Brazil, promoted by the Emperor Pedro II. as part of national history and identity.⁸⁴ In this context Guaraní as a related language and spoken even by some tribes in Brazil was reconsidered. The Brazilian linguist Baptista Caetano Almeida Nogueira gave us as an edition of a manuscript containing a Guaraní version of Montoya's *Conquista espiritual* (Spanish publication in Madrid: Imprenta del Reyno 1639) in Guaraní in 1888⁸⁵, but in Argentina, where most of the

partes«: I »Vocabulario español-guaraní (ó tupi)«; II »Tesoro guaraní (ó tupi)-español«. There is one manuscript grammar edited by Pedro II.'s language teacher, the German Christian Friedrich Seybold. He ascribes the text to Paulo Restivo, 1890 [1718]. *Brevis Linguae Guarani Grammatica Hispanicae*. A Paulo Restivo secundum libros Antonii Ruiz de Montoya et Simonis Bandini...a 1718 composita et *Breve Noticia de la Lengua Guarani*. Inscripta Christianus Fredericus Seybold, Stuttgart: Kohlhammer 1890. Seybold also reprinted two linguistic texts from the 18th century Argentine Jesuit press: *Linguae Guarani Grammatica Hispanice*. A Rev. P. Jesuita Paulo Restivo secundum libros Antonii Ruiz de Montoya, Simonis Bandini aliorumque adjecto Particularum lexico anno MDCCXXIV in Civitate S.Mariae Majoris edita et "Arte de la lengua Guarani" inscripta Christianus Fredericus Seybold, Stuttgart: Kohlhammer. 1892 [1724] and Pablo Restivo. *Lexicon Hispano-Guaranicum*. "Vocabulario de la lengua Guarani" inscriptum a Paulo Restivo secundum Vocabularium Antonii Ruiz de Montoya anno 1722 denuo editum et adauctum posthac redimpressum necnon praefatione notisque instructum opera et studiis Christiani Frederici Seybold. Stuttgartiae: Kohlhammer 1893 [1722]. See archive.org.

⁸³ José de Anchieta. *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Coimbra: Mariz 1595. See the important plays and poetry written by Jesuit José Anchieta in Tupi. The poetry is found mostly in a manuscript in the Jesuit Archive in Rome (Op. NN 24). First edition by Maria de L. de Paula Martins. *Poesias tupis* (século XVI) as Boletim da Fac. Fil. Ciências e Letras da Univ. de São Paulo; 51, São Paulo 1945, the same editor gave an edition of a Tupi drama by Anchieta: *Auto representado na festa de São Lourenço*. Peça trilingüe do séc. XVI, transcrita, comentada e traduzida, na parte tupi, por M. de L. de Paula Martins. Museu Paulista, Boletim I, Documentação Lingüística, 2. Ano I, São Paulo 1948. Complete editions: *Poesias*, manuscrito do séc. 16, em português, castelhano, latim e tupi, Transcrições, traduções e notas de M[aria] de L[ourdes] de Paula Martins. [Prefácio: Hélio Abranches Viotti, S. J. Comissão do IV. Centenário da cidade de São Paulo. Serviço de Comemorações Culturais]. São Paulo: Gráfica Siqueira 1954. New editions: Joseph de Anchieta. *Lírica portuguesa e tupi*. Originais em português e em tupi acompanhado de tradução versificada, introdução e anotações ao texto pelo Armando Cardoso, Obras completas de José de Anchieta, tomo 5,1, São Paulo: Loyola 1984 with verse translation by Armando Cardoso y José de Anchieta. *Poemas*. Lírica portuguesa e tupi, ed. prep. por Eduardo de Almeida Navarro. São Paulo: Martins Fontes 1997.

⁸⁴ Maria Cândida Drumond Mendes. Barros. Uma visão romântica da língua tupi. In: Ameríndia. 15.1990.85-94, http://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_15_04.pdf.

⁸⁵ The manuscript dated 1754 is now in the Biblioteca nacional de Rio de Janeiro 1754. First edition 1878/79. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional de Rio*, vol. 6, 1878/79 [the whole volume] under the title: "Manuscripto Guarani da Bibliotheca nacional do Rio de Janeiro sôbre a primitiva catechese dos indios das missões composto em castelhano pelo P. Antonio Ruiz Montoya, vertido para guarani por outro Padre Jesuita e agora publicado com a traducção portugueza, notas e um esbôço grammatical do Abañee pelo r. Baptista Caetano de Almeida Nogueira". In the next volume a dictionary of the vocabulary was added: „Vocabulario das palavras guaranis usadas pelo traductor da "Conquista Espiritual" do Padre A. Ruiz de Montoya“. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol.7, Rio de Janeiro, 1880 [whole volume also]. Another manuscript version of the text, formerly in

ancient missions now lie in ruins, indigenous linguists were only at an initial phase, as only a few manuscripts were held by private collections. Furthermore there were no scientists with an extensive knowledge of the language.⁸⁶ Important texts as the Memoria about the Guaraní participation in reconquering Colonia del Sacramento from the Portuguese in 1704/1705 were known as they existed in private collections, but this special text has been inaccessible before our edition in 2015.⁸⁷

Up to now one may expect in face of difficult specialized text, that no serious attempt was made to edit this manuscript triade ascribed to the lay brother Villodas, at least one of the extant manuscripts. This pharmaceutical corpus is not only a philological challenge but poses a lot of problems concerning the explaining how, why and when the use of Guaraní as language in specialized texts such as the Villodas-manuscripts began. This can only be seriously answered if we take into account the other Jesuit Guaraní texts extant in manuscript form and mostly yet unpublished. New research about the Villodas manuscript and text tradition will be presented in a contribution in these proceedings and a newly discovered manuscript appertaining to this tradition will help to draw special attention to the complicated text transmission and their post-Jesuit use. We recently discovered this other manuscript in the IAI in Berlin. We limit ourself to a striking example of the text differences. As only one text is available in different versions, there will be graphemathical differences:

To see the differences between the three versions of Villodas we just give a small extract to compare from the beginning of the second chapter.

Conico Acaraciambuae Pohanoaba

Aceyahu haguerehe, Cotera araĩ porara rehe Ỹbītubaĩ, Cotera roỹ rembĩpĩcĩcue corãmĩ toĩ pohano, toĩ pĩcĩ taropera pocue yrundĩ coterã seĩs, yguĩ aò rĩretoyoso Catupĩrĩ toy pĩcĩabe Cardo Santo rogue. Ms in the IAI, p.416

Conico Ac̄aracĩ ambuae Pohãno haguã

the Berlin State library, now due to the war in Cracovia, Biblioteka Jagiellońska, is being prepared by Manfred Ringmacher, Berlin.

⁸⁶ Franz Obermeier. Die Anfänge der argentinischen Ethnolinguistik im 19. Jahrhundert. In: Auskunft 24.2015 (2), pp.217-257, also on: <http://macau.uni-kiel.de>.

⁸⁷ *Guarinihape tecocue – Lo que pasó en la guerra (1704-1705)*. Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento / Uruguay de los portugueses por los españoles, edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano, introducción y notas por Harald Thun, Leonardo Cerno y Franz Obermeier. Kiel, Westensee-Verl. 2015, segunda edición corrigida: Posadas: Flor del Desierto 2016.

Açeyahu haguera rehe Coterâ aray rehe ýbítubaĩ Coterâ ray rembícicue rehe yñacâracĩramo Coramĩ toy pohãno toy picĩ tarope rapocue yrundĩ Coterâ, seis toyquĩaò hae toyoso catu, toypĩciabe Cardo Santo rogue. Madrid, Biblioteca Nacional, p.4.

Conico Acâracĩ embuae Pohãno haguã 5 [i.e. numbering of a chapter in a non extant Villodas* version]

Açeyahu haguerehe, Coterâ aray porara hare ý[bit]ubay. Coterâ roĩrembipĩciurehe yñacâra cĩramo, Corami, oipo hanone toipĩci taroperapocue yrundĩ Coterâ Seis, toiquĩaò, haè toyoço catu toipĩciabe Cardo Santo rogue. Villodas Wellcome-Library 2v.

The differences are minor at first sight, however they shouldn't be neglected and they show us that any philological idea of a stable text version spread and copied with only marginal errors or extensions doesn't fit into the real documentation we dispose of. In some chapters there are more differences concerning also phrases and content. It seems to us more appropriate to edit one version according to modern edition standards and supply the main differences in footnotes or use the possibilities of digital editions for a synopsis.

A Spanish text considered lost (but refound)

Colonial medicine was not only limited to the Missions. In spite of extensive research about the area, some main documents are not yet accessible. Due to the editor's research we are now able to make use of a scan of one main medical manuscript dating from colonial La Plata in the 18th century: the *Tratado de ... cirurgia* which was considered lost for nearly a century but rediscovered recently by us. This outstanding document certainly written by a contemporary of the Jesuit period in South America, certainly a trained physician, is by far the most extensive document in colonial medicine from the La Plata region we know and the question whether to ascribe it to a local lay doctor or a Jesuit author will be a main part of further research about this manuscript.

This manuscript dated 1725 on the title page but in parts certainly younger mainly consists of extracts from European authors and in a second part gives us a lively account of medical case studies and experiences with a great number of prescriptions, even local ones, and healing processes very appealing to us, as they are shedding light on medical and pharmaceutical daily work. It is needless to say that this material leads to many far-reaching questions not only concerning medicine and pharmacy but important fields of the colonial life, seen as Husserlian *Lebenswelt*. Questions in pain research and the anthropologically relevant mutual influences between colonial and indigenous medicine show us that even in this field European conquest was not only a spiritual conquest, or a brutal military domination destroying the

indigenous communities, we may say: it did not neglect all of their useful knowledge. Seen from another perspective it was also the indigenous societies surviving that found a response to conquest by adapting elements of Christian beliefs in a shape of syncretism, and some medical practices in what was later becoming popular medicine. Most Europeans didn't even recognize these mutual influences.

Even if we rightly consider the European expansion as a phase of mutual influences between the conquerors and the conquered people we are confronted with a lot of stereotypes in European descriptions and a reluctance to admit other than European life styles as acceptable social structures. It is the same for the mental maps of the new countries' inhabitants. Indigenous mental concepts even if they could be assimilated to ideas within European mentalities were rarely considered as morally acceptable or equal to European thinking, a prejudice we find until the end of the 18th century and revived during 19th century imperialism. Comparing morals and social structures in early ethnological accounts was an early strategy to render the strange facts reported from travelers or missionaries comprehensible and appreciate them as part of a non-european social system. Doubts about the validity of the European experiences or values or even the tacit eurocentrism is rare and limited to such extraordinary thinkers as Michel de Montaigne in his renowned *Essay Des cannibales* (1580). To make easier understanding for European readers and scientists strange customs could be seen at the light of European standards and were normally rendered comprehensible by getting closer to classical texts as Herodote or later travel accounts. This may include some positive moralizing of indigenous hospitality. These texts never neglect to base the inferiority either on condemned practices as cannibalism in the case of the Tupi (André Thevet, *Les Singularitez de la France antarctique*, 1557/58) or on the absence of the Christian religion (Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait on la terre du Brésil*, 1578). Other comparisons focused customs as sedentariness against nomadic life or absence or presence of literacy (José de Acosta, *De procurada indorum salute* 1588). Up to the 18th century this foreshadows comparative ethnography in Joseph François, *Mœurs des sauvages Amériquains, comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris: Saugrain. 1724. Dealing with a cultural "alterité" is still an inspiring question and lead to important theoretical frameworks by Emmanuel Levinas or Tzvetan Todorov, Stephen Greenblatt or to cite a postcolonial thinker Homi K. Bhabha.

For the Early modern times, however, we have to rely on what we know from mostly European documents due to the fact that archeological evidence is scarce in Latin America.

Even if a work written in an indigenous language as the Villodas is extant, it is written in a colonial framework and can only present “indigenous” medicine or pharmacy in a European prism. We therefore have to have a close look for instance on the perspective the Jesuits had on indigenous medicine in general, condemning parts of it as the practices of healers and shamans and nevertheless adopting some plants for healing purposes.⁸⁸ The impact of indigenous medicine on European medical practice in the colonies has always been stated as an undeniable fact, as it was obviously the case up to a certain degree, but we are still lacking a closer look on the documents to see how far reaching this influence was: Did it concern more than material culture as some recipes and local plants for medical use? Was there a certain reluctance to integrate Guaraní medicine associated with the dangerous work of the Guaraní healers who in Guaraní tribes had the knowledge about plants and their virtues as remedies and represented an indigenous cosmology seeing healing as part of a religious framework?⁸⁹ It seems not improbable that it was especially and mostly of all this conflict between traditional Guaraní healing practices and European medicine which led to the special care given to medicine and medicine manuscripts in colonial Paraguay?⁹⁰ The Jesuits thought to conquer the field by offering a European medical alternative.

One subsequent question will be: did the colonial medicine have a choice between European medicine prescriptions and local indigenous knowledge and did the indigenous medical practices create social practices as a third space between European and autochthonous thinking concerning individual and social life planning? Following the theoretical framework by Kleinman (1978) pluralism in medical beliefs, choices and treatments, the existence of distinct local systems of health care have been an “adaptive advantage to health care systems” (l.c.,p.91). Did autochthonous medicine officially prohibited influence as a subliminal current the developments of a popular medicine in the region? Did the Jesuits rely heavily on the Guaraní medicine or did they insist on introducing a European style medicine profiting only

⁸⁸ Sabine Lenke-von Heidenfeld. *Heil und Heilung Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer*, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten. Thesis. Berlin, Freie Universität 2012, available on: http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000-039139 and her contribution to these proceedings.

⁸⁹ „The Jesuit chronicles let transpire certain reluctance on the part of the Fathers to use local vegetal remedies. This attitude might have been originated in the association of many plants with shamanistic and magical practices.“, Asúa 2014, p.162

⁹⁰ „This crucible of frequent and at times conflictive exchanges between two cultures of healing, European and native, is the context out of which the Jesuit literature on herbal medicine arose.“, Asúa 2014, p.163.

partly from local plants and recipes?⁹¹ We won't be able to answer many of these emerging tricky questions before further research.

Given these lines of research we see that the field is very extended and before completing critical editions of the Villodas text and the *Tratado de cirurgia* and dragging into light a few other manuscripts mainly in the field of neglected late-colonial popular medicine we will certainly not come to terms with many interdisciplinary questions. At present we will nevertheless be capable of asking at least the right questions and preliminarily set the boundaries of a research field stressing the connections between newly available material and future research. We are sure that these proceedings will enrich our knowledge in a promising new field of research.

Medical narratives as religious discourse

To show which importance research documents from other areas may have for the research about medical documents we will limit ourselves to one example. As in recent years research about the medical *narratives* prevailed, we may see how these narratives enter in a stylized form in historical-religious texts. In his *Conquista espiritual* (1639) the Jesuit Ruiz de Montoya, renowned for his linguistic works about Guaraní, tells us the history of the spiritual conquest of various indigenous territories, here Guaira, an area now in Brazil due to the territorial changes between Portuguese and Spanish territories. For political reasons, the Paulistanos slave hunters widened the Brazilian territories beyond the Line of Tordesillas as established in the *Tratado de Tordesillas* (1494) between Spain and Portugal. Thus Jesuits were forced to abandon their missions in this part of South America and retreated to the Spanish areas. Brazilian Jesuits mostly worked on the coasts and never founded stable

⁹¹ The positions are varying a lot. Moises Bertoni represents the affirmation that Jesuit medicine was largely copied from the Guaraní Indians: “No solamente los Guaranies fueron de todo tiempo comunistas, y siempre lo fueron más absoluta y rigurosamente que en los pueblos de los Padres, sino que impusieron indirectamente mucho de su organización en otros órdenes de ideas, y entre otras cosas, la ubicación y disposición de los pueblos, bastante de la higiene, mucho de la medicina y casi todo lo de las plantas medicinales”, p.63, Footnote 76. Moisés Santiago Bertoni. *La civilización guaraní*. Tomo 3 [Etnografía: Conocimientos. La higiene guaraní su importancia científica y práctica. La Medicina Guarani. Conocimientos Científicos]. Alto Paraná: Ex Sylvis. 1927. An offprint of the chapter *La medicina Guarani*, (original pp.235-531), edited Puerto Bertoni 1927 is available on: www.mag.gov.py/bina/dato/La%20Medicina%20Guarani.pdf. The whole volume and other works by Bertoni: http://www.mag.gov.py/bina/bertoni/catalogo_b.html. The citation and the mention of the supposed communisme in Indian societies show that Bertoni was illuded by his own communitarian ideas. For the historiography of medical research see: Eliane Cristina Deckmann Fleck. *A abordagem historiográfica dos séculos XIX e XX sobre a atuação de médicos e boticários jesuítas na América platina no século XVIII*. In: *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, 2014, vol.21, n.2, pp.667-68, <http://www.scielo.br>.

reducciones even if they tried concentration in aldeamentos (centering Indians in aldeias, i.e. villages). In the Brazilian hinterland stable settlements could hardly be found nor any Jesuit missions.

In his book Montoya describes some perimortal dreams and functionalizes them for religious purposes.⁹² He relates for instance the dream of a deadly sick person on p.56 v. This dream appears directly linked to the religious congregations, groups defined by a special dedication to certain saints, some charitable work or devotional practices. Members often came from special social groups defined by ethnic criteria or a common professional background. These congregations were deliberately favored by the Jesuits in order to promote private devotion among the Indians and the local populations.⁹³ To a sick indigenous woman, who has been given a voice by Montoya in this passage, the membership in such a group seems to be a way for salvation.

⁹² See for the psychological context: Eliane Cristina Deckmann Fleck. *Sentir, adoecer e morrer - sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*. Tesis Pucs: Porto Alegre 1999, <http://www.dominiopublico.gov.br/> other examples about the use of indigenous fear common in missionary work by the Jesuits. In: Antônio Dari Ramos. *Entre a Graça e a Ameaça*. Um Estudo das representações de Deus nas Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637). São Leopoldo 2001, cap. 4, pp.110-176.

⁹³ The research about cofradías is mainly centered on the well documented cofradías in Europe or in colonial cities and not on the role they played in the Jesuit reducciones. These cofradías or hermandades (the latter term was more used for assistance in hospitals and is not much used in colonial context) had an important place in religious life in colonial cities and the cofradías or congregaciones served as entities for mutual help assurance for their members beside their obvious religious aspects. We limit our bibliography to some works about South America: Patricia Fogelman. *El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis*. In: Aljaba (Luján). 10.2006, pp.175-188, <http://www.scielo.org.ar/> María Candela De Luca. *Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII). Balance historiográfico y nuevas propuesta de análisis*. In: *Cambios y Permanencias*. No 1. Bucaramanga, Diciembre 2010, pp.94-117, <https://www.academia.edu> or also on <http://cambiosypermanentencias.com>. Norberto P. Cirio. *Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina. La cofradía de San Baltazar y Ánimas (1772–1856)*. In: *Latin American Music Review*. 21(2).2000, pp.190-214. Miguel A. Rosal. *Asociaciones afroamericanas. Algunas consideraciones sobre las cofradías religiosas de morenos y pardos en Hispanoamérica (siglos XVI-XIX)*. In: *Idéa viva*. Buenos Aires 2007 pp.60-67. The same: *Diversos aspectos atinentes a la situación de los afroporteños a principios del período post-revolucionario derivados del estudio de testamentos de morenos y pardos*. In: *Revista De Indias*. 66(237).2006, pp.393-424. Patricia Fogelman. *Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial*. In: *Andes. Antropología e Historia Salta*. 11.2000, p.179-207, <http://www.redalyc.org/>. Ana María Martínez de Sánchez. *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán, Argentina*. Advocatus - Universidad Católica de Córdoba 2006. Gabriela A. Peña. *La integración del indio en la Iglesia cordobesa, siglos XVI y XVII*. In: *Investigaciones y Ensayos*. 44.1994, p.365-380. Enrique Normando Cruz. *Una cofradía urbana de indios a fines de la colonia: San Pedro de Naturales (Jujuy - Río de la Plata)*. In: *Revista Andina*. 44.2007, pp.227-248 and the same: *Autoridades socio-religiosas en el antiguo régimen. Los mayordomos de cofradías en Jujuy a fines de la colonia*. In: *Cuadernos del Sur*, 31.2002, pp.35-56.

Hijos mios, los de la Congregacion de nuestra Madre santissima, y Señora nuestra, por vuestra causa vengo otra vez a mi cuerpo, y mori verdaderamente, y tengo de vivir aora cinco dias solos: porque solamente vengo a traeros vnas buenas nuevas de parte de nuestra Madre y Señora la Virgen santissima, de que està muy contenta con esta Congregacion, y la agradan mucho los que viuen en ella, y os dize la lleueis adelante, y yo de mi parte os lo ruego, y que mireis bien la obligacion que teneis de seguir la virtud, y dar buen exemplo, y de amaros vnos a otro, y de cumplir los consejos que os dan los Padres. [...]

Allì vi [la indígena Isabel] los que han muerto de nuestra Congregacion muy resplandecientes vestidos de gloria, luego que me vieron me dieron mil parabienes, y principalmente por ser yo de la Congregacion, y os embian grandes recados, y principalmente, que lleueis adelante esta Congregacion, y seais verdaderos Christianos. Montoya 1639, ed. digital Bayerische Staatsbibliothek, p.56v. via Google.

We should not presume that this passage was invented as a whole for edifying purposes by the author. It may reflect a religious evaluation of indigenous individual narratives by sick persons. The link between religious discourse and medical narrative in the early La Plata-documents continues to be an interesting new field of research.

Acknowledgements

These contributions have first been presented during the Ictam 2017 conference about South Asian medicine history in Kiel in August 2017. Our main thanks go to the participating specialists present in Kiel and the audience. All our contributors had the kindness to present us their work in this neglected field of research providing in our personal view groundbreaking results after often strenuous research for years. We are grateful to have an additional article by Diego Medan on Pedro Arata, the main protagonist in initiating research about Jesuit herbaria and pharmacopoeias at the end of the 19th century in Argentina. All contributions had to undergo the same peer review process for which we hereby give our thanks to the reviewers.

We gratefully acknowledge our debt to the organizers, especially the head organizer and specialist in Chinese medicine history Mrs Angelika Messner who did a great work in planning the meeting and enabling scientific as well as personal contacts and interchange of ideas during this period. We especially thank her for allowing us to contribute during this congress to the general topic in a comparative section about South America. Enabling us to stay in touch with researchers in Asian medicine history has been very enriching and has broadened our own perspective.

We hope that this publication hereby made available to the scientific community in a web presentation will contribute to establish this research field in an interdisciplinary context between historians of medicine, cultural studies, as well as linguists and general historians. We actively encourage the use of various languages in scientific discourse. Thus the contributions are hereby given in the languages their authors preferred, English or other abstracts were added.

F.Obermeier

Kiel March 2018

The encounter of Jesuit medicine and traditional Guaraní medicine in South America in the 17th and 18th century. Conflict, cooperation and the analysis of conceptual differences.

Sabine Lenke-von Heidenfeld

1. Introduction

It is the merit of the medical anthropology to have realized that disease, health and healing are culture-dependent factors that do not have the same meaning everywhere (Greifeld 2003, p. 13, Sich 1993, p. 22). They are not generally and globally accepted “facts”, but historical-social constructs, influenced by economics, politics, sciences and especially by the values, norms and beliefs of a society and vice versa. Medical concepts thus derive from the respective worldview (Unschuld 2004, p.250). This means that societies or even their subgroups, give different answers to the question whether viruses, bacteria, stress, the lifestyle or ghosts and demons cause disease, and which remedies and curative treatments exist. Also the definition of health depends on these factors.

So medicine does not just deal with chemical-physical dysfunctions of the body and its recovery, but with philosophical concepts, ideas and beliefs (Greifeld 2003, p. 13). In other words, when different medical systems meet each other, an encounter of ideas and worldviews takes place. Depending on the concrete historical-political context, this encounter can be cooperative or conflictual. The former can be observed today in the integration of Asian medicine like the Traditional Chinese Medicine, Qi Gong, Ayurveda or Yoga into our conventional medical system as a complementary treatment. The latter is often a consequence of Western medicine being transferred to so-called traditional societies.

In this article I will be focusing on an early example of such a medical transfer: the encounter between the Jesuits as representatives of Western medicine and the Guaraní as representatives of a traditional healing system. We must bear in mind that in the colonial context the Jesuit's first goal was Christianization and not the medical treatment of the Indians.

2. Methods of approach and sources

My approach is an ethnohistorical one and includes the critical review of published documents which the Jesuits have written during and partly after the time of their missionary activities under the Guaraní Indians from 1609 to 1767/68.

My analysis focuses on the works of the Jesuit Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), whom I briefly introduce here. Montoya was born in Lima as a creole. His father was a Spanish aristocrat and his mother was a native of Lima. Montoya was not only one of the pioneers of the Jesuit mission and a great defender of the Indians at the time when the existence of the first mission villages in Guaira was threatened by slave traders from Brazil. Above all, he was a great linguist, who composed dictionaries, aiming at the Jesuit language acquisition for the proselytization of the Indians. These books were probably based on preparatory work of Jesuits in Brazil.

In 1639 he published the so called *Tesoro*, a Guaraní-Spanish dictionary. The *Tesoro* presents itself as an important, if not unproblematic treasure for the ethnography of the Guaraní of that time. As Wicker so excellently shows, the book is structured as follows: first, Montoya treats the emic meanings of a Guaraní word, then he explores its semantic fields, and finally, he makes references to the Christian context (Wicker 2017, p. 104).

One year later in 1640 the *Vocabulario*, a Spanish-Guaraní dictionary was edited. Besides these dictionaries the book *The Spiritual Conquest*, published in 1639 is very important for my analysis. The focus of this book is the representation of the Jesuit mission from 1610 to 1638 and its destruction by incursions of slave traders. In addition, some chapters address topics of natural history and the custom of the Indians. Montoya's publications are early sources of missionary work. Other documents that I to be considered in this article are the so called Annual Letters (CA) which all the Jesuits of the worldwide missions had to write to the Superior General in Rome, every year.¹ We also take into account one private but published letter (Sepp 1710), some chronicles respectively histories and one medical manual, *Materia Medica misionera* (Montenegro 2007), dating back to the beginning of the 18th century.

Coming back to my method of approach: We are faced with the problem that due to the lack of self-testimonies of the Guaraní their worldview and their medical system must be

¹ This organizational structure is an early example of a well-organized network.

reconstructed by the writings of members of a foreign culture.. Thus our knowledge is only approximate. In order to avoid a one-sided discourse, I will use the research results of ethnology, but in a very limited selection, because I assume that the indigenous culture since the conquest era has changed.

As I said above the documents need a critical review, because in general these Jesuit writings are self-referential, paternalistic and apologetic, especially in the eighteenth century, when hostility towards the Jesuits increased and they were accused of having founded a Jesuit empire in South America.

With regard to the medical topic on the one hand, the documents reflect medical misunderstandings and conflicts, which are particularly ignited by the person of the Indian healer, the shaman, and his treatment methods. On the other hand the writings recall a fruitful collaboration, especially in the field of phytotherapy.

To answer the question, why the conflicts between the Jesuits and the shamans even led to violent struggles, in contrast to cooperation in the field of phytotherapy, I refer to the analysis of Paul Ulrich Unschuld on the meaning and responsibility of conceptual differences, that is to say norms, words, concepts, behavior and faith, as the main source of conflict (Unschuld 2004, pp. 249-250). I will show how the Christian-Western view of the world influenced the Jesuits in their perception of culture of the Guaraní and their medical system. In addition, I will explain the deep-rooted interdependence between the Indian health care system and its worldview, for whose understanding the term relationship and reciprocity are essential keywords.

3. The protagonists: Guaraní and Jesuits

3.1. The Guaraní

At the time of the conquest the Guaraní lived in subtropical forests and along the rivers in present-day Argentina, Paraguay, Northern Uruguay and Southwest of Brazil. Today they are still living in some regions of these countries. Historical documents mention up to twelve different names for the Guaraní (Kleinpenning 2003, p. 109-111, Susnik 1987, p. 92-95), but as a rule these are foreign hetero-denominations the regional Guaraní groups have received from the Spanish conquerors and the missionaries, which refer to names of caciques, geographical locations, rivers or mountains (Wicker 1981/82, p. 115). These names do not tell much about possible cultural or linguistic differences. The Jesuits hardly distinguish

between the subgroups, summing them up as Guaraní. For them, language was the decisive classification feature between the different ethnical groups in this area. Therefore a Guaraní is somebody who speaks Guaraní. I adhere to this definition in my analysis, even though we cannot speak of the nation of the Guaraní.

In addition to the language the different Guaraní groups shared some common cultural patterns. The primary unit of social organization among the ancient Guaraní was probably the large extended patrilineal family, living in one big house (Métraux 1948, p. 85). Their economic life was based on hunting and gathering and they were horticulturists using the slash-and-burn method. They planted beans, pumpkins, watermelons, sweet potatoes and especially different types of maize, which the Guaraní used not only for eating but for ritual use too. After five or six years of cultivation fields were considered exhausted and were abandoned (Métraux 1948, p. 80). Therefore from time to time the family migrated from one place to a new one. Obviously their nutrition was balanced. Some Jesuits therefore assumed that the Indians were very healthy in pre-colonial eras and had only known old age as their only disease (Furlong 1962, p. 604).

According to the majority of Jesuit writings, the secular-political and religious power was divided into two offices. Every extended family was led by one chief, whom the conquerors named *cacique* (in Spanish), but the religious power was in the hands of the shaman, the *payé*², responsible for performing different rituals relating to the lifecycle and for healing treatments, of course (Lenke 2012, pp. 87-90). Moreover the shamans were organized in a hierarchy depending on their healing power. Some shamans lived as some sort of ambulant healers. Others, probably the most powerful healers, lived secluded in the mountains and acted as advisers to *caciques* or were visited by people seeking help in grave problems. These were not only health problems, but problems like crop failure which endangered the well-being of the whole group or family (Lenke 2012, pp. 319-320). Occasionally, the Jesuits report of women with healing and “magical” (in the expression of the time) tasks and arguably also vehemently opposed to conversion. In contrast to the male shamans, they were supposed to live chaste and childless (Techo 2005, p. 276). We see that the Jesuits recognized the great social and, in some cases, political power of healers and the great respect shown to their healing skills. But they also noticed the fear that the healers spread among the Indians.

² The term *payé*, today *paje*, is just one of several indigenous names, which is still used today (Krivoshein de Canese y Acosta Alcaraz 1997, p. 84).

3.2 The Jesuits

The Jesuit order was founded in 1540 by the Basque nobleman Ignatius (Íñigo) of Loyola (1491-1556). Theological education, mission and ministry of the individual cleric were subject to the motto “For the greater glory of God” (*Ad maiorem Dei gloriam*).

In this sense, the Jesuits quickly made their mark in education, in mission, and played a crucial role in Catholic renewal in the course of the Counter-Reformation.

As members of the regular clergy, the Jesuits led a different life with respect to the traditional monastic orders primarily by the absence of binding monastic life, which gave them a high degree of flexibility, an important factor for their success in missionary work. Their missionary commitment began shortly after the founding of the Order in 1541 in India and Japan (Hartmann 2001, pp. 17-21). Jesuits’ flexibility was just one factor, the other laid in the 1588 published mission theory manual called *De Procuranda Indorum salute* written by the Jesuit José de Acosta (1539-1600). Acosta analyzed the circumstances and problems of the mission and gave guidelines for successful proselytizing. This should be based on the degree of civilization of the “pagan” (non-Christian) peoples (Acosta 1952, p. 45, Hartmann 2001, pp. 48-49).

According to this classification, the nonliterate and semi-sedentary Guaraní were at the lowest level of civilization and had to be educated like children which means they had to be civilized before their Christianization (Acosta 1952, p. 68). The first step to civilization thus mainly meant settling them in villages, in the so called reductions (in Spanish *reducciones*), learning European agriculture, wearing European clothes and living a monogamous life. To achieve this goal, missionaries were bound to adapt to indigenous culture as far as this was consistent with Christianity. As far as the Guaraní culture is concerned, this adaptation consisted mainly in the use of the Guaraní as a mission language and in the use of music for catechesis, for the Jesuits had recognized the great interest of the Guaraní in the music.

3.3 The Guaraní mission and Jesuit health care

In 1609 the Jesuits started the Guaraní mission on behalf of the Spanish king. Until 1767, the year of their expulsion from South America, they lived and worked among the Guaraní in

thirty-two villages fulfilling priestly and secular duties. One of these secular duties was the care for the sick Guaraní.³

Due to the lack of medically experienced lay brothers and trained doctors in these regions, the priests had to take on this task. From their reports, we can assume that most of the Jesuits had some medical knowledge based on humoralism (Lenke 2012, pp. 97-98).⁴

Above all, the Jesuits knew how to perform bloodletting. This was their favored treatment according to the medical standard of their time. Also, many Jesuits seem to have had at least some experience in the use of medicinal plants. Initially, this knowledge applied to the plants of the Ancient World until, over time, it was extended to the knowledge of the plants of the New World. This knowledge is reflected in medical manuals written by lay brothers.⁵ Moreover, as early as the 17th century, in the reduction of Candelaria, which was the seat of the father superior, a pharmacy was set up for all reductions (Furlong 1962, p. 606).⁶

In addition, the Jesuits developed further measures, which should ensure the medical care of the Indians. They built hospitals in every mission village. During the time of epidemic diseases they put the infected persons under quarantine and trained Indian male nurses. They even cared for women in childbirth - not directly as midwives, of course, but they distributed appropriate medicine.

Especially European diseases like smallpox and measles posed a big challenge to the Jesuit health care system because of the high infection and mortality rate among Indians, for which reason the Jesuits called these diseases pest (black death). It was not only the high lethality of the Indians, which led to a significant population decline, but also the high number of

³ This medical commitment was allowed to the Jesuits by the breve *Unigeniti Dei Filius* of 1576. Pope Gregory XIII. had granted the Jesuits the exemption to medicate in remote areas with the permission of their superiors if no doctor was present (Anagnostou 2005, p. 267).

⁴ The humoralism dates back to the most famous doctors of the antic: Hippocrates of Kos (ca. 460-375 B.C.) and Galenus of Pergamon (ca. 129-ca. 199 AD). At the center of this teaching are the four humors. Galenus attributed two properties to each humor. The blood was considered warm and moist, the mucus moist and cold, the black bile cold and dry, and the yellow bile dry and warm. If these humors are well mixed, *eukrasie* prevails, which guarantees health (Rothschuh 1978, p. 190). However, a poor diet, an improper lifestyle or a malfunctioning digestion could produce the *dyskrasie* of humors, the poor mixing ratio, which results in an excess of mucus, yellow or black bile. If the *dyskrasie* is not eliminated, diseases could arise (Eckart 2013, p. 15, pp. 27-28, Rothschuh 1978, p.193).

⁵ The first medical manual entitled *De re médica* was written in the early 17th century by the coadjutor Diego Bassuari (1590-1629), who came to Paraguay in 1610. From 1612 on Bassuari worked as a nurse in the College of Asunción and not in the reductions (Furlong 1962, pp. 604-605).

⁶ On the history of the Jesuit religious pharmacies in the Spanish and Portuguese missions, s. Anagnostou 2011, pp. 237-289.

Guaraní, who fled from the villages because of these circumstances. On the one hand, diseases endangered missionary work. On the other hand, the Jesuits realized soon that they could gain recognition among the Guaraní through successful medical treatment. Often these treatments were accompanied by religious acts like processions of penitents, prayers, vows or baptism in extremis of the seriously ill. However, this sort of baptism, sometimes led to a misleading interpretation of this sacrament, if the patient died afterwards. The Guaraní saw in baptism the cause of death, which in turn led to flight or clashes. The Jesuits laboriously tried to convince the Guaraní that the opposite was true, that baptism was the basic requirement for eternal salvation.

Healing effects were also attributed to the image of Ignatius, which was often used in throes of childbirth. The sight of this image is said to have eased and reduced birth pains (CA 2000, pp. 108-111).

If these narratives of successful religious healing can be seen as part of the genre of “Edifying Stories”, there are some notable phenomena of interest to the subject at hand. According to the reports, the Guaraní were open-minded to religious rituals, since the practice of healing rituals corresponded to their own cultural experiences.

The medical and healing work of the Jesuits was embedded in religion or in other words the *caritas* was one aspect of the *sanatio*. Therefore it can be said that evangelization and healing were equated. The Jesuits understood this secular care as a way to follow Jesus who had healed many sick people and had freed humans from demons, too (Rothschuh 1978, p. 32). Relating to their self-image, they had come to this deserted region of the world to save body and soul of the Indians from the devil and hell. In this sense, the Jesuits referred to themselves in the annual report of 1641/43 as “spiritual and physical physicians” (CA 1996, p. 86). But this commitment aroused the hostility of the shamans.

4. The Jesuits’ view of the Indian medical system

4.1. The naturalistic view

The most characteristic feature of the descriptions of Indian health care is the following: the Jesuits claim that the Indians do not care much about health and diseases. In their eyes the Guaraní behave like helpless and careless children. Above all, they claim that the Indians have neither medical competence nor doctors. In fact, the Guaraní did not have doctors in the

European sense. Partly this paternalistic (and apologetic) style is a characteristic feature of colonial texts, but furthermore it shows us the great misunderstanding concerning the perception of another civilization.

The Jesuits evaluated the behavior of the Guaraní and their susceptibility to European infectious diseases on the basis of and against the background of humoralism. As causes they pinned down the following aspects: the climate (Techo 2005, p.196), but also their semi-sedentary lifestyle (e.g. in the Annual Letter 1634 in: MCA 1970, pp. 128-129), their inadequate clothing, their alleged lechery and their nutrition, especially their excessive eating of semi-raw meat (Dobrizhoffer 1822, pp. 305-306). From the point of view of the Jesuits these unhealthy living conditions resulted in a heated constitution with an abundance of “evil blood” (Sepp 1710, p.117)⁷ and a “weakness of their stomach”, which made them vulnerable to smallpox, for example (Dobrizhoffer 1822, p. 305).⁸

According to contemporary views, the Jesuits did not see that the changed living conditions through the colonization could be the main reason of the unstable state of health of the Guaraní. Of particular note here are the importation of hitherto unknown beef and European infectious diseases against which the Indians were not immune. Another example is the melancholy, today we would call it depression, from which quite a few Indians in the mission villages suffered (Anagnostou 2000, pp. 353-357). As a cause the Jesuits identified the surplus of the black bile, but not the foreign habits of life.

4.2 The religious view

In addition to their naturalistic explanation due to imbalance of humors, the Jesuits believed that some diseases or symptoms like falling into a faint and especially sudden death were caused by external factors: That is to say by demons.

The demonic forces present a constant threat to both the non-baptized and to the baptized Indians.⁹ In this sense, the unbaptized Indians were referred to as sick, as we just have heard,

⁷ Anton Sepp (1655-1733) and Martin Dobrizhoffer (1717/19-1791) were German-speaking Jesuits famous because of their publications.

⁸ Bloodletting was thought to purify the blood poisoned by the disease. This therapy was done even applied for curing in measles (Sepp 1710, p. 113).

⁹ The demonism was not a singular Jesuit phenomenon, but corresponded to the (medical) spirit of the time. In the early modern period, a new climax was recorded in terms of belief in bedevilment, obsession, and sorcery-related diseases (Rotschuh 1978, pp. 31-35). It was only in the last third of the 18th century that the belief of occidental doctors in these causes of disease, the “Morbi supranaturales by evil spirits” came to an end (Rotschuh 1978, p. 44).

for they were exposed to the “venomous snake-bites” of idolatry. Only through the Christian faith these patients could be healed, as reported in the Annual Letter of 1641-43 (CA 1996, pp. 75-76). This idea was still prevailing in the 18th century, e.g. Annual Letter 1730-1734 (MCA 1955, pp. 153-154).

But the Christian Indians, too, were endangered by this demonic influence to disregard their Christian duties: going to church on Sundays, not eating meat on Fridays, or not visiting indigenous healers (e.g. Annual Letter 1635-37 in: CA 1929, p. 607, MCA 1970, p. 91). A (sudden) disease or a sudden death was seen as a punishment of God for such misconduct. According to the Jesuit accounts, the Indians adopted the concept of punishment, especially with regard to sudden deaths (e.g. CA 1614 in: MCA 1952, p. 19). However, disease could also be understood as a godly behavioral correction. In the description of these cases, the sufferer usually recovered after having confessed his misconduct (e.g. Annual Letter 1641-43 in: CA 1996, p. 118).¹⁰ Diseases which the Jesuits attributed to demonic influence were healed with religious auxiliaries, such as holy water or blessings (e.g. Annual Letter 1613 in: CA 1927, p. 337).

4.3. The description of the shamans

Even if the Jesuits deny the existence of “Indian doctors”, they describe the healers very well and detailed, including their treatments and rituals. These descriptions of the Indian healers are not subsumed under the heading “medicine” and not included in the medical manuals but we find them under the headline of habits and custom.

To give a vivid description of Indian healers I quote some sentences from the 10th chapter of Montoya’s *The Spiritual Conquest* called *Custom of the Guaraní Indians*:

“The superstitions of the magicians are based on divination by bird songs, about which they have invented numerous fables, as well as on fraudulent treatments of the sick: the magician sucks the affected part and then, extracting from his mouth items he had concealed there, shows that by his power he has removed the cause of the person’s illness - a fish bone, a coal, or the like. The worst and most pernicious are the buriers. Their trade is killing. In the house of a person they want to kill they bury leavings from his meal - fruit skins, pieces of

¹⁰ Wicker raises the interesting thesis that the Jesuits were afraid of becoming infected with idolatry by engaging with indigenous customs. Using indigenous language did not include this danger (Wicker 2017, pp. 101-102). We will look at this point in the next chapter.

charcoal, etc. They sometimes bury toads with fish bones stuck through them; this slowly debilitates the person they want to kill and he dies without any other accident. We have many times seen this happen unmistakably.” (Montoya 1993, p. 51)

We will go now into the detailed discussion, which includes four interesting points.

1. Montoya describes the most famous healing method which was practiced amongst all or nearly all Indians of Paraguay and Brazil: sucking (Dobrizhoffer 1822, 249).¹¹ That means that the Guaraní assign disease (at least as one cause) to the intrusion of an object into their body. The Jesuit chronicler Pedro Lozano (1697-1752) explains the relation between the above mentioned objects and the diseases: coals could cause fever and cough and sharp things like a fishbone could produce pain (Lozano 1873, pp. 401-402). We do not know which diseases the healers have treated, probably diseases with unspecific symptoms such as fatigue, different pains and weakness, and diseases today falling into the field of psychosomatics. Dobrizhoffer reports of the Abiponians, an ethnic group living in the Chaco, that the shamans would also suck in cases of smallpox (Dobrizhoffer 1822, p. 322). We do not know if Montoya has ever observed such a treatment.

2. Among the healers or shamans, there are some people who have the ability to cause disease and are even able to provoke death. As documented in other descriptions, I think Montoya probably describes the same person. If this person is the “dangerous” and “most pernicious” depends on the perspective. We will deal with this topic later.

3. The ability to cure and to cause diseases is based on the principle of analogy and causality.

4. Montoya calls these treatments and methods “superstition” and the person who uses them he refers to with the generic term “magician”. These terms and his statement in the last sentence show that he sees the shamanic treatment in the context of demonology.

We will have a close look now at topic four because it leads us to the main issue of this analysis: the conceptual difference.

“Magician” is just one term used by the Jesuits to refer to the Indian healer. Another very famous term was “sorcerer”, in Spanish *hechicero* for the male healer (Montoya 1640, p. 31)

¹¹ This treatment is still practiced among different Indian groups.

and “witch”, in Spanish *bruja* for the female shaman (Montoya 1640, p. 223) or “servant of the devil” (Montoya 1993, p. 53). Often they used the term “demon” or “jugglers ...” (Dobrizhoffer 1822, p. 91). We see that the Jesuits identify the healers as evil and the devil. This “interpretation” or viewing is clearly influenced by demonology.

Turning back to the headline of this chapter, Montoya describes, although not in a stringent form, the main features of the culture of the Guaraní that is the social organization, some rituals, their faith and even their healing treatments. The equivalent in Guaraní for *custom* or *costumbre* (in Spanish) is *tecó* (today *tekó*). This word has a broad meaning and is linked to living conditions, habits and traditions (Montoya 1639, p. 363^r). The shaman and his treatments represent the old and non-Christian habits, which in the eyes of the Jesuits are influenced by the demon. For the shamans and *caciques* the situation is exactly the other way round, as the following quote shows. Montoya tells of a prominent and baptized *cacique* who deviated from the Christian path by separating from his wife, and who, as Montoya says “disliked our obliging the sick...” (Montoya 1993, p. 53). This *cacique* is said to have delivered a riotous speech to his subordinates: “The devils have brought us these men, for with new teachings they want to take away from us the good old way of life of our ancestors, who had many wives and servant women and were free to choose them at will. Now they want us to tie ourselves to a single woman. It is not right for this to go any further; we should drive them out of our lands, or take their lives.” (Montoya 1993, p. 53)

From the perspective of this *cacique* the Jesuits are the devils who do not accept the old indigenous way of life, the custom or the *tecó* of the Guaraní. Whether the colonial Guaraní understood *tecó* in the sense of today’s *ore tekó* as ‘our being’ (in German “*unser Sein*”), as Wicker (Wicker 2017, p. 104) suspected, cannot be clarified here. Wicker quotes the first part of this speech and claims that the *cacique* speaks of “*Teko tuja*” (the old being) or “*Teko yma*” (the eternal or primordial being) (Wicker 2017, p. 104). However, Wicker does not take into account that the *cacique* refers to the concrete custom of polygyny.

Certainly *tecó* has been used with the respective personal pronoun “our” (*ore*) and “your” (*pende*) as limiting concept (Wicker 2017, p. 104).¹² But in my opinion the concept of being Guaraní in the sense of a limiting concept has only developed over the years in dealing with

¹² *Ore* is the excluding “we”. It does not involve the one addressed in contrast to the incipient *ñande*. Montoya explicitly mentions the term *ore recó* in the dictionary under the entry “period, menstruation” (in Spanish *regla, menstuo de la muger*) but not in the *Tesoro* under *tecó* (Montoya 1639, p. 363^r, Montoya 1640, p. 172, for the discussion, s. Lenke 2012, pp. 245-247).

the dominant culture. The sharper cultural demarcation was definitely carried out by the Jesuits rather than by the Guaraní, who naturally integrated Christian rites into their culture. Thus, the above-mentioned Cacique, as Montoya reports, imitated the Eucharist (Montoya 1993, p. 53).¹³ I suppose that *tecó* was probably understood by the Guaraní rather in the strict sense as a custom, which of course is based on norms.

So, we see that not only the healing practices of the shamans had provoked the disgust of the Jesuits, but rather the Indian's adherence to the old, damnable custom. This adherence or the defense of their custom caused many conflicts between Jesuits and the Indian healers. In the first decades of the Guaraní reductions, rebellions of the shamans came up, which were crushed by Christianized *caciques* with the indirect participation of the Jesuits (for example 1626/27 in Guairá, 1635 in Tape). Occasionally Jesuits were even murdered by shamans (Montoya 1993, pp. 151-154, pp. 169-174). These conflicts endangered the whole missionary work as we can guess from the words which Martin Dobrizhoffer has written 150 years after Montoya. He complains that the Indian healers were the "greatest obstacle to the propagation of the holy religion" (Dobrizhoffer 1822, p. 256).

From the Jesuit point of view, these were rebellions to be combated as they hindered catechesis. Therefore they compelled the shamans to acculturation.¹⁴ From the shamans' point of view, they fought for their independence and for their freedom to live according to their own traditions. What at the first glance seems to be a struggle between two different healing systems and their representatives is, rather, a conflict of two different worldviews and is thus a conflict of mentalities - a collision of two systems with different norms, words, concepts, behavior and faith.¹⁵

¹³ About the integration of hybrid entities into their religious system among nowadays Guaraní, s. Chamorro 2016, pp. 52.

¹⁴ As early as 1588, José de Acosta in his above mentioned book demanded a rigorous approach against the so-called sorcerers. He justifies this approach with their opposition to Christianization (Acosta 1952, p. 211). The vehemence with which Acosta expresses this demand is astonishing given his otherwise moderate attitude toward the unbaptized Indians and the new converts. According to Augustinian tradition, this attitude is characterized by the dictum that there should be no compulsion in the faith, and that indulgence should be exercised towards the neophytes so as not to frighten them (Acosta 1952, pp. 463-464).

¹⁵ For the importance of *tekó marāngatú*, which is closely linked with religious experiences at least for nowadays Guaraní, s. Chamorro 2016, p. 47 and Wicker 2017, pp.105-108.

5. “Causes of disease” and the worldview of the Guaraní

5.1 Different beings / entities

In this chapter we will look closely at the relation between living conditions, causes of diseases and the resulting beliefs.

One cause of disease, the harmful spell, was mentioned above. But the Guaraní knew other causes. The Jesuits report in many passages, mostly fragmentary, of the Guaraní’s fear of various beings and local spirits living in caves, trees or rivers. The Guaraní are also afraid of animals or their sounds or of (humanized) natural phenomena such as the thunder.¹⁶

The fear is justified in the course of the stories, because the encounter with these different beings can lead to malaise, disease or death. So Montoya reports that a groom died after meeting a deer. Or once while driving along a river with some Christian Guaraní, Montoya observed that the croaking of the frogs scared and unsettled them. Several days later on the same route and in the same boat, some Indians fell ill with a fever, and although he bled them all, four of them died. For Montoya, these events are evidence that the Christianized Guaraní continued to be threatened by devilish superstition (Montoya 1993, pp. 50-51).

The *Curupi*

Many beings and spirits are not described in detail, and the etymology of their name says little about their characteristics, but the *Curupi* is an exception. Interestingly, it is still the subject of many stories and myths of the Indians and the rural population of northern Argentina, Paraguay, southern Bolivia and Brazil (López Bréard 2006, p. 246), but it is not mentioned in the research literature in connection with the colonial Guaraní. Depending on the regional language influence of the Tupí¹⁷ or the Guaraní, the *Curupi* is also known today under the names Kurupí, Curupiré, Kurupirá or Caiporá (Friederici 1960, p. 230, López Bréard 1994, p. 32).

Again, it is Montoya who in the Annual Report of the year 1628 describes this being and its connection to the Guaraní.

¹⁶ I use the terms beings, spirits or ghost. For the belief in gods there are lacking proofs for that time because the Jesuits have not handed down myths.

¹⁷ The Tupí belongs to the same language family and the culture of the Tupí is very similar to the Guaraní. They lived in nowadays Brazil, mostly along the coast.

He writes that the Guaraní “..., say that another ghost exists that walks from house to house, he is of the size of a boy, has a human figure, and red hair and in his hands a rope with which he strangles. they call him Curupi which corresponds to the word ghost, by another name they call him mbae. they say that he comes at the times of the green maize, because he is a friend of this and of the meat and he usually comes when they sleep and strangles them and so when someone dies suddenly they say that this ghost kills them, and causes pain and to avoid it, the pregnant women and their husbands do not eat meat for a few days, so that the child is born well through this fasting....” (MCA 1951, p. 273).¹⁸

The *Curupi* is thus a being, which causes death by strangling and is blamed for the birth throes. This description brings us closer to the food acquisition and life cycle of the Guaraní. First, let's look at the relationship to their livelihoods.

The *Curupi* appears when the corn is green. This could be an indication of the harvest festival, which was still celebrated in the 20th century. Since the Jesuits in the sources usually refer to these celebrations as drinking events, it is necessary to refer to ethnology as a source, even if it cannot be assumed that the tradition is unbroken. The Steyler missionary Father Müller mentions in the description of this festival a food taboo. Only when the *cacique* has sacrificed the bread made from the green corn, the general consumption is allowed (Müller 1934, pp. 191-192)

If one follows this interpretation, the *Curupi* can be seen as the protector of the first corn, who kills those who do not comply with the prohibition. However, in the cited passage it is not only the maize, and thus a very important food source for the Guaraní, but the hunt, too. In addition to corn cultivation, hunting forms another important food source for the Guaraní. The connection to the hunt is made clear by the fact that the *Curupi* likes meat and according to Brazilian myths carries the hunter's most important auxiliary tool, a rope.¹⁹

Also the meat taboo for the expectant future parents indicates the connection to the hunt. As further evidence I would like to refer to the older sources of the Jesuits from Brazil. From them we learn that the Tupí when they go through the woods or over the mountains, sacrifice

¹⁸ It is my translation of the Spanish text, which I kept close to the original. Montoya writes in shortened sentences. *Curupu* is used in the printed version of this text, but the photograph of the manuscript, which fortunately is imprinted, does not suggest an “u” as the last letter, but rather an “i”. Therefore, I assume that Montoya describes the *Curupi* (MCA 1951, pp. 273-274). *Mbae* means as Montoya explains, ghost (Montoya 1639, p. 211').

¹⁹ Not only according to Brazilian myths the rope is the most important auxiliary tool, but also the Bible, Psalm 91, mentions this fact.

feathers or arrows to the *Corupira* to prevent its attacks and to gain its favor (Leite 1958, App. XVI). Referring to the above-mentioned we can conclude that the Curupi is associated with the two basic forms of food supply, horticulture and hunting, and harms those who disobey its rules. Perhaps the Guaraní saw in this being the *Lord of the Animals* and the *Guardian Spirit of the Forest* or the “protector of animals and the jungle from the hunter’s voracity” as Chamorro calls him (Chamorro 2016, p. 52).

5.2 Life cycle - rites of passage and the role of taboos

Changes due to pregnancy and childbirth or the death of a family member required special precautions. The taboos and its non-compliance did not only apply to those directly affected, e.g. the future mother and father, but the whole family. In the understanding of the Indians, the family was larger than parents and children. Obviously, the Guaraní felt threatened at that time.

In the above-mentioned Annual Letter of 1628 Montoya describes in great detail the perinatal rules and taboos. During pregnancy, the father had to avoid meat. In addition, during the entire pregnancy he was not allowed to tie things together (like to weave baskets) or to make arrows. These prohibitions may have served the practical purpose of protecting him from dangerous activities such as hunting during this time. Both prohibitions can be interpreted as avoiding the revenge of the soul of the killed animal. Furthermore, this example shows that the Guaraní, because of their analogous and causal thinking interpreted bound objects as a hindrance to childbirth. Binding contradicts the release from the maternal body under birth. After the birth, the father had to observe the childbed, the *Couvade*, for the benefit of mother and newborn. He was not allowed to enter the place of birth, to go to the river, to eat neither flesh nor foods that grow underground so that the child does not become ill. However, if the father does not comply with the prohibitions, the whole house, that is certainly the extended family, will suffer joint pain (MCA 1951, pp. 273-274).

To avoid unattractive physical characteristics of the child, pregnant women should avoid the meat of certain animals. For example, they shouldn’t eat tapir meat, so that the child wouldn’t get a bent nose or they shouldn’t eat small birds to prevent a too small physique (Lozano 1873, p. 399).

Various prescriptions accompanied the menorrhoea (Montoya 1996, p. 50).

At the death of a family member, the relatives also weren't allowed to eat meat or to go to the river (MCA 1951, p. 274). Why the Guaraní shouldn't go to the river, Montoya does not explain. Again, a Brazilian source provides information. The Jesuit José de Anchieta reports to the Order General in Rome in 1560 that the Tupí believed in beings that populate the rivers and the beach, and of which they are greatly afraid (Leite 1958, App. XVI – XVII). Maybe Montoya knew this report.

The sources describe fears and precautionary measures of ethnic groups whose economic basis is hunting and vegetable cultivation. Taboos and offerings should prevent sanctions of these beings. The first, the taboo, is to prevent the breaking of the rule. It can therefore be described as a preventive effect. The second, the offering, is a compensation for the action actually not allowed. The Jesuits refer to all these acts and precautions as superstitions.

5.3 The souls of the dead

The Jesuit Alonso de Barzana (1530-1597), one of the first ambulant missionaries before the foundation of the Jesuit province of Paraguay, describes in his letter of 1594 the souls of the dead. The *anguerá*, he says, which is wandering outside the body causes evil (MP 1970, p. 590). We learn more about this not from the Jesuits, but from the ethnologists.²⁰

The contemporary Guaraní are known to believe in a pluralistic soul, mostly of two parts. One part is already present at birth, the other is going to be added after birth. This second part embodies the characteristics of the particular animal involved in the formation of the soul, and thereby determines the temperament of the person.²¹

A meek temperament means that the soul can be a butterfly. Malice or violence indicates a predatory soul (Nimuendajú 1914, p. 305). At death, the soul dissolves into its components. Because of various reasons, e.g. by a violent or sudden death without the fulfillment of the necessary rituals one soul part can change into a dangerous *anguéry*. In this case, the intervention of the shaman is required, who must destroy it.²² In his monograph, Egon Schaden vividly describes the Guaraní's fear of the souls of the dead because they can cause disease and even death (Schaden 1974, p. 113).

²⁰ In this sense Montoya translates *anguera* as “soul outside the body” or “ghost” (Montoya 1639, p.38^r).

²¹ This idea is not restricted to the Guaraní but is a common trait of nowadays (Brazilian) Indians. Münzel describes the Western concept of the souls as “several spiritual elements”, which “were created by many confluences from our surroundings...” (Münzel 2016, p. 37).

²² For a detailed description, s. Nimuendajú 1914, pp. 309-314.

5.4 The worldview of the Guaraní

From what has been said, it can be concluded that in the imagination of the Guaraní their world was inhabited by various beings, which influenced their well-being and their lives. Furthermore their world is not separated in nature and culture like the Cartesian worldview of the Jesuits (s. Chamorro 2016, p. 54). The beings do not exist in a transcendent or supernatural sphere, but live in the midst of this world. Although Montoya is reporting on a jaguar or dog which lives in heaven (Montoya 1993, p. 49²³, I suspect that the Guaraní did not envision this heaven as an otherworldly “Christian” world, but that they have located the heaven in this world. The heaven is a part of that one world. One could call this worldview holistic.

This conceptual difference is clearly visible in the descriptions of nature. The Jesuits look at their new and strange environment very carefully, with a vivid interest and above all from a utilitarian point of view. For them, a tree is a plant that carries medicinal herbs or from which a house can be built. For the Guaraní, a tree is not just a tree, but potentially the home of an ancestor soul and therefore must not be felled. If the Indians want to use its fruits, they must first ask for permission. They must know the rules of this world otherwise they could get ill. We see, that for the Guaraní nature, the environment, lives. It “sees, hears, talks, feels, adorns itself, despairs, rolls itself up, gets tired and sick, and dies ...” (Chamorro 2016, p. 54).

Reciprocal relationships and kinship form the basic structure of this world: between the living, between the living and the ancestors, and between the living and the various beings who inhabit the environment. The individual Guaraní and in certain situations the family / the group are responsible for the well-being and the health by complying with the rules / taboos.

The social rules, taboos and offerings constitute one side of reciprocity. When they are observed, sanctions are not to be feared. But the – dreaded - revenge of the various beings is the other side of reciprocity. This is reflected in the word retribution. The compensation for suffered wrongs shall be made by damaging the other. Obviously, every disease and every cause of death is attributed to an external influence, that is, the disruption of these relationships, which has ultimately been caused by misconduct. The Jesuits had already grasped this conceptual difference. Montoya stresses that the devil has seduced the Guaraní to believe that death is not natural (Lozano 1873, p. 396, Montoya 1993, p. 78).

²³ This myth has a long tradition until today, cf. Nimuendajú 1914, pp. 318-319.

I think that the Jesuits focused on the description of fear because of their own fearful belief in demons.²⁴ Perhaps it is true what Mark Münzel writes about this relationship between the Indians and their environment: “This is not Western ecology: Man is not the guardian of nature, but a part of a more often conflictual than harmonious network of relations.” (Münzel 2016, p. 36).

Otto Zerries clarifies this ambivalence in his description of the *Lord of the Animals* respectively the *Guardian Spirit of the Forest*. This being punishes those who want to destroy the game, but rewards those who obey him, by “giving them the shot” of the game, showing the healing powers of the plants and donating the products of the forest (Zerries 1961, p. 303).²⁵

5.5 The role of the shaman

The Guaraní understand disease as a disturbance of balance between the person and the world. To remedy the disturbances of these many-sided relationships, a mediator was (and is) necessary, the shaman.

He interviews the patient in detail to determine the cause of the disease. He sucks the evil out of the patient’s body. He manages healing-, harvesting- and hunting-rituals that are essential to the well-being of the whole group. By means of his rattle and wild dances he falls into a trance and gains the ability to communicate with all these above mentioned beings. He can transform himself into a jaguar, the wildest and strongest animal. For the Guaraní, these rituals were real, because they believed in transformation and the changing world (Münzel 2016, p. 34, p. 43). It is a world full of metamorphosis.

Returning to the above mentioned ambivalence of the shaman’s healing power: The shaman uses his healing power for the good of his people and his harmful spells against the enemies. But this behavior is not good or bad in itself - it is a question of the perspective. Obviously,

²⁴ In this ‘negative’ and ‘fearful’ sense, s. Melià. He believes that in the Guaraní’s perspective, colonial domination was just another evil of existing ones, such as diseases, natural disasters, warfare (Melià 1996, p. 172). But elsewhere we find stories of helpful beings (Rodrigues 1890, pp. 46-48).

²⁵ Due to insufficient source material, it is not possible to apply the term “perspectivism” to the worldview of the Guaraní in its entirety. The Brazilian anthropologist and philosopher Eduardo Viveiros de Castro has coined and developed the theory of the so called Amerindian perspectivism based on his fieldwork with the Arawaté Indians in Amazonia. In a nutshell perspectivism means: there is one world (human beings) and various natures (animals, plants, ghosts). They all have a soul and in their world they are behaving like human beings. Humans can enter into “social” relationships with other “persons”: cultivated plants are regarded as blood relatives of women, hunting animals as relatives of hunters, jaguars regard blood as cassava. The hidden internal quality is visible to the shaman who can communicate with them (Viveiros de Castro 1996/1998).

the Indians do not distinguish between healing and sorcery in the form of either-or thinking because both practices have the same source, the shaman's power and ability.

In this comprehensive sense, we can interpret the translation of the Guaraní word *pohang*. Montoya explains it as: “witchery, sorcery, as poison but as medicine, remedy or drug” (Montoya 1639, 312^v). The *pohânôngára* is the physician and at the same time the magician / sorcerer. And the word *aypohanô*, which is the first person singular, means: “I heal you /cure you and I bewitch you” (Montoya 1639, 312^v). At the first glance this translation could be one more proof for the ambivalent description of the Indian healers and their treatments. The Jesuits recognize their healing abilities and at the same time they defame and deny them. But that is just one possible interpretation. It is also conceivable that Montoya's translation captured the meaning of the Greek word *pharmakon* and the Latin *venenum*, which is known to mean both poison and medicine. If Montoya has transferred this meaning into the Guaraní language in the sense of “and” then he - presumably unintentionally - has grasped the essence of the indigenous healing system.

In the 18th century Montoya's vocabulary was reprinted. In this new edition some translations of medical terms show that the Jesuits have altered the ambivalences of these terms into clarity of expression. The expression “to bewitch you” (in Spanish *hechizar*) is translated not as *aypohanô* but as “*mohâ pochĩ omeê*” (Restivo 1722, p. 327). *Mohâ* means medicine, *meê* is to give and *pochĩ* means bad (Montoya 1639, p. 218^r, p. 312^r). Literally translated this phrase means 'to give a bad medicine.' And the sorcerer (in Spanish *hechicero*) is translated as *aba paye* and no more as *pohânôngára* (Restivo 1722, p. 327). *Aba* means person or man and *paye* sorcerer (Montoya 1639, p. 7^v, p. 261^r).

6. Phytotherapy as an example for interaction and cooperation

The Guaraní have gained their knowledge of the plants from experience. Their herbal treatments are therefore part of the so called empirical medicine. According to the documents, they were able to treat many diseases efficiently with plants. Obviously, there was a general knowledge about the healing properties of plants. It was not or not necessarily the shaman who healed with plants (Lenke 2012, p.341).

The Jesuits in some way appreciate this herbal knowledge of the Indians and have integrated the Indian use of the plants into their own taxonomy (Dobrizhoffer 1822, p. 329, Montenegro 2007 p. 149). Sometimes they took over the Indian “medication” and usage, sometimes they changed them. For example, the tobacco plant was very much appreciated in gynecology

because of its usefulness (for menstruation and birth problems) (Montenegro 2007, p. 266). The so called Indian balms were highly appreciated for treating wounds (Montenegro 2007, pp. 90-91).²⁶

But even in this field we read some prejudices and criticism about the Indian medical treatment and the Indian “system”. The Jesuits complain the lacking Indian taxonomy and they wonder that the Indians only use simple instead of composed or complex remedies (Montenegro 2007, p. 248). An exception is the Jesuit Sánchez Labrador (1717-1798). He praises the indigenous medicines and emphasizes that these simple medicines were more effective than the European remedies which consists of various ingredients (Sánchez Labrador 1948, pp. 24-25).

I want to add another interesting point: the Jesuits do not mention any ritual or religious ceremonies related to the collection of plants. In the 20th century such rituals were (still) performed by Guaraní (Cadogan 1949, p. 23, Chamorro 2016, p. 52). Besides I suppose that Indian participation in phytotherapy was higher than the Jesuit writers admit.

7. *Tecócatu*

To return to the reasons for the deep roots of the conflict, the word *tecócatu* gives us the most important answer because it has a fundamental meaning for the Guaraní. Montoya translates this word as good life or good living and free (Montoya 1639, 363^r). *Catú* means good and *tecó* means like it was explained above “condition, custom and traditions” (Montoya 1639, p. 94^r, p. 363^r). Furthermore Montoya adds the following sentence: “*Tecócatu*; The missionary Indians use this term to describe the wild Indians living in the forest like animals.” (Montoya 1639, 364^r)

What can be understood in a discriminatory sense illustrates in my opinion the desire of the missionary Indians for a good life in freedom, which means that they can live according to their traditions and custom, according to their *tecó*. As a conclusion I guess that the well-

²⁶ For more information on this topic, the herbs and the herbal knowledge, s. Anagnostou 2000 und Lenke 2014, pp. 226-231.

being, the health for the Guaraní is associated with their living conditions. This is still valid today.²⁷

8. Conclusion

The encounter between shamans and Jesuits in its various forms was conflictive for two reasons: on the hand because of different worldviews and on the other hand because of religious-normative similarities. As I have shown, the Christian and the Indian worldview and thus the healing methods and their justifications differs: Christian claim to the absolute truth and belief in one omnipotent God versus reciprocity, nature based explanations versus (malevolent) beings and harmful spells, bloodletting versus shamanic sucking, exploration of nature in written form versus living in nature. These differences led to misunderstandings and discrimination.

But there were striking similarities between the Jesuits and the Guaraní concerning the etiology, based on the normative-religious understanding of disease and health. Thus, at the religious level, the Jesuits interpret disease as a divine punishment for misconduct or caused by demons. The Guaraní have a similar etiology. They consider disease to be a punishment for the violation of a commandment or to be a revenge of the spirits and beings. The indigenous custom of coping with diseases and evils by music, songs, prayers and conversation was continued in the reductions by the Christian rituals and sacraments. Dealing with the evil was consequently practiced in a similar - sensual- manner, which enabled the Jesuits to be recognized as healers and benefactors and to assume the position of the shamans. This approach was in line with the program proposed by Acosta. To fill the vacuum created by the abolition of indigenous rituals and beliefs, the “salutary” ceremonies and customs of the Catholic Church should be introduced (Acosta 1952, pp. 470-471).

As a result the shamans not only lost their functions as healers and their prestige. Christianity and its norms literally undermined their existence. The healing practices of the shamans were rational within the indigenous worldview and provided a valid explanation for the causes of diseases. In confrontation with Western culture they lost their power and their healing skills. They were able to cure diseases arising amidst their system. Their power ended at the boundary of the European world and its diseases.

²⁷ S. Chamorro 2016 who translates “ñandé rekó katú” as ‘our good way of being’ (Chamorro 2016, p. 47)

As we have seen phytotherapy was relatively unaffected by this conflict, because the Jesuits did not recognize the normative references or consciously excluded it.

9. Abbreviations

CA = Carta Anua = Annual Letter

MCA = Manuscritos da Coleção de Angelis

MP = Monumenta Peruana

^r = recto, front side

^v = verso, reverse side

10. References

- Acosta, José de S.J. 1952 [1589]. *De procuranda Indorum Salute (Predicación del Evangelio en las Indias)*. Introd., trad. y notas por Francisco Mateos S J, Madrid: Ed. España Misionera
- Anagnostou, Sabine. 2000. *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen*. Stuttgart: Wiss. Verl.-Ges. (PhD thesis Univ. Marburg, Geschichte der Pharmazie)
- Anagnostou, Sabine. 2005. "Missionsmedizin und Missionspharmazie im kolonialen Amerika." In: Johannes Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 261-292.
- Anagnostou, Sabine. 2011. *Missionspharmazie. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Cadogan, Léon. 1949. "Síntesis de la medicina racional y mística Mbyá Guaraní." In: *América indígena*, Mexico, Vol. 9, Nr. 1, pp. 21-35
- Cartas Anuas. 1927. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la compañía de Jesús*. Universidad de Buenos Aires / Instituto de Investigaciones Históricas. Vol. 1: 1609-1614. Buenos Aires: Peuser
- Cartas Anuas. 1929. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la compañía de Jesús*. Universidad de Buenos Aires / Instituto de Investigaciones Históricas. Vol. 2: 1615-1637. Buenos Aires: Peuser
- Cartas Anuas. 1984. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay 1637-1639*. Con advertencia de Ernesto J. A. Maeder, Buenos Aires: FECIC

- Cartas Anuas. 1996. *Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay 1641-1643*. Introd. del Ernesto J. A. Maeder. Resistencia, Chaco, Argentinien: Inst. de Investigaciones Geohistóricas; CONICET-FUNDANORD
- Cartas Anuas. 2000. *Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay 1644 2000*. Introd. del Ernesto J. A. Maeder, Resistencia, Chaco, Argentinien: Inst. de Investigaciones Geohistóricas - CONICET
- Chamorro, Graciela. 2003. *Auf dem Weg zur Vollkommenheit: Theologie des Wortes unter den Guaraní in Südamerika*. Münster, Hamburg: Lit
- Chamorro, Graciela, 2016. "Religion among Guaraní-Speaking Groups in Brazil." In: *Handbook of contemporary religions in Brazil* / ed. by Bettina E. Schmidt, Steven Engler, Leiden; Boston; Brill, pp. 47-59
- Dobrizhoffer, Martin SJ. 1822. [1784]. *An account of the Abipones. An equestrian people of Paraguay*. Vol 2., London, [online] <https://archive.org/details/accountofabipone02dobr>
- Eckart, Wolfgang U. 2013. *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*. Berlin, Heidelberg: Springer, 7. ed.
- Friederici, Georg. 1960. *Amerikanistisches Wörterbuch und Hilfswörterbuch für den Amerikanisten, Deutsch-Spanisch-Englisch*, Hamburg: Cram, de Gruyter, 2. ed.
- Furlong [Cardiff], Guillermo SJ. 1962. *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: Impr. Balmes
- Greifeld, Katarina. 2003. "Einführung in die Medizinethnologie", in: *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*, ed. by Katarina Greifeld, Berlin: Reimer, 3. ed., pp. 11-38
- Hartmann, Peter Claus. 2001. *Die Jesuiten*. München: C. H. Beck Wissen
- Kleinpenning, Jan M. G. 2003. *Paraguay 1515–1870. A thematic geography of its development*. Madrid : Iberoamericana; Frankfurt a. Main : Vervuert, Vol. 1
- Krivoshin de Canese, Natalia y Acosta Alcaraz, Feliciano. 1997. *Ñe'ëryru: avañe'ẽ - karaiñe'ẽ ; karaiñe'ẽ - avañe'ẽ. Diccionario guaraní - español ; español - guaraní*. Asunción: Instituto Superior de Lenguas, Univ. Nacional de Asunción
- Leite, Serafim SJ. 1958. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Vol. 3 (1558-1563), Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, Coimbra
- Lenke, Sabine. 2012. *Heil und Heilung. Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten*. Tesis doctoral. Directora: Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse. Day of the disputation: 15.07.2011. Freie Universität Berlin, [online] http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000039139
- Lenke, Sabine. 2014. "Die ethnobotanischen Kenntnisse der historischen Guaraní aus jesuitischen Quellen" in *curare. Zeitschrift für Medizinethnologie (Journal of Medical*

- Anthropology), ed. by Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM), Vol. 37, Heft 3, pp. 226-231
- López Bréard, Miguel Raúl. 1994. *Mitos guaraníes*: Intercontinental Asunción
- López Bréard, Miguel Raúl. 2006. *Diccionario folklórico guaraní*, Asunción: Criterio Ed.
- Lozano, Pedro SJ. 1873. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Con notas y suplemento por Andrés Lamas. Buenos Aires: Casa Ed. "Impr. Popular", Vol. 1
- Manuscritos da Coleção de Angelis. 1951. *Jesuítas e bandeirantes no Guaíra (1549-1640)*, ed. by Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Vol.1
- Manuscritos da Coleção de Angelis. 1952. *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, ed. by Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Vol. 2
- Manuscritos da Coleção de Angelis. 1955. *Antecedentes do Tratado de Madrid (1703-1751)*, ed. by Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Vol. 6
- Manuscritos da Coleção de Angelis. 1969. *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*, ed. by Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Vol. 3
- Manuscritos da Coleção de Angelis. 1970. *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Ed. by Helio Vianna, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Vol. 4
- Melià, Bartomeu SJ. 1996. "The Guaraní religious experience." In: *The Indian face of God in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books, pp.169-216
- Métraux, Alfred. 1948a. "The Guaraní" in: *Handbook of South American Indians*, ed. by Julian H. Steward, New York: Cooper Square Publ., Vol. 3, pp. 69-94
- Montenegro, Pedro de SJ. 2007. *Materia médica misionera*. Noticia preliminar de Raul Quintana, estudio preliminar de Graciela Cambas; Graciela de Kuna y Beatríz Rivero. Posadas: Editorial Universitaria Universidad Nacional de Misiones
- Montoya, Ruiz de, Antonio SJ. 1993 [1639]. *The spiritual conquest accomplished by the Religious of the Society of Jesus in the provinces of Paraguay, Paraná, Uruguay, and Tape*. Introd. by C. J. McNaspy. Transl. by C. J. McNaspy, John P. Leonard, and Martin E. Palmer. St. Louis, Missouri : Inst. of Jesuit Sources
- Montoya, Ruiz de, Antonio SJ. 1639. Tesoro de la lengua gvarani. Compvesto por el padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Iesus [...], Madrid, Juan Sánchez, [online] <<https://archive.org/details/tesorodelalengua00ruiz>>
- Montoya, Ruiz de, Antonio SJ. 1640. Arte, y vocabulario de la lengua gvarani. Compvesto por el padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Iesus [...], Madrid, Juan Sánchez, [online] <https://archive.org/details/bub_gb_TeTs0bFG-fcC>
- Monumenta Peruana. 1970, ed. by Antonius de Egaña, Rom: Inst. Historicum Soc. Iesu, Vol. 5: 1592-1595

- Müller, Franz. 1934. "Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay." In: *Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*. St. Gabriel-Mödling bei Wien. Bd. 29, pp. 177-208
- Münzel, Mark. 2016. "Common Traits of Brazilian Indigenous Religions." In: *Handbook of contemporary religions in Brazil* / ed. by Bettina E. Schmidt, Steven Engler, Leiden; Boston; Brill, pp. 33-46
- Nimuendajú, Curt Unkel. 1914. "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní." In: *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, Vol. 46, Heft II. und III, pp. 284-403.
- [Restivo, Paulo SJ]. 1722. *Vocabulario de la lengua guaraní compuesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañía de Iesus. Revisto, y augmentado por outro Religioso de la misma Compañía. / Em el pueblo de Santa Maria la Mayor / El año de MDCCXXII* [1893]. [online]: <https://archive.org/stream/lexiconhispanog00restgoog#page/n0/mode/2up>
- Rodrigues, João Barbosa. 1890. "Poranduba Amazonense", in: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Publicado sob a direção do bibliothecario Dr. F.L. Bittencourt Sampaio, Rio de Janeiro, Vol. 14, 1886-1887, pp. 1-327
- Rothschuh, Karl Eduard. 1978. *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart: Hippokrates-Verlag
- Sánchez Labrador, José SJ. 1948. *La medicina en „el Paraguay natural”: 1771-1776*. Exposición comentada del texto original por el Aníbal Ruiz Moreno, Tucumán: E. T. A.
- Schaden, Egon. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*, São Paulo: E.P.U. - Ed. Pedagógica e Univ., EDUSP - Ed. da Univ. de São Paulo, 3. ed.
- Sepp, Anton SJ. 1710. *Continuation Oder Fortsetzung Der Beschreibung / Deren denckwürdigeren Paraquarischen Sachen / selbiger Landschafft / Völckern / und Arbeit deren sich all dort befindenden RR. um PP. Missionariorum Soc. Jesu. Insonderheit aber / Wie R.P. Antonius Sepp, Auß wohl gemelter Societet in Paraquaria Missionarius den Christlichen Glauben unter andern Völckern noch weiters fortzupflantzen sich bearbeitet / und bemühet. ...Mit sonderm Fleiß zusammen getragen / von dem Wohl=Ehrwürdigen P. Alphonso Sepp, Ord. S. Benedicti. Ingolstatt / In Verlegung Joh. Andreas de la Haye*
- Sich, Dorothea. 1993. "Sechs Grundkonzepte für den Unterricht in Kulturvergleichender Medizinischer Anthropologie." In: *Medizin und Kultur: eine Propädeutik für Studierende der Medizin und Ethnologie; mit 4 Seminaren in kulturvergleichender medizinischer Anthropologie (KMA)*, ed. by Dorothea Sich, et al., Frankfurt/M., pp. 17-26
- Susnik, Branislava. 1987. "Las características etno-socioculturales de los aborígenes del Paraguay en el siglo XVI." In: *Historia Paraguaya, Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia*, Asunción, Vol. 24, pp. 79-103
- Techo, Nicolás del SJ. 2005 [1673]. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz, nueva edición. Prólogo de Bartomeu Melià, tomo único, Asunción: CEPAG, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch

- Unschuld, Paul Ulrich. 2004 [1977]. "Konfliktanalyse in medizinischen Transfersituationen", in: *curare* 27 (2004) 3, pp. 247-252, [online] http://agem-ethnomedizin.de/download/cu2004-3_Artikel-Unschuld-repr.pdf
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." In: *Mana* vol.2 no.2. Rio de Janeiro. [online] http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3, pp. 469-488
- Wicker, Hans-Rudolf. 1981/82. "Mbyá, Paĩ-Tavyterã und Chiripá in Ostparaguay. Zur Guaraní-Sammlung von Adolf Nikolaus Schuster im Bernischen Historischen Museum." in: *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums*, Bern, Vol. 61-62, pp. 99-208
- Wicker, Hans-Rudolf. 2017. *Die Guaraní im Tiefland Südamerikas. Studien zu einer indigenen Minderheit*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH
- Zerries, Otto. 1961. "Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens." In: *Religionen der Menschheit*, ed. by Christel Matthias Schröder, et al., Vol. 7: Die Religionen des alten Amerika, Stuttgart: Kohlhammer, pp. 269-376

Manuscritos descubiertos y redescubiertos de medicina y farmacia en el contexto guaraní-español de las reducciones rioplatenses en los siglos XVII y XVIII

Franz Obermeier

Introducción

En este trabajo presentamos algunos textos poco conocidos fuera del ámbito de los especialistas, y hasta ahora no editados en edición crítica o bilingüe. Se trata de textos de medicina y farmacia colonial en los que nos plantearemos también la cuestión del uso de lenguas español y guaraní en el contexto de una situación de bilingüismo o diglosia en la zona rioplatense del siglo XVIII. Partiendo de dos textos menos conocidos como el Tratado de cirugía, atribuido al hermano jesuita Pedro de Montenegro (1725), y el Pojha ñaña (1725), atribuido al hermano jesuita Marcos Villodas, y no de los textos más conocidos de la “Materia médica misionera” de Montenegro (varios ms. a partir de 1710, en español), queremos mostrar la importancia de los mencionados textos a partir de la red de sus varias funcionalidades, que podemos reconstruir a partir del contexto histórico-científico, destacando además su valor para la lingüística. Por otra parte presentamos también en este contexto el Tratado de cirugía, dado por perdido durante todo un siglo, y que hemos podido redescubrir, y una nueva versión manuscrita del ms. Villodas.

El Tratado de cirugía

El “Tratado de la cirugía”, como llamamos al manuscrito anónimo de forma corta y tradicional, es un ms. completo. El manuscrito está datado, según la carátula, en 1725, una fecha todavía a discutir. Se perciben tres tipos de letras diferentes. Se trata de un texto esencial sobre la farmacéutica y la medicina en la época colonial rioplatense. Si tenemos en cuenta sólo el tamaño del texto, resulta que se trata del mayor manuscrito existente. La tradición lo atribuye a las reducciones misioneras. Este texto, dado por cien años por perdido, fue redescubierto por el autor de este artículo. No parece haber sido examinado anteriormente por nadie, según suponemos, después de un primer análisis del trabajo del historiador de la medicina Garzón Maceda en *La medicina en Córdoba*, Buenos Aires: Talleres Rodriguez Giles 1916, 3 vol., volume 1, p.475-496. Gracias a la ayuda del Padre Fray Jorge David

Catalán, de la Provincia franciscana de la Asunción, y de la Prof. Eliane Deckmann-Fleck, disponemos de una copia digital que tal vez será publicada por los franciscanos de Argentina, hoy dueños del manuscrito en su biblioteca de Catamarca, en Argentina. Estamos preparando una edición crítica junto con la prof. Deckmann-Fleck.¹

Seguimos la reconstrucción de la carátula muy deteriorada del ms. por Garzón Maceda.

LIBRO DE [página 545 se habla del libro como de „Medicina, Cirurgia y farmasia,
proponemos: MEDI-]
C[INA]
CIRURGIA, [BOTI-]
CA

[grafía posterior en letra cursiva:] Aplicado a la librería del convento de Catamarca, [la
Biblioteca franciscana que hoy conserva el texto]

Trasladado de au[tores]
Graves y [doctos]
Para alivio de los Enfermos
Escrito en estas Doctrinas
De la Compañía de Jesus
Año de 1725

Aplicado [probablemente nota como supra]

Furlong (1947, p.62-81, aquí p.74), que no parece haber examinado él mismo el texto y sigue a Garzón Maceda, ha propuesto la reconstrucción del título como "Libro de Cirugía Medica " lo que nos parece incorrecto: una palabra "libro" se encontraría en medio de línea si se trata de una sola palabra por línea. Además, el término "cirugía médica" parece un pleonismo superfluo. La "c" de la segunda línea aún se reconoce; por eso es muy probable nuestra reconstrucción del título. "Botica" era casi sinónimo en ese tiempo para "farmasia" que encontramos en el "título" de la autocaracterización del contenido en el texto que hemos citado. "Botánica" sería posible, pero no nos parece expresar el carácter de uso medicinal de plantas que está en el centro del interés. El término exacto para el género, al menos para las partes prácticas del manuscrito, habría sido el de "dispensatorio" (hay un título así como mención en el catálogo de la biblioteca de Córdoba)², pero no se utiliza debido al hecho de

¹ Preparamos una presentación preliminar: F.Obermeier/ Eliane Deckman Fleck. O Livro de medicina, cirurgia, e botica: um anônimo manuscrito de Matéria médica rioplatense da primeira metade do século XVIII, a parecer en la Revista Antíteses. Dossier: "As reduções da Companhia de Jesus na América Colonial: diálogos de realidades missionárias e debates intelectuais sobre a ação jesuítica". En ese artículo discutimos también la proveniencia del ms. y ejemplos del contenido.

² "Dispensatorio medicinal, En quarto", ed. en línea del catálogo de Fraschini, p.47. Alfredo Eduardo Fraschini, *Catálogo de libros de la Biblioteca del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús de*

que el texto contiene temas más allá de este uso práctico y es en gran parte un extracto de libros clásicos de medicina y por eso no sólo un dispensatorio que resalta el aspecto práctico de favorecer las consultas rápidas. Discutiremos más adelante ese problema del género.

Los paratextos de estos tipos de ms. son normalmente una fuente de información, incluso si no hay firma de autor o editor como es el caso de nuestro manuscrito. En el prefacio, muy deteriorado también, una mano anónima presenta un motivo para la redacción del libro:

Moviome a escribir [...]do hallar en Libro a [...] preciso ... nan continuamente po...antes no po.... do llevar muchos Libros, ..allaba falto ... chas veces de aquellos que tr[ataban] la mane[ra...] del caso particular que se ofrecia.

Lo que se puede deducir de este pasaje fragmentario (que Furlong 1947, p.79 intentó completar) es la razón que el autor o compilador de los textos da acerca de su uso concreto: quiso con esa compilación tener a mano un manual de consulta inmediata que podía llevar consigo en sus viajes para visitar a sus pacientes. El prólogo menciona partes del manuscrito como las tablas definitivas „lo cual cierra el tratado de Pronosticos“ [laguna] Tablas que se muevvan la complexion“. Ese pasaje tiene cierta importancia en vista a los textos añadidos después de las mencionadas Tablas, tal vez en el momento de la encuadernación. El prólogo también nos da algunos consejos para obtener orientación en el texto extenso:

Para encontrar el remedio conveniente que se desea, se buscarà en el Capitulo de la Enfermedad, que se cura, y en el Dispensatorio medicinal, en donde se hallaran escogidas Recetas de Remedios simples, y compuestos, y para encontrarlo mas facilmente, se vera la tabla al fabrica; y aun se han añadido algunos Capítulos por todo el Libro.

Córdoba - 1757, El Index librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu – Anno 1757, formu.info/pars_docs/refs/1/488/488.pdf contiene 3000 títulos en 6000 volúmenes- en total 60 % de teología. Tal vez faltan los libros del Index librorum prohibitorum (según los editores del Catálogo, l.c., pág.2, nota 2). Tenemos 35 libros de cirugía y terapéutica y un libro de enfermería. El original del catálogo era antes en el Archivo de Córdoba, hoy está en la *Biblioteca Mayor* allá. Una parte de los libros jesuíticos es seleccionable en el catálogo en línea: <http://bmayor.biblio.unc.edu.ar/cgi-bin/koha/opac-search.pl>. Ver también: Marcela Aspell, *La biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, Argentina: Univ. Nacional de Córdoba 2000. Esos datos pueden ser comparados con la biblioteca jesuítica de Asunción documentada en: Marisa Andrea Gorzalczany / Alejandro Olmos Gaona, *La biblioteca jesuítica de Asunción*, Buenos Aires: 2006. Introducción en: <http://papelesdealejo.blogspot.de/2009/10/la-biblioteca-jesuistica-de-asuncion.html>. En esa biblioteca vemos 1364 títulos entre los cuales 1067 de teología, 75 de historia, 39 de historia de la S.I, 35 de filosofía, 46 gramaticas 38 de derecho, 9 de medicina, el resto de otras disciplinas. Constatamos la relativa escasez de títulos de medicina y farmacología afuera de centros como Córdoba, lo que explica la necesidad de tener a mano un amplio extracto de libros clásicos de medicina como el Tratado de cirugía en lugares distantes de colegios importantes como Córdoba.

Esto podría ser una referencia al texto de una "segunda" parte del libro. Hay índices no completos en el texto. Tomemos nota de que el "Dispensatorio" que aparece en el catálogo de la biblioteca de Córdoba probablemente no sea idéntico a nuestro manuscrito o a partes de él. "Dispensatorio" es una palabra de uso común en la época para tal tipo de textos.

Para facilitar nuestro análisis hablaremos en adelante del Tratado como "Tratado de cirugía" y de sus partes como "primera" y "segunda" parte (ver abajo).

Algunas cuestiones importantes todavía tienen que quedar abiertas. La fecha de portada puede ser la fecha de la primera composición de texto, pero no necesariamente la del material diferente que se integró con posterioridad al manuscrito. Con el año de 1725 tenemos una fecha situada en una época en la que también la primera imprenta jesuítica trabajó (inició su trabajo hacia 1700, el último libro es de 1727). La fase que va desde fines del siglo XVII hasta los años 30 del siglo XVIII constituye una etapa en que fueron escritos muchos manuscritos, en su gran parte religiosos. Este corpus, que todavía está por ser analizado y seguramente publicado, hasta hoy permanece inédito.³ Esta fase coincide con la biografía del más célebre médico de las reducciones, Pedro de Montenegro, quien murió en 1728, pero este dato ciertamente no es determinante para atribuir el texto a él. En el texto no hay ninguna mención a un autor o a Montenegro. Sin pruebas Furlong (que no disponía de nuevas fuentes, mas contradiciendo a Garzón Maceda, quien lo atribuía con cautela a Villodas) atribuye el ms. a Pedro de Montenegro. Vemos en ello la evidente tendencia de este autor, como historiador y miembro de la S.I., de atribuir casi todo escrito colonial rioplatense de importancia a los méritos de miembros de la Compañía.

La datación del *Tratado de cirugía* en 1725 coincide con la datación de uno de los ms. de Villodas (el de la Wellcome Library) y eso no parece una casualidad, como vamos discutir más adelante. La carátula del Tratado de cirugía es de la época, pero nuestra investigación en curso y sobretudo un examen por partes de la "segunda parte"⁴ del texto da evidentes indicios de que esta última es bien posterior y más probablemente se escribió en la década de 1740 a 1750. Ello es así pues contiene una alusión al *Orinoco ilustrado, Historia natural, civil, y*

³ A pesar de que a muchos manuscritos les falta una datación, indicios internos y menciones bibliográficas muestran que la mayoría de esos textos son de este período. Actualmente estamos coleccionando estos manuscritos para una bibliografía comentada. Hasta hoy fue sólo editada la Memoria sobre la Conquista de Colonia del Sacramento, escrita en 1704/05 (*Guarinihape tecocue*, ed. Thun, Cerno, Obermeier, 2015).

⁴ Hay otras evidencias para eso. Esa "segunda" parte (en la versión digital inicia en p.562 digital), no tiene frontispicio pero tiene nueva paginación y otra escritura.

geographica, de este gran rio, y de sus caudalosas vertientes [...] del P. Joseph Gumilla, de la Compañía de Jesús, misionero, y superior de las misiones del Orinoco, Meta, y Casanare, Calificador, y Consultor del Santo Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, ... Madrid: Fernandez 1741.⁵ Es también posible que la segunda parte del ms. haya sido encuadernado luego de la redacción de la primera parte del ms. El primer texto no contiene fechas, pero puede ser que sea de redacción anterior a la segunda parte y que la datación de la carátula se refiera más bien a ese texto que al segundo. Lo que es seguro es el contexto histórico en que por lo menos fue escrito porque hay alusiones a las reducciones del Paraguay y de Mojos y a las Doctrinas en la carátula.

Los manuscritos atribuidos a Marcos Villodas, Pojha Ñaná, 1725

El texto conocido hoy bajo el título de *Pojha Nana* proviene ciertamente de la región de las reducciones rioplatenses. Pertenece al complejo de manuscritos farmacéuticos y médicos de la época colonial de la región argentino-paraguaya. La obra se conserva en tres versiones diferentes que no están “completas”, sino que escojen recetas de un material más extenso que no tenemos en su totalidad y que aquí llamamos Villodas*. Sólo el ms. de la Wellcome Library de Londres lleva el título de *Pojha Nana* en una carátula ciertamente posterior a la composición del libro (ver abajo). Esa versión consta de dos libros, en pág.35v comienza un segundo libro, con mención a Marcos Villodas en el título sin portada propia. Hay un ejemplar de ese manuscrito, encuadernado junto con otro texto en español en la tradición de los libros de medicina del mexicano Gregorio López, en la Biblioteca Nacional de Madrid, sin portada. Es semejante al manuscrito de Londres. Hace poco tiempo hemos encontrado una tercera versión que forma parte de un manuscrito de Botánica médica, hoy en la Biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín (IAI). Lo presentamos aquí brevemente, para una descripción más detallada referimos a una publicación reciente de nuestra autoría.⁶ La primera parte del ms. del IAI constituye el texto en español de Montenegro sobre el uso medicinal de plantas, ligeramente abreviado. La segunda parte consta de amplios pero incompletos extractos del Villodas en Guaraní. Estos extractos de dos textos en un manuscrito fueron

⁵ Versión digital de los dos tomos encuadernados juntos: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3402/9/el-orinoco-ilustrado-y-defendido-historia-natural-civil-y-geographica-de-este-gran-rio-y-de-sus-caudalosas-vertientes-gobiernos-usos-y-costumbres-de-los-indios-sus-habitadores-con-nuevas-y-utilies-noticias-de-animales-arboles/>

⁶ La signatura del IAI es: Ms Arg fm1. Nuestro análisis detallado en: Ein neu entdecktes Guaranímanuskript zur Tradition der Materia médica misionera im 18. Jahrhundert, *Auskunft* 37.2017, Heft 1, p.111-139. http://macau.uni-kiel.de/receive/macau_publ_00001535.

hechos probablemente por orden de su propietario, Nicolas Garzia de Atienza, quien está mencionado en la página inicial de la segunda parte, datada en 1795 en las primeras líneas. En esa segunda parte hay además unos curiosos capítulos que en el título se refieren a la tradición de Montenegro y que son únicos en la tradición porque hasta hoy no se han encontrado versiones del Montenegro en Guaraní. Es el compilador-copista Atienza o su escriba quien los habrían resumido a partir de textos de Montenegro, o son recetas orales que reclamaran hacer parte de la tradición de los libros de Montenero, y traducido al guaraní?

Tenemos algunos datos biográficos del autor/traductor/copista. Sabemos que Atienza era español nacido en 1763 en Almuñecar, provincia de Granada. Arribó a Buenos Aires hacia 1780 y trabajó en la administración colonial. Se lo nominó corregidor en los pueblos de las antiguas misiones y sabemos que actuó también como médico en Santa Cruz, una de las antiguas reducciones. Tuvo que haber aprendido muy bien el guaraní y servirse por eso de un texto como el Villodas en guaraní, además de usar su conocimiento de la lengua para realizar traducciones. Su versión es muy abreviada, contiene partes de los dos libros del “Villodas” tal como se encuentran en el manuscrito de Londres y en el de Madrid, pero faltan los capítulos sobre las enfermedades del abdomen y sobre el parto, que constan en aquellos, y también la parte final de algunos capítulos del segundo libro. Cuenta también con la mencionada curiosidad de algunas páginas en guaraní que pretenden referirse a recetas de la tradición de Pedro de Montenegro. Atienzo murió en 1819 en Corrientes, Argentina.

Debemos también notar que no tenemos un Villodas completo. El ejemplar más completo, el de la Wellcome-Library, que corresponde también al ejemplar de Madrid, da los números de los capítulos que corresponderían a una versión perdida de Villodas*. Esta última se puede considerar como una colección de saber reduccional de la cual un copista tomó lo que le parecía útil. Puede ser que hubiera manuscritos deficientes que circularan, como en el caso de los extractos de Villodas en 1795 por Atienza, mas parece que la escojida es también funcional relativo a la selección de recetas por un médico que necesitaba sólo parte del Villodas para su trabajo cotidiano. El Villodas* básico habría sido una colección mucho más vasta para varios usos posteriores.

¿Porqué esas diferencias de tamaño en las versiones del Villodas? No habrá sido tan difícil escribir a otros médicos y tal vez completar las versiones deficientes de tamaño menor con otras versiones manuscritas. Los tres manuscritos de Villodas –con todos los problemas de

transmisión de versiones incompletas que son imaginables- también podrían depender de una versión intermedia, es decir de un texto que un copista escribió y que después se hizo texto básico de los manuscritos que tenemos hoy. A estos últimos se les habría añadido con posterioridad algunos capítulos complementarios que son reconocibles hoy en la estructura porque tienen otra numeración o falta una numeración.

Notamos que, con toda probabilidad, también las versiones extensas e ilustradas⁷ de la Materia médica de Pedro de Montenegro con que contamos, vale a decir la versión de Buenos Aires, editada en esa ciudad en 1945, y el ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid, fueron copiadas de un prototipo perdido que podríamos llamar Montenegro*.⁸ Los manuscritos de la tradición de Villodas parecen haber sufrido adaptaciones semejantes como las de Montenegro.

El problema de la datación del texto de base es compleja y no fue suficientemente discutida. Hay algunos indicios de que la portada de la versión que se encuentra hoy en la Wellcome Library fue creada con posterioridad al manuscrito. Esto lo sugiere por un lado la grafía simplificada, que no concuerda con la escritura de la época de los jesuitas. Por el otro, el título de "Materia Médica Misionera" es costumbre para tales tipos de texto sólo a partir de 1888, cuando Manuel Trelles publicó bajo ese título una de las muchas versiones que entonces circulaban del manuscrito de Pedro de Montenegro (1663- 1728).⁹ Hemos también reconstruido la proveniencia de ese manuscrito que muestra que la carátula es posterior.¹⁰

⁷ Las ilustraciones son, según la literatura, en parte copiadas de otros modelos (como por ejemplo de comentadores de Dioscórides como Pietro Andrea Mattioli [Senense] y Andrés de Laguna, autores modernos como el holandés Guillermo Piso, *Historia naturalis Brasiliae, auspicio et beneficio illustriss. J. Mauritii Com. Nassav. Lugduni Batavorum: Hackium, 1648* que contiene de Piso *Guilielmi Pisonis ... de medicina Brasiliensi libri Quatuor*). Copiar forma parte de la tradición de la zona guaraníca, pero hace falta un examen cuidadoso (ver Miguel de Asúa, *Science in the vanished Arcadia, knowledge of nature in the Jesuit missions of Paraguay and Río de la Plata*, Leiden: Brill 2014, p.131-134, Valverde/ Martin, 1995, p. 38). En el ms. Tratado de cirugía hemos encontrado sólo ilustraciones copiadas de Diego Pérez de Bustos, „sangrador de cámara“, autor de un *Tratado Breve de Flebotomía*, editado varias veces (Madrid 1641, 1647, Madrid: Herederos de Gabriel de Lern 1700). La versión Barcelona: Gasch 1709 está en línea en Google.

⁸ Ver Asúa 2014, p. 119.

⁹ Manuel Trelles publicó la primera edición de un manuscrito del Montenegro, después en la Biblioteca nacional de Buenos Aires (hoy perdido), en su *Revista patriótica del pasado argentino*, Buenos Ayres, 1.1888, pág. 259-317 y 2.1888, pág.3-299.

¹⁰ Sin entrar en detalles, que reservamos para otra publicación, la proveniencia es la siguiente: Col. privadas rioplatenses (siglos XVIII/XIX), col. Enrique Solano López (1859-1917), comprado por la Biblioteca Nacional de Asunción en 1906/ decreto ejecutivo de 1913, más tarde desaparecido de esa colección. Reaparece en la colección de Moisés B. Bertoni (1857-1929), de ella fue vendido por los herederos al historiador de medicina Francisco Guerra (1916-2011), quien en 1964 vendió los manuscritos de medicina de su colección a la Wellcome Library de Londres. Estos dos últimos

Hay además otro detalle que indica una redacción posterior del título. El guaraní del título no es auténtico, "Ñanã", escrito Ñaña, significa "del diablo" [por apócope de *iñ-aña*, posesivo de 3 persona-diablo], un nombre que sin duda no habría sido otorgado al texto en el momento de su redacción original. La palabra correcta sería *ñanã* (leída "ñaná", "planta"), que junto con *pohã* "remedio" indica una interpretación botánica.

La atribución a Marcos Villodas

No se ha encontrado hasta ahora ninguna mención del libro en la literatura contemporánea de los jesuitas, aunque Villodas se menciona varias veces en las fuentes de la época como farmacólogo.

El autor al que se atribuye el texto es el Hermano Marcos Villodas. Nació en Nanclares de Gamboa, en el país vasco, donde también hay un pueblo "Villodas" próximo. El año de nacimiento es 1695. A través de la información del historiador de los jesuitas Hugo Storni¹¹ sabemos que en 1712 entró en la S.I. en la provincia de Castilla. En 1717 arribó a Buenos Aires y trabajó en las reducciones. En 1725 pasó allí sus votos finales en Concepción y murió en 1741 en Santa Fe. Esta fecha de su muerte, que proviene de los archivos manuscritos de documentos sobre las reducciones llamado "Paraquaria" (en el Archivo de los jesuitas de Roma), es mas probable que la de 1739 dada en noticia bibliográfica de la Wellcome Library.

Sin embargo, esa atribución tiene que ser vista con precaución. Se basa en una sola mención del nombre del autor en el título del libro segundo, y Angélica Otazú Melgarejo (2014) resalta que el título del segundo libro en guaraní se refiere sólo a las recetas que ha utilizado tal Villodas y no confirma el hecho de que él haya escrito el libro.¹² Es una referencia a una autoridad, hecho que también existe en otros libros de medicina. Por ejemplo, el manuscrito de Villodas de Madrid fue encuadernado junto a un texto de gran difusión bajo la autoría de Gregorio López (1542-1596), otra autoridad de la farmacología misionera mexicana. Ese

propietarios son mencionados en notas en el libro. La carátula tal vez fue hecha cuando el libro fue reencuadernado al entrar en la colección Bertoni, o poco después.

¹¹ Hugo Storni, *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma: Inst. Historicum SJ 1980.

¹² "Quatia imomocoinda poromongeta Taçĩ tetirõ ambuae pohãno haguãma rehe nicobaè Pay Hermano Marcos rembiporu" (p.173), lit.: "Segundo libro prólogo sobre el tratamiento de otros tipos de remedios del uso del Padre Hermano Marcos", ver Otazú (2014).

último manuscrito se encuentra hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid (MSS / 22992, en el catálogo con el título abreviado como “Libro de Medicina”).

Por su parte el recién encontrado manuscrito de Berlín es único en que hay textos de la tradición de Villodas y de Montenegro en un único ms. La primera parte en español no tiene carátula. Resulta algo extraño que no se mencione a Montenegro en la primera página de la primera parte, pero eso puede explicarse por varias razones. El texto de la tradición de la “Materia medica” de Montenegro era tan conocido que cada lector sabía de qué se trataba. Además, el manuscrito fue escrito para un uso privado del copista o de varias otras personas y tales manuscritos raramente tienen una carátula con menciones de autor.

Hay una mención al autor cuando cambia la lengua y el contenido. A continuación sigue el título de la parte en guaraní con la referencia a Villodas:

Quatía Poromboe ha mirí Hacĩbae rehenguârâmo // mohâ Pay Hermano Marcos rembĩporutĩ Cobae. // Año de 1795. Hoỹ pĩpe oyeroba Cobae quatía. // D.ⁿ Nicolas Garzia de Atienza, adm.[inistrad]^{or} râmohecorâmo. // Poromboehe Acâracĩrerico pohano hàguâ [Título del primer capítulo es subrayado] p.415.

En efecto siguen algunas partes de extractos de la tradición de Villodas. En el texto sin embargo hay también una intercalación de algunas recetas (pp. 453-458) en que se menciona a Montenegro:

Conico Aceracĩrâmo oyepou baerâma, Mohâ // yeporuhaba, a 30 de Marz[o]. De 1715 Pay Pedro // Montenegro rembĩporutĩ poropohânobo yepi. // [Sigue una línea como rubrica] p.453.

Dice: "En el día de hoy se mudó este libro/este papel siendo Don Nicolás Garzia de Atienza administrador." “Quatia” es también “libro”. La interpretación es difícil: puede ser que el texto fue copiado en el tiempo del administrador Atienza, o que fue cambiado, adaptado también. En todo caso pensamos que la mención de Atienza no es sólo una datación pero también indirectamente la prueba que el texto fue copiado o combinado con otros textos para él. Parece también señalar que la copia se hizo por un escriba ligado a él o trabajando directamente para el administrador Atienza, y también en la región de misiones. No sería lógico mencionar un administrador local en una copia hecha en otra región bajo otro comando. Es remarcable que Atienza que era español de nacimiento no sólo podía leer las partes de Villodas en el libro de esa tradición pero también usar el guaraní activamente.

Talvez era él quién hizo traducir otras recetas en la tradición de Villodas (asi es la significación de “rembiporutĩ”) en ese manuscrito.¹³

Todavía se sabe muy poco sobre el contenido del texto y sobretodo si hay alguna influencia significativa del saber indígena.¹⁴ Las atribuciones de supuesta autoría deben ser consideradas, en el caso de a Montenegro, como probable (en unas versiones manuscritas de esa tradicion textual de la Materia médica misionera hay un prefacio del propio Montenegro) y en el caso de a Villodas como pura hipótesis. Ambos textos deben ciertamente ser examinados en sus pormenores, considerando hechos externos como la grafia y la encuadernación, y elementos internos como las alusiones a las “doctrinas” en el sentido de las reducciones de la primera mitad del siglo XVIII. En el caso de Villodas la encuadernación del ms. de la Wellcome library es moderna, aunque ya hemos visto en la proveniencia reconstruida que la carátula no contiene carácter de autoridad absoluta (aunque no puede descartarse ligeramente). Es posible que el año de la carátula moderna haya sido un recuerdo de informaciones que estaban en la encuadernación original o en las páginas blancas delante del texto que fueron destruidas para ocultar que el manuscrito se encontraba en una colección pública de donde desapareció. Esa fecha puede ser una constatación o también una apelación a la autoridad de los médicos misioneros de parte tal vez del autor del prefacio, como lo es la frase “Escrito en estas Doctrinas“ en la carátula del Tratado de cirugía. La falta de una carátula es normal para textos jesuíticos de uso práctico en ese tiempo. Para discutir la cuestion en ausencia de otros documentos complementarios tenemos que focalizar, antes que la carátula, la funcionalidad de la datación y de la mención a Villodas.

La datación del manuscrito de Londres representa un momento en que surgen muchos otros manuscritos en las reducciones, algunos de los cuales, como las obras de Montenegro, se han propagado en diferentes versiones. Llama la atención que los dos manuscritos de "Villodas" y el pseudo-Montenegro -como podriamos llamar el Tratado de cirugía- llevan la misma fecha. La fecha de la versión del Instituto Iberoamericano de Berlín (IAI), de 1795, es de fin de siglo, época en que Atienza lo copió. Este es el último manuscrito de Montenegro datado en el siglo XVIII del que tenemos noticia (copias de Montenegro del siglo XIX hay unas pocas). Pero el manuscrito del IAI contiene en el texto también la fecha de 1715, que relaciona los

¹³ Otazú 2014: p.4: „rembiporuty“ „indica cosa que se usa ordinariamente, utensilio, instrumento“.

¹⁴ Angelica Otazú propone una nueva edición crítica del texto dentro del proyecto Peko (ver su artículo Otazú 2014). No sabemos cuando estará lista. Ver sobre el contexto de la historia de la medicina los trabajos de Eliane Cristina Deckmann Fleck, *Entre a caridade e a ciencia, a pratica missionaria e cientifica da Companhia de Jesus*, Coleção ehila; 13, São Leopoldo 2015, con amplia bibliografía.

textos con los manuscritos originales de Montenegro según la datación tradicional de otros manuscritos.

La datación sin embargo puede provenir, en el caso del Tratado de cirugía, de una tradición en la época originaria de la primera parte del manuscrito, tal vez también en el caso del Villodas. La datación tiene en primer lugar una importante función simbólica. El año de 1725 sería en primer lugar -y esto podría también valer para el manuscrito "Villodas" de Londres— una referencia y un homenaje al origen del conocimiento contenido en un libro de las reducciones. Se sabía en la región que en esa década aparecieron numerosas copias de la primera imprenta de los jesuitas (cerca de 1700-1727). El autor del texto probablemente sabía también que Montenegro murió en 1728, y Villodas recién en 1741. Desde esa óptica la datación permite atribuir ambos textos a personajes legendarios de la medicina y farmacia de las reducciones. De ser así los dos manuscritos pretenden representar un saber secular de importante autoría. Con todo, ambas partes del Tratado de cirugía son originados sin duda en la época colonial, tal vez en la década de 1740 a 1750, antes de la expulsión de los jesuitas en 1767.

El hecho de que el contenido farmacéutico de Villodas no es atribuido a Montenegro se explica por influencia de una tradición de la medicina española que separaba el oficio del médico y del farmacéutico estrictamente. De ese modo la referencia a otro de los hermanos jesuitas respetados era necesaria para dar a ambos manuscritos una autoridad de contenido incuestionable, incluso si esa separación de los oficios de farmacólogo y médico no tenía valor absoluto en las colonias. El Tratado de cirugía no pretende la autoridad de Montenegro, no lo menciona, pero pretende representar el saber de los médicos misioneros en general, teniendo también en cuenta que, como un examen parcial muestra, gran parte de ese saber es europeo. No es una contradicción que los médicos de las reducciones que tenían, como Montenegro, una formación europea podían también integrar en sus curas las virtudes de las plantas y recetas indígenas. Justamente por esa doble función tuvieron una gran autoridad en las épocas siguientes. Se trata del saber de que se disponía para curar usando el conocimiento de ambas culturas. Según Kleinman (1978, p.91)¹⁵ se podría hablar de un “pluralism in medical beliefs” como virtud adaptativa cuando se tenía a disposición todo el saber jesuítico en

¹⁵ Arthur Kleinman, Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems, *Social Science & Medicine*. Part B: Medical Anthropology, Volume 12, 1978, p.85-93, [https://doi.org/10.1016/0160-7987\(78\)90014-5](https://doi.org/10.1016/0160-7987(78)90014-5).

el area o lo que se tomó como tal, junto con las tradiciones de la medicina popular, o en palabras de Kleinman “distinct local health systems” (l.c.).

Hay varias razones que explican porqué el Tratado de cirugía no contiene ningún nombre en la carátula. La primera es que consiste de varios textos, extractos de autores clásicos y notas propias de un copista anónimo. Así mismo el carácter del manuscrito no permite subsumirlo bajo un solo autor. El copista no pretende nunca esconder sus fuentes, hasta en la microestructura discute permanentemente opiniones diversas de autores de medicina, y en caso en que los autores son de opinion diferente sobre alguna receta indica su preferencia algunas veces. El Tratado de cirugía se presenta así también con varias funciones: es un compendio del saber europeo y al mismo tiempo tiene una función práctica de haber sido utilizado como dispensatorio, tal vez de un médico secular en contacto con las reducciones jesuíticas. En su gran mayoría su contenido consiste en extractos de obras de médicos europeos. Tal saber teórico no formaba parte del trabajo que se permitía a un boticario. En la segunda parte entra lo que hoy se llamaría *case studies* de tratamientos, con referencias a casos reales que el autor de esos pasajes habría conocido.

Hay una cuestión importante que tenemos que considerar más minuciosamente en investigaciones futuras. Un permiso especial del Papa autorizaba a los jesuitas rioplatenses a ejercer la medicina, pero no la cirugía incisiva, sólo efectuada en casos excepcionales como el de Thomas Falkner (1707 –1784), médico inglés convertido al catolicismo y misionero en la Patagonia. ¿Puede ser este un indicio de que hubo cirujanos que colaboraron con las reducciones en casos de necesitarse intervenciones de cirugía? ¿O fue simplemente una norma que tácitamente no tuvo validez en la zona rioplatense?

Otra cuestión importante es también el público para el cual el texto fue escrito. El prefacio habla exclusivamente de un uso privado del libro, del autor anónimo para sí mismo. Pero, ¿porqué escribir un prefacio en un texto que nadie va a leer fuera del propio autor? La distancia geográfica de las reducciones entre sí implicaría que, en el lugar donde el texto fue escrito, no había un Padre o Hermano con formación médica que se pudiera consultar. Por otra parte, las ciudades españolas acaso tuvieran médicos de poca formación que dado el caso podían necesitar de un texto sistemático como el Tratado de cirugía, que es casi una “Summa” del saber médico europeo y que incluye extractos de los clásicos de la medicina de la época. De ahí que el manuscrito pudiera servir, más allá del uso principal para su autor,

también a otras personas. Para el autor quizás el texto haya representado también un ejercicio mnemotécnico de un saber ya fácil de olvidar años después de una formación hecha tal vez en Europa (hay alusiones de viajes a Roma del “narrador en primera persona /-compilador”). Montenegro nunca estuvo en Roma, tenemos que tratar ese tema en un análisis posterior más detallado. La segunda parte del Tratado menciona frecuentemente cartas mandadas desde las reducciones de Mojos y se refiere también a lugares como Santa Cruz, tal vez Santa Cruz de Misiones donde más tarde trabajó también Atienza. Hay por otra parte, junto a recetas particularmente eficientes, marcas personales hechas después de tratamientos posiblemente exitosos (al margen se encuentra escrito “probatum est” o una simple “x” para llamar la atención sobre el pasaje). Además el texto reclama según la carátula ser “Escrito en estas Doctrinas” pero hace alusión a tantos textos que ni siquiera en las mejores bibliotecas jesuíticas de la época como la del colegio de Córdoba eran disponibles según el catalogo de Cordoba y los inventarios de otras bibliotecas hechos después de la expulsión. Muchas cuestiones todavía permanecen abiertas.

La redacción del Villodas en guaraní

Dado que existen pocos trabajos nuevos sobre los textos que aquí analizamos (el Tratado era desconocido porque se pensaba perdido, del ms. de Villodas no hay una traducción del texto guaraní, apenas la breve presentación ya mencionada de Otazú (2014), quien trabaja en una edición del texto de Londres que parece poco avanzada) nos hallamos apenas en el inicio de una investigación sobre esos documentos. De este modo nos restringiremos a cuestiones básicas sin poder referirnos en extenso a los problemas que presenta su contenido.

Sabemos que los jesuitas tenían boticas (farmacias) en la mayoría de las reducciones donde trabajaban Hermanos especializados. Tenemos inventarios de esas boticas en el momento de la expulsión de los jesuitas.¹⁶

Uno de los personajes más famosos en el Río de la Plata fue el jesuita austríaco Segismundo Aperger; los textos atribuidos a él se conservan en español.¹⁷ Las versiones actuales de este

¹⁶ Roberto Poletto; Eliane Cristina Deckmann Fleck, Transcrição do Inventário formado por Lorenzo Infante Boticário em la Ciudad de Córdoba de los bienes medicinales, Julio de 1772. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*. 1.2013, nr.1, <http://ciecs-conicet.gob.ar/revistas/index.php/ihs/article/view/11>. Ver también nuestra pequeña lista de otros tales documentos en esas Actas.

tipo de textos, por lo tanto, pudieron haber evolucionado a partir de pequeñas colecciones de recetas copiadas por personas propias de ese sector, y ampliadas con nuevas recetas en el curso del tiempo. Están en relación muy estrecha con la tradición de la Materia médica de Montenegro y se ha pensado que, o Aperger copió modelos de Montenegro, o hizo él mismo la recolección del material para uso también popular.¹⁸

Aunque formalmente fuese prohibido a los jesuitas ejercer la profesión de cirujano por la ley de la iglesia, hubo un privilegio especial de Gregorio XIII emitido en 1576 que permitió a los jesuitas el trabajo como médico (aunque no la cirugía incisiva). La designación de los jesuitas que trabajaban en ese sector podía también cambiar. A pesar de la estricta separación entre los oficios de farmacéutico y médico encontramos ambas designaciones para la misma persona en los Catálogos de los jesuitas, es decir en las listas de jesuitas que trabajaban en una provincia. Villodas es “chirurgus” en el catálogo de 1735, mas “infirmarius” cuando vivía en las reducciones y “pharmacopola” cuando estaba en el colegio de Córdoba en 1736.¹⁹ ¿Es posible que esa tradición de no permitir la cirugía a los jesuitas fuera una de las razones por las cuales el Tratado de cirugía (que habla de otras materias, aunque también de cirugía) no tiene el nombre de un jesuita autor o compilador? ¿Podría ser esa la razón por la cual se confiaba el oficio de cirujano a un laico ajeno a la orden para intervenir en los casos graves que necesitaban cirugía incisiva? En todo caso, si era un laico disponía de frecuentes y buenos contactos con los hermanos médicos de la S.I. pues hay muchas menciones a jesuitas y a sus cartas en el texto. Esto es por el momento apenas una hipótesis, aunque a discutir en ese contexto. La cuestión es posiblemente más compleja y tendría que considerar el ámbito de la medicina en las ciudades españolas de la colonia, de las cuales infelizmente hasta hoy

¹⁷ Ver la edición de un ms. (una copia de la colección de Saturnino Segurola, datada en 1805, hoy en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires, fondo Biblioteca Nacional, VII-38) en: Fabian Fechner, *Sigismund Aperger (1687-1772) und die Naturbetrachtung in der Jesuitenprovinz Paraguay*, Universidad Tübingen, Tesis de maestría no publicada, 2008, pp. 64-232. Ver también del mismo autor: „Heilkunde und Mission – Zum Quellenwert der Heilpflanzenkompendien aus der Jesuitenprovinz Paraguay“, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 79 (2010), pp. 89-113. Sobre Aperger: María del Carmen Anzures y Bolaños, *Segismundo Aperger, S. I. (1678-1772), misionero en las reducciones del Paraguay y su "Tratado breve de las enfermedades"*, 2 tomos, 1995, Tesis Univ. de Sevilla, 1995, edición en forma de libro en preparación según la autora. Aperger, aunque parezca extraño se centra en la materia médica de origen europeo.

¹⁸ Asúa 2014, p.118. Su conclusión después de hablar de la tradición de los ms. de Aperger: “On the basis of present evidence, it seems difficult to decide whether the manuscripts that circulated under the name of Aperger were an abstract of Montenegro’s treatise made by him or were attributed to him by a copyist.” Asúa 2014, p.126.

¹⁹ Miguel de Asúa 2014, p.104/105.

poseemos una documentación muy escasa. En el estado actual de la investigación el autor del Tratado puede ser un jesuita o un médico laico con buenos contactos con los jesuitas.

Para nosotros la cuestión central es porqué el “Villodas” está escrito en guaraní. Si comparamos ese texto con los ms. de la tradición de Montenegro, los de la “Materia médica misionera” tradicional en español vemos que los textos de Montenegro y de Asperger no son de un contenido tan diferente.²⁰ Los textos de Asperger son un poco menos sistemáticos y escrito al modo de dispensatorios. Esto plantea entonces la pregunta de porqué el ms. Villodas se ha escrito en guaraní y no otros textos sobre botica y botánica medicinal.

Nuestra hipótesis es simple y necesitamos de ulteriores investigaciones para poder probarla. En las reducciones se hablaba guaraní entre los indígenas y los padres, pero no había ninguna razón para la redacción de un libro sistemático de botica en guaraní como lo es el “Villodas”. Lo muestran los textos de Asperger y Montenegro, todos escritos en español. Gran parte del saber era probablemente transmitido a los asistentes guaraní hablantes como los enfermeros (curuzuyaras) a través de la instrucción oral y la tradición local que tenía en cuenta las plantas de cada región y las enfermedades a las cuales la población era sujeta. Plantas y enfermedades podían ser, por otra parte, diferentes de una reducción a otra.

Para el Villodas hay dos posibles respuestas. El texto básico del Villodas habría sido escrito para los célebres curuzuyaras de que habemos hablado en la introducción a este volumen. Podría ser que fueron textos escritos explícitamente para ellos y no tenían la mención de un autor porque eran colecciones de recetas usadas en las reducciones que se hicieran durante mucho tiempo. Pero parece también entrar el aspecto del desarrollo histórico que indica que las versiones que tenemos son todas una selección de ciertas recetas a partir de una fuente común. El ms. del IAI sería más tarde otra selección basada en una versión intermedia ya recortada considerablemente como lo representan los manuscritos de Londres y de Madrid.

Otra explicación posible sería (implicando también una redacción más tardía) que la redacción del Villodas en guaraní, por lo menos de la versión abreviada que tenemos, podría haber surgido en el ámbito español próximo a las reducciones, elaborada tal vez por un farmacéutico español con buen conocimiento de guaraní, probablemente un hablante bilingüe

²⁰ Pormenores y descripción en Asúa (2014), cap.2, p.119-123.

no necesariamente nacido en la región aunque hablante de guaraní como segunda lengua por necesidad, como más tarde lo sería Atienza. En la zona guaraníca este tipo de farmacéutico habrá necesitado el guaraní cotidianamente para su propio trabajo y para instruir a los enfermeros que trataban a sus pacientes.

Otros aspectos quedan por descartar, como ser la posibilidad de que haya sido un texto de saber “secreto”. Se podría pensar en cierto aspecto de confidencialidad de propia experiencia profesional en relación con otros españoles que sin duda no hablaban un guaraní tan bueno como para entender textos especializados en farmacéutica. Sin embargo, junto con la cuestión de la autoría, surge la pregunta de la audiencia objetiva.

Un libro para los enfermeros

Un buen indicador nos proporciona el título del primer capítulo del libro. Este título es en grafía original. Se traduce como: "Pequeño Manual de los enfermos a los enfermeros" „Poromongueta-miri Hacĩbaé rehe ñangareco haepa guarama“. Eso podría indicar que el público objetivo se definió en términos más generales: no se dirigía principalmente sólo a los farmacéuticos en vistas a comprobar sus propios conocimientos a través de recetas establecidos por los jesuitas competentes, sino que se dirigía especialmente a los curuzuyaras. Referimos los lectores a lo citado de las fuentes sobre esos enfermeros en la introducción.

Se sabe muy poco sobre los enfermeros en el ámbito español de las colonias, pero también es de presumir que esos enfermeros eran o monolingües en guaraní o bilingües guaraní-español. Ciertamente daban preferencia al guaraní como lengua de explicación de tratamientos. Por eso el autor desconocido, haciendo una selección del material más extenso de una versión Villodas* perdida, ante la ausencia de médicos por causa de las grandes distancias con respecto a los pocos centros culturales, quiso dar consejos prácticos sobre todo a los enfermeros, que eran imprescindibles para un buen cuidado de los enfermos. No siempre era posible un cuidado bajo instrucciones médico-farmacéuticas por parte de un médico o de un boticario al alcance directo a mano. Los médicos tenían que viajar de un enfermo a otro y no podían permanecer junto a un paciente sólo. En conclusión, creemos que ambos elementos inciden en la redacción del “Villodas”: el hecho de ser un libro escrito para los curuzuyaras de las misiones y, vista su propagación posterior, también para el uso fuera del ambiente de las

reducciones lo que vemos documentado en la copia datada del IAI hecha en el tiempo del Atienza (1795).

Montenegro y Villodas: ¿dos libros que se complementan?

Todavía no podemos establecer una hipótesis sobre el carácter complementario de esos dos libros, de Montenegro y de Villodas, aunque el hecho nos parece evidente. ¿Forman un compendio al mismo tiempo de saber teórico y de uso, o fueron independientes? Ante la ausencia de documentos contextuales una respuesta hipotética sólo se puede deducir de características especiales de ambos libros, como ser con dibujos y descripción científica de las virtudes de las plantas en Montenegro, y dispensario con aplicaciones concretas y recetas en Villodas. Otro indicio puede ser también su agrupación común en forma de colecciones. El hecho de que los dos textos aparezcan (de forma abreviada) en la versión manuscrita del IAI de Berlín no es una prueba suficiente. Pero hay otros indicios. Tal vez los dos ejemplares que teníamos en la colección Solano López de un Montenegro abreviado y de un Villodas, fueron también complementarias. Tenemos el catálogo de esa colección, de 1906, cuando todavía estaba completa.²¹ En Asunción, en la Biblioteca Nacional, muchos libros de esa colección se perdieron después, incluso el propio Villodas, hoy en Londres, pero hay todavía un manuscrito con la Materia médica de Montenegro con el título Virtudes medicinales de varios árboles y plantas de esta Provincia del Paraguay (ESI 616.24 M 464). Esa versión de Montenegro corresponde al tipo de las copias posjesuíticas que tenemos de la tradición de la Materia médica de Montenegro. De hecho se trata de una copia datada en 1808. Si el Villodas, hoy en Londres, es proveniente de la misma colección, se puede pensar que en ambos casos se muestra un uso común y complementario de los dos textos, aunque esto no puede ser confirmado antes de futuras investigaciones. En todo caso, la ubicación de tales textos en colecciones y las marcas de proveniencia en los originales muestran su importancia y su uso común hasta el siglo XIX.

²¹ Ver el *Catálogo de la Biblioteca Paraguaya "Solano López"* [Enrique Solano López Lynch] Asunción: Kraus 1906, p.932, Nueva versión del catálogo: Rubén Capdevila (ed.), *Catálogo de la colección Enrique Solano López, Biblioteca Nacional del Paraguay / Asunción: Secretaría Nacional de Cultura: Servilibro 2014*, <http://bibliotecanacional.gov.py/catalogo-coleccion-enrique-solano-lopez/> Francisco Guerra, *Historia de la materia médica hispano-americana y filipina en la época colonial, inventario crítico y bibliográfico de manuscritos*, Madrid: Afrodiseo Aguado 1973, p.125-126 (erroneo), correcciones en Asúa (2014), p.121.

La autoría del Tratado del cirugía

Como no tenemos pruebas suficientes para establecer a Montenegro como autor, estamos en posición de plantar más bien un posible perfil de autor, incluso si hasta hoy no podemos dar un nombre. Algunas alusiones a viajes a Roma (tal vez en tiempos de su formación en Europa) excluyen a Montenegro, quien se formó en el Hospital general de Madrid, y parecen más bien apuntar a un médico que llegó a las colonias en una fase en que también la medicina laica ya se había desarrollado un poco. Esto ocurrió no antes la mitad del siglo XVIII.

Puesto que hay varias referencias directas a las "Doctrinas", la fecha de la redacción del texto tiene que ser antes del exilio de los jesuitas. Estas alusiones están hechas en el presente del "narrador", pero no dominan en el texto. El autor podría haber sido, en el caso del Tratado de cirugía, un médico español que en Europa tuvo acceso a todos los libros clásicos de medicina de la época. Tal vez pudo haber usado también bibliotecas jesuíticas como la de Córdoba, mas ciertamente no tenía a su disposición personal todo el material y por eso hizo un extracto mayor. Para un manual a llevar en sus viajes es posible hacer extractos, pero copiar libros que hay al alcance de la mano en el área donde se reside parece exagerado. Por otra parte el tamaño del Tratado de cirugía es grande para un texto de medicina en la época. Tenemos también aquí que relacionar la cuestión de la autoría a una investigación sobre la funcionalidad del texto. La primera parte es casi una suma del saber medicinal de un médico europeo bien formado en su tiempo. La segunda parte tiene otra función. Vincula los temas abstractos del primer libro a la realidad de los casos concretos, que también son descritos con pormenores. Algunas veces estos casos son personalizados como experiencias del personaje que habla, y de otro (que puede ser el mismo) que anota "probatum est" ("fue aplicado con éxito") en las notas marginales, o que hace cruces en pasajes importantes. Por eso esta segunda parte nos parece de mayor importancia para la historia de la medicina colonial. Es un libro de experiencias, donde anota -a pesar de contener también algunos consejos y anécdotas provenientes de la lectura de libros- los mejores tratamientos de casos concretos con referencias al saber jesuítico, y cita cartas llegadas desde las reducciones de Mojos destinadas a ese médico que no se nombra en ningún lugar. Algunos casos son referidos como acontecidos en Santa Cruz, que puede ser Santa Cruz de la Sierra, hoy en Bolivia. Puede también ser Santa Cruz en Misiones, de la que sabemos por lo menos que en época posjesuítica tenía un médico propio, justamente Nicolás García de Atienza, el propietario del manuscrito de Villodas del IAI. No conocemos el nombre de médicos de la región antes

de Atienza. No sabemos tampoco quién era médico en la región boliviana, y parece que en Santa Cruz de la Sierra, y hasta la época de su exilio, todos ellos fueron jesuitas. El autor pudo ser también un médico que viajaba hasta el Santa Cruz hoy en Bolivia allí de tiempo en tiempo, como escribe en el prefacio. En ese caso sería su residencia tal vez Asunción o, menos probable por ser más distante, Córdoba. Hay además muchas menciones a la Chiquitanía y a regiones vecinas como Mojos, hecho que hace pensar que una ubicación del autor-compiler en la región de la Chiquitanía no es improbable. La segunda parte muestra sobre todo un intenso contacto del escritor anónimo con los médicos de las reducciones jesuíticas. Las notas marginales tales como “probatum est” muestran que el autor-lector de ese “segundo” texto (escrito ciertamente no antes del decenio de 1740, por la mención del Gumilla) era también un médico que practicaba la medicina.

Podemos a partir de aquí intentar una descripción preliminar del autor y su público objetivo para el caso de ambos textos. En el caso del Tratado de cirugía, el autor del primer texto es un médico con formación europea que hizo un manual de todo el “state of the art” de la ciencia médica europea. Fue escrito en América del Sur en contacto continuo con las Doctrinas puesto que el saber medicinal y nombres de objetos de la región aparecen (un ejemplo: “tipoia”, la palabra guaraní para “camisa”, versión digital: en pág.619). En ningún caso pudo ser un libro ya escrito en Europa antes de llegar a las colonias. La segunda parte, que con la terminología actual podría llamarse una guía de “best practice”, tuvo función de dispensario mnemotécnico escrito por un médico colonial, tal vez de Asunción o de Santa Cruz, con buenos contactos en las reducciones de Mojos alrededor de 1740. La encuadernación y el prefacio dan una visión auténtica del uso práctico de los textos, lo que indica más un médico laico que un jesuita. A esto se suman las alusiones a frecuentes viajes, que no eran típicos de los jesuitas que trabajaban por años en una sola reducción. Los hermanos que actuaban como médicos podían ciertamente ser convocados por otras reducciones en casos de enfermedades graves o de necesidad de cirugía, pero eso parece haber sido más bien excepcional. Nuestro médico-escritor habría tenido una vasta región de trabajo, lo que hacía necesarios esos viajes. Tal vez trabajaba entre Asunción como centro, Córdoba al sur y Santa Cruz al norte.

El autor del prefacio es muy probablemente también el autor-compiler de uno de los libros. En el manuscrito además aparecen varios tipos de letras, lo que hace pensar que fue escrito por varias personas. El uso de varios manuscritos de autores diferentes (sobre todo la grafía de

la segunda parte es muy diferente a la de la primera parte) parece indicar que ese dueño-propietario quería una suma medicinal con parte abstracta (la primera parte) y al mismo tiempo un dispensario práctico (partes del primer libro y toda la segunda parte), cosa que consiguió tal vez usando material de otro autor-médico. Es muy probable que tenía también en mente a otros lectores futuros para su manuscrito en el momento en que lo compiló.

En el caso del “Villodas” no es necesario suponer un autor jesuita, aunque resulta posible. Es sin embargo más probable un personaje que escribía en las colonias rioplatenses, tenía contactos y saber por la observación de los farmacéuticos de las reducciones. Tal vez el autor se formó en una de las boticas jesuíticas, y quiso fijar su saber en una obra de doble uso. El destinatario habría sido el autor mismo, que quiso un libro de referencia para casos no usuales de su práctica cotidiana, y además escribió para los enfermeros mencionados en el título del primer capítulo. El público objetivo podrían ser también otros farmacéuticos, a quienes podía prestar el libro, o enfermeros del área colonial que cooperaron con él, quienes buscaron recetas en el libro si él estaba ausente. La existencia de tres manuscritos de “Villodas” muestra justamente el hecho de que tales copias se propagaron. El uso del guaraní (por lo demás un guaraní lingüísticamente bastante fácil) parece indicar que la datación en una época pos-jesuítica tiene que ser considerada de valor, también teniendo en mente la datación por Atienza de la versión de Villodas del IAI. Esta última muestra el uso de la tradición de Villodas llegó hasta el fin del siglo XVIII.

La proveniencia de los textos y su uso posterior

En el caso del Tradado de cirugía, todavía no hemos podido indagar cuando entró en la biblioteca franciscana de Catamarca, mas parece que fue muy temprano, tal vez ya en el siglo XVIII, como donación después de la muerte de su autor, o para uso práctico de los franciscanos, que después de los jesuitas quedaron a cargo de algunas reducciones de la zona. Discutimos en otro artículo las tesis de Garzón Maceda sobre la proveniencia, las cuales no nos parecen justificadas.²² En la carátula, la grafía de la nota sobre la biblioteca de Catamarca parece vieja (¿siglo XVIII?), sin ser datable. Una integración directa de un libro de una ex-biblioteca jesuítica a la biblioteca franciscana es posible, y hay tales ejemplos, pero en el caso

²² Ver nuestro artículo junto con Prof. Deckmann-Fleck, en preparación.

del Tratado esto no puede probarse. Es también posible que el texto nunca haya estado en una biblioteca jesuítica, sino en la colección privada de un médico.

Con respecto al Villodas de Londres estamos un poco mas avanzados. La encuadernación parece haber sido hecha por orden de Moisés S. Bertoni (1857-1929), naturalista y botánico. Uno de sus muchos libros que fueron importantes en la época pero hoy son superados por la investigación ulterior contiene también una parte amplia sobre higiene y medicina guaraní.²³ Bertoni fue el propietario anterior, según una nota en el ms. del propietario posterior, el historiador de medicina Francisco Guerra, quien lo compró de los herederos de Bertoni y lo vendió con parte de su colección a la Wellcome Library en 1964.²⁴ Hemos podido mostrar en un trabajo no publicado aun que el ms. estaba en la colección Solano López anteriormente. La nueva encuadernación sirvió tal vez para esconder la proveniencia del manuscrito de una colección pública hacia inicios del siglo. Había sido robado de una de sus colecciones, la colección era antes en el Archivo después la Biblioteca nacional de Asunción. No se sabe cuándo desapareció de una de esas colecciones.

Una versión de la Materia medica de Montenegro hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid es de la colección de Serafín Estébanez Calderón (1799-1867), escritor costumbrista. Esta colección fue comprada en 1873 por la Biblioteca Nacional. Estébanez Calderon tal vez había adquirido el texto de Montenegro del material jesuítico que llegó a España después de la supresión de la orden. Ese material fue depositado en Madrid, en San Isidro, donde no se le dedicó gran cuidado.²⁵ Por orden de Pedro Rodríguez de Campomanes, Ministro de la Hacienda, del 2. 5. 1769, el material jesuítico se reunió en San Isidoro el Real en Madrid, el viejo Colegio Imperial de la Compañía de Jesus. En el siglo XIX se perdió el interés en el

²³ Moisés Santiago Bertoni, La civilización guaraní. Tomo 3 [Etnografía: Conocimientos. La higiene guaraní su importancia científica y práctica. La Medicina Guaraní. Conocimientos Científicos]. Alto Paraná: Ex Sylvis. 1927. Una separata del capítulo La medicina Guaraní, (original, p.235-531), se publicó en Puerto Bertoni 1927, en línea en: www.mag.gov.py/bina/dato/La%20Medicina%20Guarani.pdf. El volume entero y otros libros de Bertoni en: http://www.mag.gov.py/bina/berтони/catalogo_b.html. No hemos encontrado una mención del manuscrito en el libro.

²⁴ Su colección contenía también un ms. de la Materia médica misionera de Montenegro, WMS/Amer.41, comprado también por la Wellcome library.

²⁵ Ver Francisco Mateos: Notas históricas sobre el antiguamente llamado „Archivo de las temporalidades“ de Jesuitas, en: Araceli Guglieri Navarro (ed.): *Documentos de la Compañía de Jesus en el Archivo histórico nacional*, Madrid 1967, pág.VII–LXXXI; Francisco Brabo (1825–1913) conservó mucho material ya destinado a la destrucción ver l.c., p.LX–LXVII y las publicaciones de Brabo. Ver también F. Obermeier, Jesuitische Bibliotheken und Archive im kolonialen La Plata-Raum, Fortleben, Zerstreung und Zusammenführung, *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, 37.2012, Heft 1/2, pág.75-89 y en línea http://macau.uni-kiel.de/receive/macau_publ_00000567.

material y se vendió como papel. De cierto algunos libros preciosos desaparecieron o fueron vendidos por anticuarios. Fue Francisco Brabo (1825–1913) quien conservó muchos documentos de ese acervo destinado a la destrucción.²⁶

El texto de Villodas encuadernado con el de Gregório López de la Biblioteca nacional de Madrid fue comprado en el mercado del libro antiguo, en Barcelona, en 1999. Contiene notas de proveniencia que indican que en el siglo XIX todavía estaba en su región de origen. Esta es otra prueba de la importancia práctica de tales textos, que se conservaron como preciosos, y para el uso práctico a la vez.

También el estado de conservación de los libros nos deja saber algo sobre sus usos. La carátula del Tratado de cirugía y las primeras páginas están bastante destruidas, de aquí que muestran el intenso uso del libro para consulta frecuente durante los años de trabajo y en los mencionados viajes de un médico. Eso confirma lo que está escrito en el prefacio. Ya hemos señalado que el ms. de Madrid de Villodas está encuadernado con otro texto y que hay también notas personales. En la última página del primer texto²⁷ hay nombres de personas representados en escritura torpe, hecho muy frecuente en documentos de la época colonial de la región. Los nombres indican familias de administradores o sus mujeres. Esas notas parecen mostrar que el texto de Gregório Lopez, en fase anterior de encuadernación separada, fue conservado por una familia paraguaya o argentina de mayordomos o de oficios administrativos, quienes lo usaron como manual casero para tratamientos.

Notamos también un paralelismo del contenido cuando focalizamos las encuadernaciones. En el Villodas de Madrid tenemos la misma estructura que en el Tratado de cirugía: la combinación de un texto considerado de medicina clásica o clásica-popular (libro 1) con un otro libro más del estilo de dispensatorio y con casos concretos (libro 2). En la versión del Manuscrito del IAI tenemos el texto de Montenegro en español y extractos del Villodas en

²⁶ Ver sus libros: *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III*, Madrid 1872; *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas*, Madrid 1872, *Atlas de Cartas geográficas de los países de la América meridional en que estuvieron las más importantes misiones de los Jesuitas*, Madrid 1872.

²⁷ “Soy de Dña Juana Pineda.”, escrito al revés en la página final de la primera parte. Puede ser una prueba de una encuadernación posterior de esos dos textos juntos, porque normalmente se escriben nombres en las páginas iniciales o finales. Una “Juana Pineda” está mencionada en la pág. 275, en una fuente de 1770, en los *Documentos para la Historia Argentina*, tomo I, Real Hacienda (1776-1780), Buenos Aires: Compañía Süd-Americana de Billetes de Banco 1913. Tal vez fue esta persona quien tuvo el texto en su propiedad.

guaraní, que incluye a su vez extractos de Montenegro en guaraní, que son únicos en la tradición. El hecho parece probar que las tradiciones textuales de Montenegro y de Villodas tenían funciones concretas: el Montenegro representa una colección sistemática y alfabética partiendo de las plantas, lo que equivale a un cierto grado de abstracción que supone ya un saber “botánico”. El Villodas, con sus títulos de capítulos, está concebido al origen como un dispensario para ciertos tratamientos y casos concretos. Tenemos así en la tradición textual del siglo XVIII los dos usos imaginables en textos de este género. El Tratado de cirugía representa lo mismo, pero aquí se trata de un autor copista o de varios autores que combinan ambos usos en un solo manuscrito. En el “Segundo libro” del Tratado de Cirugía hay además observaciones personales como notas marginales.

Comparación con otros textos de la Materia médica misionera.

Con el estado actual de la investigación no podemos hacer una comparación en pormenores entre el “Villodas” y el “Tratado de cirugía”, por un lado, y la tradición de la Materia médica misionera de Montenegro, por el otro, la cual que se conserva en varios manuscritos. Tenemos que considerar también los textos que son atribuidos al farmacéutico Segismundo Aperger, los cuales tienen estrechos nexos con los de Montenegro (ver Asúa 2014, capítulo 2).

En una versión del Aperger (Tratado breve de medicina, Colección Mata Linares, Real Academia de la Historia, Madrid, Tomo LXIII, 63: 9-9-3, datado en 1718) ver Asúa 2014, p.142, hay interesantes paratextos en que Aperger admite no escribir en primer lugar para los médicos, sino para los enfermos o enfermeros que viven sin médicos en los alrededores, pero que también los doctores pueden usar su libro. Esto es tal vez una clave posible para entender la existencia de tales textos y determinar su público. Prueba que ya en tiempos jesuíticos se tenía en mente ese uso “doble” de los manuscritos. Se escribían considerando un punto de intersección entre trabajo hecho para el uso de los jesuitas médicos o enfermeros para los jesuitas y trabajos para un público laico y médicos laicos. Esos libros parecen formar el inicio de una medicina popular en la época colonial y poscolonial, cuestión hasta hoy poco investigada. Para nosotros, el público destinatario objetivo que Aperger menciona tiene interés porque podría también ser visto en paralelismo con la intencionalidad de libros como el Tratado de cirugía o el “Villodas”. Eso parece ser no solo valioso para los documentos en la zona del Río de la Plata, podemos pensar también en la propagación de otros textos simples como la obra de Augustín Farfán, médico mejicano que escribió su Tractado breve de

medicina en México en 1592 (Asúa, 2014, p.142/143). Había además ciertamente en la zona rioplatense otros libros de medicina popular que se encontraban entre los médicos que vivían con los colonos españoles, mas en el momento actual de la investigación sabemos poco sobre ellos.²⁸

Comparamos brevemente ahora nuestros textos con el género de los “dispensarios”, que eran colecciones de recetas importantes en la época jesuítica y después en la medicina popular. El término fue también usado en los manuscritos que hemos mencionado. En relación a un documento conservado en Brasil, un „Formulário médico de 1703“, Lima da Silva caracteriza esos tipos de textos (Lima da Silva 2016,p.32).²⁹

A receita descreve os ingredientes que compõem a formulação e, em seguida, a forma de preparo do remédio. Ensina, também, a maneira como o medicamento deverá ser aplicado e a duração do tratamento. Além disso, explica a utilidade do remédio de acordo com o grau de infecção da doença e indica a melhor forma de tratamento para as diferentes fases. No final, o texto descreve, ainda, formas alternativas de utilização do medicamento, incluindo novas substâncias, caso as primeiras não surtissem o efeito desejado.

Ese tipo de texto o género ciertamente dejó sus marcas también en los textos rioplatenses, a pesar de que ningún manuscrito importante que se conserva usa directamente ese título en la carátula.

²⁸ Carlos E. Brizuela ha encontrado un texto tal en el Museo Arqueológico Regional “Inca Huasi” de la ciudad de La Rioja, al cual ha dado el nombre de “El Arte de curar”. En su introducción a la edición con el título: EL ARTE DE CURAR, Prácticas curativas y medicina ancestral en el Libro de las Recetas, La Rioja: Instituto Universitario de Ciencias de la Salud Fundación Héctor Alejandro Barceló, 2017 escribe: “Estas y otras evidencias nos permiten inferir que el manuscrito que se guarda en el Museo “Inca Huasi” podría corresponder a un texto efectivamente elaborado con fines de enseñanza o de difusión del arte de curar, de registro de los procedimientos, con las correspondientes explicaciones, aunque la data de su producción es desconocida.” Agradecemos al señor Brizuela por poner el material a nuestra disposición.

²⁹ El manuscrito se encuentra hoy en la colección de la Biblioteca de Manguinhos/Fiocruz en Río de Janeiro , ver Marcelo de Lima da Silva, Biografia de um livro raro: manuscrito jesuítico na Biblioteca de Oswaldo Cruz., Thesis, Mestrado Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) 2016, see: <http://hdl.handle.net/10438/16501>. Ver también la introducción de esas Actas.

Los textos de historia natural y su relación con los textos de medicina

Tenemos que admitir, con respecto a muchos de los textos de materia médica que hemos presentado, que todavía estamos al principio de la investigación. Hubo ciertamente lo que podría llamarse una gran permeabilidad con textos de géneros contiguos, sobre todo con los de historia natural. Es también un hecho que el tipo de libros de ciencias naturales era más propenso a incorporar otros géneros en la época. Sabemos que, ya sean relatos de viajes, o compendios de historia natural, todos incluían en ese tiempo capítulos sobre aspectos médicos o sobre el uso farmacéutico de plantas. Recién en el siglo XIX el género del relato de viajes se separó de esa concepción integral. Podemos mencionar como ejemplo libros como el de Gumilla sobre el Orinoco, que han tenido un uso posterior en las colonias a modo de pequeño manual de medicina a través de la versión, compuesta de pasajes de medicina en Gumilla en la obra de Madame Fouquet.³⁰ En la zona rioplatense, el ejemplo mayor de texto de historia natural relevante para la medicina es ciertamente la obra enciclopédica de Sánchez Labrador que, a pesar de haber sido escrito en la fase posterior del exilio, se basa de hecho en un saber anterior. En su nueva edición parcial de Sánchez Labrador, Eliane Deckman-Fleck caracteriza los capítulos sobre medicina en esos textos de la siguiente manera: “*Trata-se de um compêndio de Materia Medica acrescido de estudos de história natural, produção douta e profunda, adequada ao tipo de conhecimento produzido no Século das Luzes.*”³¹

³⁰ El historiador de la ciencia Pedro Arata tenía en su biblioteca privada, hoy en parte en el Instituto de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires, un texto impreso de Gumilla encuadernado con otros textos con el título José Gumilla, Alfabeto breve sobre varios remedios yerbas, frutas, etc. 1745. Se trata de un extracto basado en *Orinoco ilustrado* que se encuentra en las *Obras médico - quirúrgicas de Madama Fouquet*, Madrid 1750 [Valladolid]: [Alonso Del Riego], [1750] p. 109-129 (edición de Valladolid: Riego 1748: Tomo 1, p.329-356, digital en Google, el “Alfabeto”, con noticias do Gumila hasta pág. 368). El autor del Tratado de cirugía cita a Gumila y sabemos que el libro de Madame Fouquet se encontraba en bibliotecas jesuíticas según algunos inventarios de las reducciones de la Chiquitania en Bolivia (no editados), ver por ejemplo Santiago de Chile. Archivo histórico, Colección Jesuitica, vol.232, pág. 15r 35r, 45v,72 r.

³¹ Disponemos de varias ediciones y estudios de los capítulos sobre medicina en la edición José Sánchez Labrador, *La medicina en "el Paraguay natural" 1771-1776*, exposición comentada del texto original por Aníbal Ruiz Moreno, [Palabras preliminares de Ernesto E. Padilla], Universidad Nacional de Tucumán 1948, y de una nueva edición de partes relevantes de los manuscritos en: Eliane Deckman-Fleck (ed.), *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos – O Paraguay Natural Ilustrado, do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)*”, Coleção EHILA, do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS, Oikos. São Leopoldo (RS) 2016. La cita corresponde a la presentación en el libro. Ver también sobre el autor: F. Obermeier, Eine jesuitische Enzyklopädie des 18. Jahrhundert zum La Plata-Raum. Das Werk von José Sánchez Labrador über die Jesuitenreduktionen rekonstruiert, en: *Auskunft* 37.2017, (2), S.307-325, también en: <https://macau.uni-kiel.de/>

De aquí que, pensamos, la discusión sobre los géneros tiene que considerar, después de un análisis de los textos conservados y de su propagación, los contextos y la relación osmótica hacia otros generos de contenido semejante, sin perder además de vista el público intencional.

La lengua de los manuscritos

El Tratado de cirugía en español contiene en gran parte extractos identificables de autores españoles y latinos sobre los asuntos tratados. Se trata de un saber especializado que vale sólo para un médico. El Villodas es valioso para boticarios y enfermeros de la región ya que está integrado de un saber básico sobre la cura y los tratamientos. Los textos de la materia médica de Montenegro estan en español porque se trata de un saber especial. Algunos de ellos circularon en una presentación “de lujo” (hay ms. con ilustraciones cuidadosas) aunque sin embargo parecen al principio haber sido coleccionados para usos internos, habiéndose propagado después por su conocida utilidad, hecho que se ve en el gran número de copias con diferencias o extractos de la versión mayor “de base”. Estas copias llegan hasta el inicio del siglo XIX, ya en época pos-jesuítica. La forma manuscrita fue el modo de propagación normal en textos de este tipo en la época colonial.

Nuestra investigación muestra de aquí que la selección de la lengua es una cuestión que tiene que ser pensada a partir de una red de varias funcionalidades. Éstas podían interseccionarse y tocarse, pero también podían cambiar en el curso del tiempo, como vemos en textos inicialmente separados y en textos de lenguas diversas como español y guaraní que después fueron combinados en una encuadernación (Villodas y Gregorio López de Madrid) o copiados por el mismo compilador (Montenegro y Villodas en el IAI). El símbolo más vistoso de esa diglosia de textos especiales es el Montenegro/Villodas del IAI, que hemos descubierto hace poco, con el uso de las dos lenguas por un copista. Es también un texto que resalta la mezcla de lenguas y la aceptación del guaraní como lengua especializada también para textos médicos en la época posjesuítica. El uso del guaraní como lengua especializada estaba ya establecido a partir de la existencia del Villodas en guaraní. Es importante considerar que, incluso si sabemos poco acerca de las circunstancias de redacción de ese texto, y sin saber siquiera la fecha exacta de la redacción del modelo Villodas* en guaraní, podemos sin embargo deducir del ms. del IAI de 1795 que, cuando Atienza prepara o hizo preparar su manuscrito personal, tanto el español como el guaraní eran todavía aceptadas como lenguas para usos especiales. Los capítulos sobre recetas médicas de la tradición de Pedro de

Montenegro eran leídos y traducidos activamente y sin problemas al guaraní. Se diría que, lo que los jesuitas quisieron lograr con sus múltiples traducciones de textos de historia al guaraní (trechos del Techo, Memoria sobre la conquista de 1704/1705³², Conquista espiritual de Montoya), esto es, un uso completo del guaraní también como lengua especializada, por una ironía de la historia se concretó y normalizó en una época posjesuítica. Se podría decir también – y ulteriores investigaciones lingüísticas tal vez lo podrían confirmar- que esa tarea era sólo posible no con la lengua cuidada al modo de Montoya, sino con una variante simplificada que vemos en el Villodas y que puede ser la que usaron los guaraníes en la pragmática cotidiana de las reducciones (ver el artículo de Cerno en este volumen). ¿Será que justamente esa variante se mantuvo vital después en la fase posjesuítica, y no la variante del guaraní cultivado y transformado por los jesuitas como el de Montoya o Restivo? Los textos presentan así también un material valioso para los lingüistas y podrían contribuir a escribir en el futuro la historia de la lengua guaraní desde una óptica diastrática.

No tenemos que olvidar un hecho importante del contexto social: el saber médico en las reducciones fue ciertamente transmitido en gran parte de manera oral de maestro a alumno. No necesitó de la escritura al inicio y no la tuvo en el siglo XVII. La escritura se hizo necesaria ya por usos internos, cuando la medicina disponía de un saber extenso en el Plata dado el desarrollo otorgado por personas de formación europea (p. ej. Montenegro), ya para el usos de grupos especiales, al interior (los enfermeros) o a exterior y interior de las reducciones (farmacéuticos). Es de considerer también la fecha: nos encontramos en un contexto en que también otros manuscritos florecían- en español y en guaraní, un contexto de apogeo social y cultural de las reducciones y de mayor propagación de algunos de sus productos escritos también por la imprenta. El uso del guaraní en textos de medicina es más difícil de datar en cuanto a su inicio. Sea dicho como hipótesis que fue –tal vez tomado como base pequeñas colecciones anteriores- un fenómeno de una fase de transición en la formación de géneros y tuvo sus orígenes en los últimos decenios de la época jesuítica (pese a la data temprana para el Villodas*, 1725, los otros manuscritos copiados que tenemos fueron más probablemente escritos posteriormente). Ese último tipo de ms. tiene algunas características especiales que nos parecen indicar que con su redacción salimos topográficamente de las reducciones o nos alejamos de las estructuras de las Doctrinas con su organización médico-farmacéutica

³² Ver la edición *Guarinihape tecocue - lo que pasó en la guerra (1704-1705)*, memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento, Uruguay de los portugueses por los españoles. Edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano por Thun/Cerno/Obermeier de 2015 con una extensa introducción a la pragmática del texto en el prefacio.

excelente para la época y muy superior a la medicina en muchas ciudades coloniales. No es el único género necesario en ese tiempo. Era menester también una escritura en un estilo más propio de la medicina española pero escrito en el Río de la Plata mismo: una escritura que se manifiesta en el Tratado de cirugía. Según nuestra interpretación, su existencia se debe en gran parte a ese aspecto espacio-temporal y mental de distancia de las reducciones, vigente todavía en la época jesuítica tardía (ver el contexto explícito que nos da el prefacio del Tratado de cirugía, que era un libro para viajar, esto es, superar distancias espaciales para lograr una consulta médica).

Esa fase de transición espacio-temporal se concretizó ciertamente todavía más en la fase posterior al exilio de los jesuitas, que representó un apartamiento espacio-temporal definitivo de las personas y sus fuentes del saber. Sin embargo, esto no fue así para todos los involucrados, porque quedaban los asistentes indígenas de los jesuitas y otras personas como los criollos del ámbito de la medicina, que habían aprovechado el saber jesuítico cuando estos estaban todavía presentes. Con el alejamiento de los jesuitas, y mientras sus asistentes guaraníes estaban todavía vivos, los interesados querían conservar y propagar en forma escrita y transmisible ese saber que iría desvaneciéndose. Esto no sólo afectó los textos ya viejos de Montenegro, del cual ciertamente existía ya un texto de base en una o pocas versiones, dando lugar a la elaboración de nuevas copias y aplicaciones. En las colecciones que partían de un Villodas* en guaraní para enfermeros, el viejo material se completó con capítulos nuevos que actualizaban ese saber. Fue por otra parte el uso concreto lo que determinó la forma de ciertas copias, hecho bien visible en la versión cortada del IAI y en muchos manuscritos de Montenegro de la fase posjesuítica. En esas nuevas versiones de Montenegro se resalta mucho más el uso práctico de las plantas y se deja al lado la discusión abstracta de sus virtudes. De tal modo se continúa, por así decirlo, con el género del dispensatario. Los manuscritos de Montenegro/Villodas en el IAI y otro Montenegro de ese año muestran que después de 1795 las copias todavía existían, pero se hacían raras. Se usaban las viejas versiones para uso privado y, con la independencia de las colonias en el siglo XIX, también el intercambio con los médicos europeos parece iniciarse lentamente.

Aquí entra un aspecto importante del público a lo cual se dirigían esos textos manuscritos. El público determina también parcialmente el nivel estilístico de los textos. El público para un libro de botica en guaraní era limitado a los que sabían leer y escribir en guaraní, tenían conocimiento de las plantas y podían usarlas con cautela. Esto explica también las diferencias

temáticas y estilísticas entre el Villodas, el Montenegro (Materia medica), y el Tratado de cirugía. El Villodas es lingüísticamente un texto simple, debido a sus autores y a su público. Podemos formular una hipótesis: el Montenegro en español fue un libro para uso en las reducciones, el cual, vista su importancia, se propagó después en el ámbito colonial. El Villodas* fue una colección jesuítica extensa. El Villodas (sin *), por su parte, fue un libro de la última fase jesuítica o, en algunas de las versiones manuscritas que tenemos, de la fase posjesuítica, y marca una transición hacia otra medicina de tipo “popular”. A ello corresponde también la estructura del texto (pequeños capítulos) y al nivel de la lengua una pragmática ajena al contexto de las reducciones. El Tratado de cirugía es por su parte un texto de un médico laico o jesuita en contacto con las reducciones o trabajando en las reducciones.

¿Qué consecuencias de ello vemos en los textos? Se puede decir que los textos y sus lenguas entran en una red de varios elementos: selección personal intencional de un material más amplio en la microestructura del texto (ms del IAI) e ilustración, como vemos en el Montenegro (hay algunas pocas ilustraciones copiadas de los libros también en el Tratado de cirugía), y cuando consideramos también su suerte posterior, transmisión y uso práctico por la posteridad. Los textos, incluso si dataran de una época jesuítica anterior, como el Montenegro de 1715, se habrían hecho multifuncionales en la fase posjesuítica. Incluso habiendo sido escritos en un primer momento para los enfermeros podían ser utilizados después en el marco de la medicina popular hogareña. Las nuevas copias talvez ya posjesuíticas fueron ciertamente escritas desde el principio para un público bien definido. Con los cambios históricos del tiempo y con la propagación y necesidad de buenos tratamientos médicos para más personas, el caracter de tales manuscritos cambió: interesaba a un público mayor. Son elementos que hoy en día, en el estado actual de la investigación, todavía resultan difíciles de mostrar en los manuscritos mismos, pero podemos ya constatar algunos elementos básicos de ese uso concreto, entre los que el uso de la lengua va a ser uno de los más importantes.

El guaraní en los manuscritos

Dado el poco conocimiento sistemático sobre el guaraní de los textos temporales no podemos entrar en pormenores relativos a la pragmática y a las variedades del guaraní o español que esos textos representan. Ya hemos mencionado elementos del guaraní también en el Tratado de cirugía, aunque siempre se trata de expresiones típicas del lenguaje de la región.

Mencionamos la expresión “tipoia” (camisa) que ya se encuentra en el primer libro del alemán Ulrico Schmidl (escrito entorno de 1553, publicado 1567) sobre la región. También hay menciones a remedios de plantas con nombres en guaraní de los cuales sabemos por otras fuentes históricas, como las del Padre Guevara, que eran conocidos y usados en ámbito colonial. El uso de esas palabras no presupone un hablante de guaraní en un texto español. Por eso, y también por las pocas alusiones a sus viajes a Roma, el autor del Tratado no era ciertamente un criollo sino muy probablemente un médico español que emigró a las colonias y ejerció su profesión en ellas. No era un Nicolas García de Atienza, quien llegó a hablar con el tiempo perfectamente el guaraní, sino un español llegado a la región en la generación de 1730-40, tal vez con un saber básico de guaraní después de algunos años de permanencia.

En el caso del “Villodas” el autor tiene que ser otra persona. ¿Fue el compliador un hermano coadjutor, fue el propio Villodas? Después de haber ya entrado en esta discusión tenemos que considerarlo como un anónimo, muy probablemente un criollo formado por los jesuitas o usando el viejo material de los hermanos. Esto es justamente lo que dice en el título del libro segundo, con referencia al farmacólogo más importante de las reducciones que era Villodas. Su guaraní es bastante fácil, y el horizonte de un público destinatario con una buena pero no perfecta capacidad de guaraní entra en la redacción del texto como intencionalidad del autor. Este nivel de capacidad de la lengua sería también imaginable en un hermano que pudo haber contribuido al texto básico Villodas*. Ya no eran necesarios los experimentos lingüísticos de Montoya de crear nuevas palabras en guaraní, o un proyecto de extender el guaraní a todos los niveles de la lengua como hicieron los jesuitas intelectuales en los manuscritos del inicio del siglo XVIII. El guaraní del Villodas está más cerca de lo cotidiano, es más bien una variedad ya simplificada en comparación con el estilo de otros textos de lo temporal, como el manuscrito Gülich (probablemente del decenio de 1700-1710)³³, o la Memoria sobre la toma de Colonia del Sacramento en 1704/1705 (redactada poco después de esa fecha). La lengua y el estilo reflejan la formación de un boticario o un hermano bilingüe en guaraní-español, para el cual el uso del guaraní era cotidiano. Sus lectores eran enfermeros u otros boticarios mono- o bilingües, y también lo fueron más tarde médicos españoles que, como Atienza, habían aprendido el guaraní.

³³ Todavía inédito. Edición en preparación: *Âng tobeete acoÿ teco cò mombĩriagui – Dejad ahora aquellas costumbres ancestrales. Manual anónimo en guaraní sobre la gestión de las Reducciones (inicio del siglo XVIII, Manuscrito Gülich). Edición crítica con reproducción facsimilar del original, traducción al castellano, introducción y notas por Harald Thun, Leonardo Cerno, Franz Obermeier, con la ayuda de Angélica Otazú Melgarejo, Kiel, Westensee-Verl. 2019.*

Conclusión sobre el lenguaje

Los textos muestran que el problema de la selección de la lengua y también del nivel estilístico con vocabulario regional tiene que ser visto en una relación compleja entre el contexto histórico, el público destinatario y el uso concreto dentro de un esquema tradicional de géneros textuales, aquí de medicina: parte del ms. como “Summa” (en español, primera parte del Tratado) o “dispensatorio” (en español: partes del Tratado) o botánico farmacéutico (Montenegro, y el Asperger en español) o el “Villodas” en guaraní en tres versiones. Ciertamente esos textos técnicos son extraordinariamente importantes, no sólo para una investigación de la historia de la medicina y la farmacia regionales, sino también por el lenguaje especializado, que constituye una fuente valiosa para el conocimiento sobre el guaraní en situación de diglosia en la época colonial. Como resultado muy preliminar de nuestra investigación, podemos constatar las siguientes clases de textos en relación con tipos de manuscritos y las lenguas en que fueron escritos.

Textos	lengua	existencia	público destinatario
Montenegro Materia medica misionera 1710 y copias posteriores	español	varios ms.	público especialista y público general
“Villodas” 1725(?)-1795	guaraní	tres ms.	farmacéuticos/ enfermeros más tarde: médicos
Tratado de cirugía 1725 (y posterior, 1730-40)	español	un ms.	jesuitas, médicos laicos, el compilador mismo
Varios dispensatorios Aperger (antes de 1767)	español	varios ms.	público general medicina popular
Otros textos post-jesuíticos			medicina popular

En cuanto a los autores podemos contextualizarlos en una matriz que tiene en cuenta su saber y su propia formación y distancia entre dos polos: jesuitas y laicos.

Autoría		
Jesuitas	Médicos laicos	Público “general”
Libros de botánica médica (Montenegro)		
Dispensatorios (uso interno)		
	Dispensatorios (públicos) Aperger / Montenegro abreviado	Textos posjesuíticos
	Tratado de cirugía (primer parte)	
	Tratado de cirugía (segunda parte)	
Villodas*	Villodas	Villodas (version del IAI)

Sin dudas el más difícil de ubicar en el esquema es Villodas porque no sabemos los detalles de su génesis textual. Es de suponer que las versiones que tenemos ya representan una selección y una versión para usos especiales, hecho muy visible en la versión de Atienza que con la combinación del texto de Montenegro y algunos nuevos recetas de Montenegro en guaraní testifican su intencionalidad. Por otra parte faltan en esa versión del IAI muchos capítulos sobre temas especiales de las otras dos versiones de Villodas que tenemos como el parto. En este sentido hemos decidido ubicar las diferentes versiones del Villodas en varios puntos de nuestro esquema.

También los varios manuscritos de la Materia médica misionera de Montenegro, en sus varias versiones, tienen que considerarse como puentes variables dentro de esa matriz, dadas sus características individuales. Pero aquí no podemos entrar en los pormenores dado que hace falta un estudio comparativo de las diferentes versiones en sí mismas, más allá de la descripción del contenido.

El saber medicinal y su reflejo en los manuscritos

Toda caracterización de un saber tan extenso como son el saber farmacéutico y el saber médico tiene mucho de provisorio. Es una hipótesis, a ver gradualmente constatar una progression y también como una simultaneidad en parte.

Saber más europeo que indígena

Saber europeo e indígena

Saber popular actuando como base de una medicina autóctona todavía viva.

Las diferentes versiones de la Materia médica misionera engloban en conjunto todo este espectro, con una multifuncionalidad que permite tanto su uso por médicos laicos como, más tarde, el uso popular. Notemos también que la forma exterior (con ilustraciones, sin ilustraciones, extractos, versión larga) posee indicios de tales usos especiales. En el caso de textos tantas veces transformados podemos hablar que los manuscritos jesuíticos adecuaban también otras funcionalidades en época pos-jesuítica. La datación de algunos de esos manuscritos pos-jesuíticos es aquí muy útil para la investigación.

En pormenores muy significativos, la multifuncionalidad de los manuscritos de la fase posjesuítica admite también una interpretación de ese aspecto temporal como un proceso situado en un cierto período posjesuítico, porque la mayoría de esos manuscritos son datables.³⁴

Los manuscritos de medicina en el siglo XIX

No podemos dejar al lado algunas noticias que tenemos sobre el uso de estos manuscritos en el siglo XIX. La última copia que tenemos de la Materia médica de Montenegro es de 1832 y se conserva hoy en la Escuela de Medicina de la Universidad de la República, en Montevideo.

35

³⁴ Ver una copia de 1790 hoy en el Instituto Anchieta de Pesquisas (IAP), Unisinos São Leopoldo, Signatura H IV, 528, 132 hojas, tratado en: Eliane Cristina Deckmann Fleck / Roberto Poletto, Circulation and production of knowledge and scientific practices in Southern America in the eighteenth century, an analysis of Materia medica misionera, a manuscript by Pedro Montenegro (1710): *História, Ciências, Saúde, Manguinhos*, vol.19, no.4, Rio de Janeiro Oct./Dec. 2012, en línea: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702012000400002>.

³⁵ Ver Asúa 2014, p.121.

Podemos constatar que los manuscritos jesuíticos se volvieron documentos culturales y objetos de coleccionistas en el siglo XIX. En esta época hubo grandes colecciones, de las cuales sólo mencionamos las de Saturnino Seguro y la bien documentada colección de Pedro de Angelis, que se centró en documentos históricos y lingüísticos.³⁶

Tenemos también un testimonio importante de que tales textos eran todavía usados en el siglo XIX. Este procede de Alfred Demersay, viajante francés en la región rioplatense. Alfred de Demersay (1815-1891) fue médico, y viajó entre 1844 y 1847 al Río de la Plata por orden del gobierno francés para explorar el potencial económico de la región. La orden fue dada a comienzos de la década de 1840. Era gran amigo de Aimé Bonpland, y escribe en su *Histoire physique, économique et politique du Paraguay* (1864) con referencia a los ms. de Asperger:

Au Paraguay, les observations des Jésuites furent recueillies par le P. Asperger, médecin hongrois, l'un d'eux, qui les consigna en même temps que les résultats de sa pratique dans un livre écrit vers le milieu du dernier siècle. Cet ouvrage est resté manuscrit; mais il en existe quelques copies entre les mains des guérisseurs, qui doivent sans doute à ce recueil de recettes les prescriptions rationnelles dont je parlais tout à l'heure (Alfred Demersay, *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*, Tome second, Seconde partie: Le Paraguay et les missions des jésuites, Agriculture, industrie, commerce, Paris: Hachette 1864, p.133-134. En línea en Archive.org.

Otro viajero en la región, Victor Martin de Moussy (1810-1869), fue también médico, natural de Moussy-le-Vieux (departamento de Seine-et-Marne). Escribió su disertación sobre el tifus para el doctorado en medicina de la Facultad de París, y la publicó en París. Desde 1841 estuvo en el Río de la Plata y también se interesó por la historia de la zona. Moussy confirma el mismo uso de los manuscritos en su *Description géographique et statistique de la Confédération argentine*, Paris: Didot 1860, tomo 1, p.414:

Le territoire des Missions et la province de Corrientes sont surtout riches en plantes médicinales de toute espèce, sur lesquelles le jésuite Asperger avait, vers le milieu du siècle dernier, fait un ouvrage dont il reste quelques exemplaires manuscrits: nous en avons eu un entre les mains à Itaquy, dans les Missions orientales. [...] M. Bonpland,

³⁶ Ver sobre su interés lingüístico: F. Obermeier, Pedro de Angelis und seine Bedeutung für die Ethnolinguistik des La Plata-Raums. Eine Rekonstruktion der bedeutendsten ethnolinguistischen Sammlung Argentinens im 19. Jhd., *Wolfenbütteler Notizen* 2014. Heft 1, p.69-90. Versión digital en 2016 con la edición del Apéndice, un pequeño catálogo de la parte lingüística de su colección en línea: http://macau.uni-kiel.de/receive/macau_publ_00001308. Sobre el contexto lingüístico ver F. Obermeier, Die Anfänge der argentinischen Ethnolinguistik im 19. Jhd., *Auskunft* 24.2015 (2), p.217-257, también en http://macau.uni-kiel.de/receive/macau_publ_00001161.

qui a vécu si longtemps dans cette région, nous a dit avoir envoyé au Museum d'histoire naturelle de Paris, un vaste herbier qui renfermait toutes les plantes décrites par le père Asperger, classé suivant la méthode naturelle, avec leur nom scientifique et le nom Guarani et usuel à côté. (Archive.org)³⁷

La cuestión fundamental de la investigación futura del contenido va a ser si lo que contienen esos textos se refiere más a medicina y farmacología europea o si consideran también en grado mayor el saber indígena. Se trata de fuentes muy ricas para investigaciones ulteriores en varios campos de la lingüística y los géneros textuales, así como de historia de la medicina.

Abreviaciones:

Ms= manuscrito

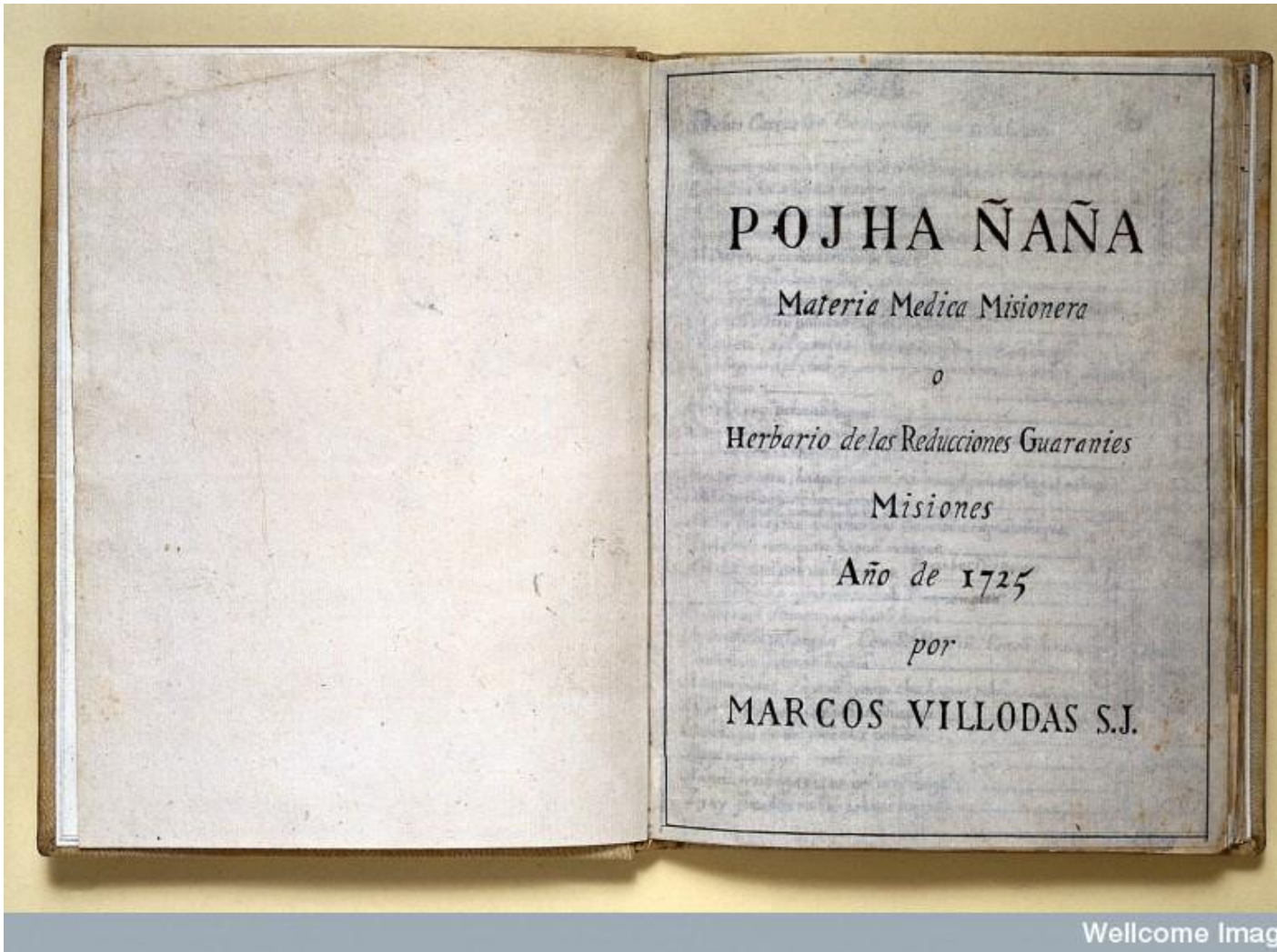
IAI = Instituto Iberoamericano de Berlín

³⁷ Eses herbarios se conservan en la Bibliothèque centrale du Musée national d'histoire naturelle en Paris, ver:

<https://science.mnhn.fr/all/list?originalCollection=Herbier+de+1%27Am%C3%A9rique+%C3%A9quatoriale%2C+donn%C3%A9+par+M.+A.+Bonpland.>

Ill. 1.

El Pojha Ñaña, manuscrito atribuido a “Villodas”, Londres: Wellcome Library
Página de título (la carátula es posterior a la fecha mencionada de 1725)



Wellcome Imag

Wellcome Library, Londres

Signatura WMS/Amer.31

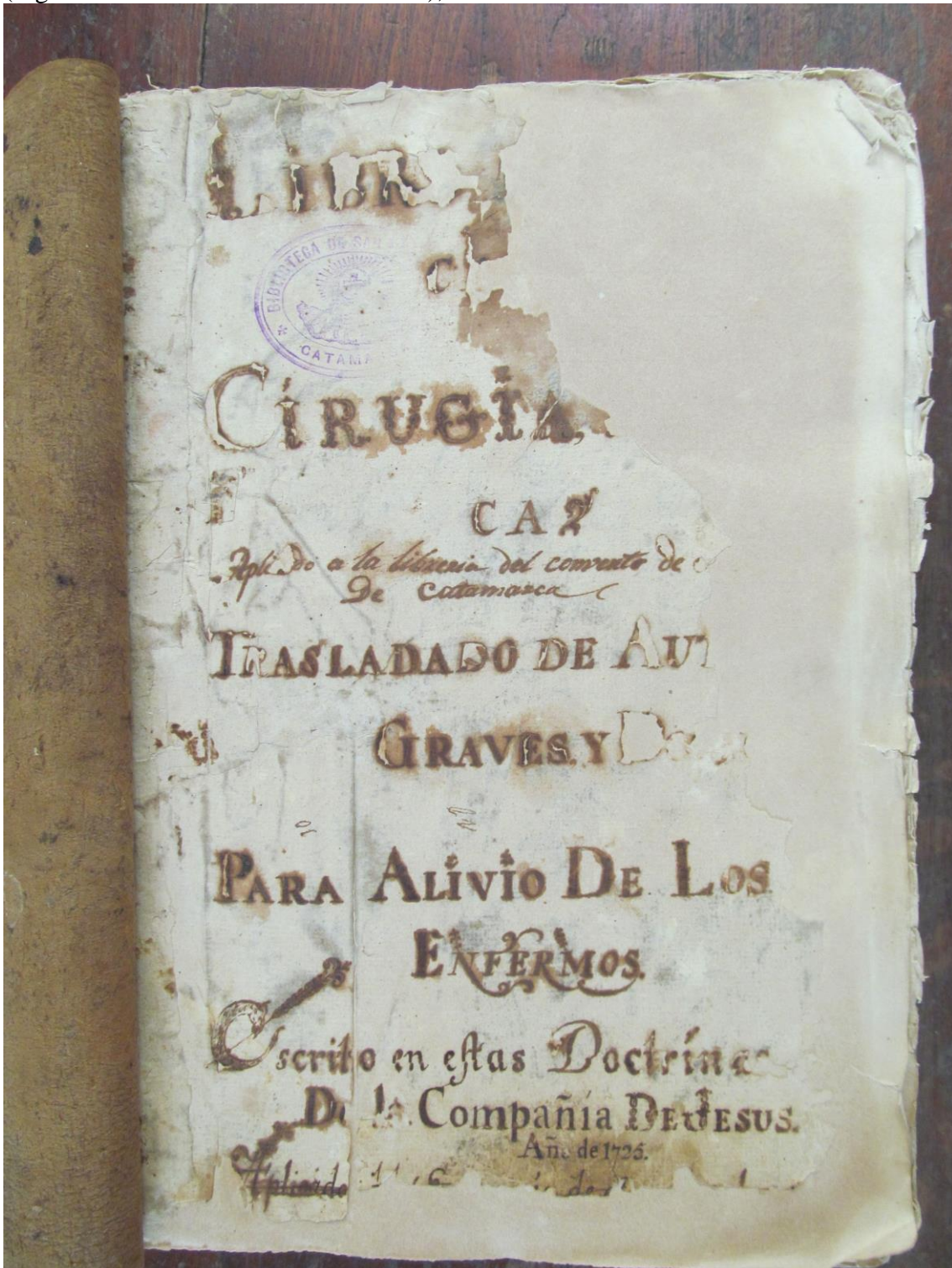
Foto: Wellcome Images

<http://wellcomeimages.org/indexplus/image/L0021462.html?bt=europeanaapi>

Con permiso de la Wellcome Library.

III. 2.

N.N. Carátula del Ms con el título muy deteriorado del Libro de medicina, cirugía y botica (según nuestra reconstrucción del título), 1725.

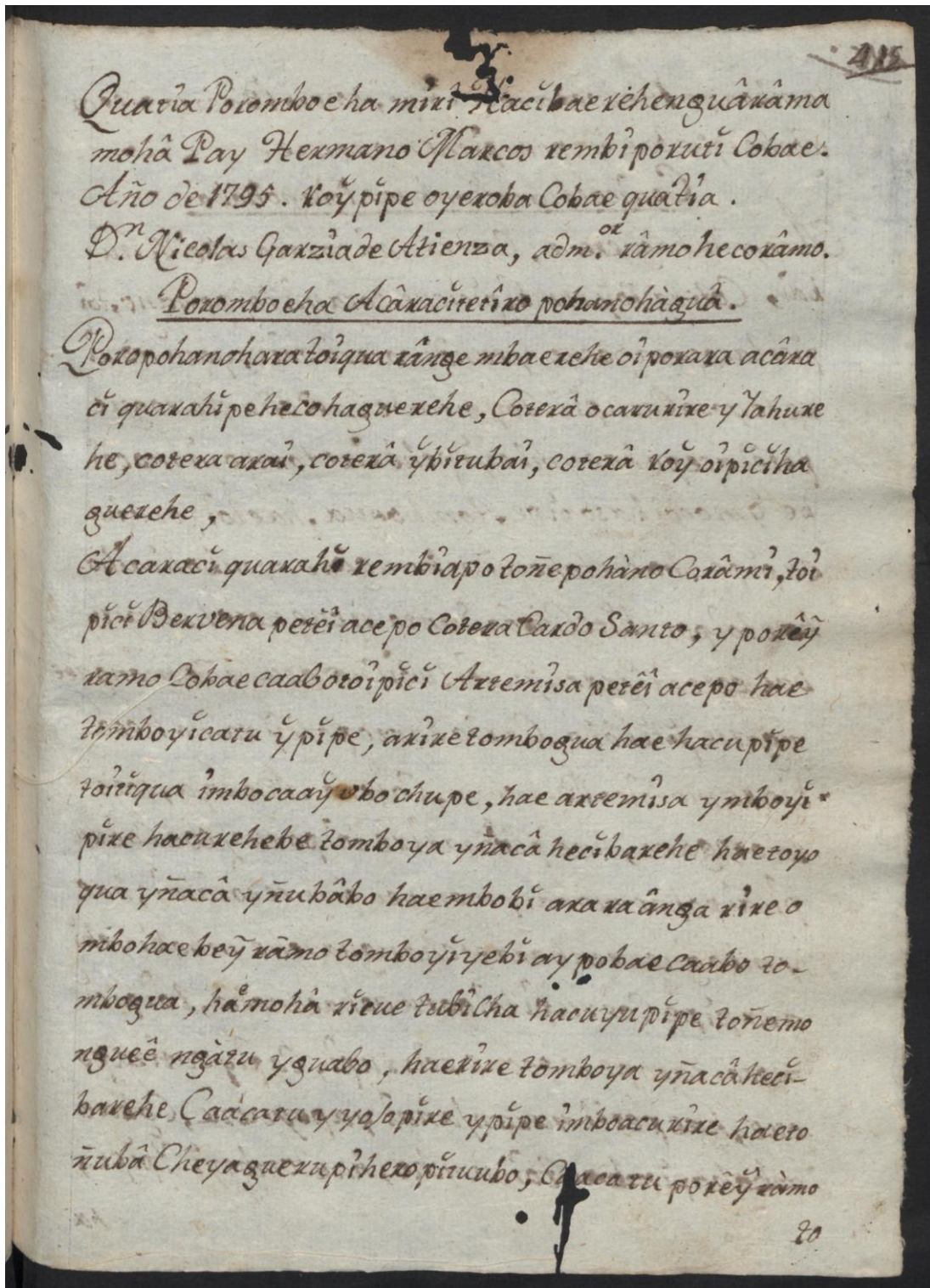


Biblioteca franciscana, Catamarca. Foto : Fray David Catalán, Provincia franciscana de Buenos Aires. Foto: permisión de Fray Catalán.

Signatura (de la Biblioteca de Catamarca) "E 4º núm 14" (Garzón Maceda 1916, pág. 481).

III. 3

Extractos del "Villodas" en un manuscrito de 1795. Berlín IAI.



Berlín, Instituto Ibero-americano, Ms Arg fm1, pág. 125. Página inicial del texto de "Villodas", con mención de Villodas como "Hermano Marcos" y el nombre del copista Nicolas Garzia de Atienza, datado 1795. Foto: permisión del IAI.

Maquimanaucotos - Medicine for the Body - Medicine for the Soul

Sieglinde Falkinger

In this paper I refer to the earliest reports on the Chiquitos region written by the Jesuits.

Out of these I used only the comments referring to the dealings of diseases and the references to the native medicine. No specific medical study of this region is known.

In particular I consider the question how Jesuits translate words with reference to health and health care, because in the religious domain they introduced in most cases Spanish loanwords adapting these words into the Chiquitano system. The question arises: where in this language bridges, where fences have been built? In other words: can we find evidence for assimilation, appropriation?

In the first part of this paper the historical context is described. This situation opens up a wide space for intercultural misunderstanding. In the second part a few language particularities give an impression of the linguistic challenges faced by the Jesuits. Relevant quotations are presented in footnotes with marked keywords; they make up the sample. The annex include a tabular comparison between medical terms Spanish – Chiquito and Chiquito – Spanish, based on dictionaries of the 18th century.

The historical background

The Christianization of today's Chiquitanos began at the end of 1691 with the founding of a settlement called *San Francisco Javier*, now in Bolivia¹. During almost eight decades of missionary activity ten villages were established in the Chiquitos region. In the time of the Jesuits' mission the way of life was changed completely in economic, administrative and social aspects. Conversion to Christianity means civilization, law and order.

The Pinocas tribe which was contacted and converted first was at that time threatened by the Brazilian Mamluk slave traders known as 'bandeirantes' and furthermore had been weakened by a smallpox epidemic. In this particular situation the missionaries offered a refuge and a chance for survival. Most likely the epidemic was transmitted through the Pinocas' contact

1 The Chiquitos mission is located in the lowlands of Bolivia. 'Chiquito' in older texts is used for language, territory and tribe. 'Chiquitano' is used actually for language and tribe. 'Besiro' is the official name for the language (CPE 2009).

with the Spanish colonists and their soldiers. The sources report that without realizing it the missionaries brought the gospel and the disease to the "savages". The first decade of missionary work among the Chiquitos was periodically accompanied by epidemics.²

The first missionary in Chiquitos was P. José de Arce who walked from Santa Cruz into unknown territory, together with brother Antonio de Rivas and two local guides on December 5th 1691. After about 3 weeks P. Arce came to the Pinocas where he found a few people who had smallpox. Some of them were already feeling better but to his regret, many had already died without being baptized. Since the rainy season was about to begin and further travel was not possible, P. Arce stayed with the Pinocas and accepted their hospitality while Brother Antonio returned to Santa Cruz.

'P. Arce worked night and day trying to convert the Pinocas to save their souls. He worked restlessly and got ill himself. He had a very high fever and was very weak, he finally surrendered to fate. Lying on the bare floor of a hut, no one was there to help him, no medicine, he waited for his last hour. But God in his mercy sent him 'sweet, heavenly medicine' that gave him so much comfort to restore his strength and soon he was able to get up and continue with his work.'

This is what P. Fernandez reported.³ However, the *Cartas anuas* mentions that P. Arce received help from the indigenous people. He got well again thanks to cool compresses and treatment by the Pinocas.⁴ P. Arce was a successful missionary in other areas of the country

2 Tomichá, 2002: 368-370; Matienzo et al, 2011: 18ff

3 "Al cabo de casi 3 semanas de viaje, el P. José de Arce llega a los piñocas donde encuentra a algunos nativos enfermos de viruelas, otros convalecientes y muchos habían ya muertos sin bautismo. Esta extrema necesidad de los indígenas, sumada a la imposibilidad de continuar su viaje debido al tiempo de lluvias que anegaban la campaña, y al insistente pedido indígena a que se quedara entre ellos, influyeron en la detención del P. Arce entre los piñocas. Estos acogieron con mucho afecto y agasajo a los religiosos, les ofrecieron lo poco que tenían de sus productos alimenticios, como mandioca, frijoles, maíz, calabazas, batatas, maní y algunas frutas; despues, los llevaron a visitar dos pueblos vecinos de la misma nación de los piñocas, los cuales expresaban sus deseos de ser instruidos en la fe cristiana. En respuesta a estas súplicas, el P. Arce con mucho gusto se quedará entre los piñocas por algunos meses." (Tomichá, 2002: 529)

„...y fueron tantos los trabajos del santo varón, que sin tomar descanso, sudaba de día y de noche en cultivar aquellas almas, que aunque el vigor de la caridad le daba espíritu y aliento para sufrir los trabajos, con todo eso cayó enfermo de pura flaqueza de cuerpo que se rindió debilitado al grande peso de la fatiga y continuas incomodidades en que vivía, y asaltándole una ardientísima fiebre que no dejaba tener en pie, se vio precisado a postrarse en el duro suelo debajo de una choza descubierta por todos lados, en la cual, falto de todo consorte y destituido de todo remedio humano, en pocos días le consumió y trabajó tanto que se vio reducido poco menos que a los ultimos periodos de su vida. Pero Dios nuestro señor, con las dulzuras y remedios del cielo, de que en lances tales suele ser liberalísimo con sus siervos, le confortó de tal manera que en brevisimo tiempo pudo levantarse y volver a las tareas primeras." (Fernandez, (1726) en Santamaria, 1994: 54)

4 „Entre grandes consuelos se sintió de repente el padre atacado por una fiebre, tanto que le parecía sucumbir; logró curarse con algunas aplicaciones frías, asistiendole también los neofitos con mucha solicitud." (Matienzo et al, 2011: 22)

too. He died a martyr's death age 64 in Paraguay in 1715.⁵

In their struggle against diseases the Jesuits relied on the religious, sacred beliefs of the indigenous people. When they visited a village and found sick people, they would apply a picture of a saint, fully trusting in God's help.⁶ They implored for God's aid in order to prove the evidence of his superiority. Illness was also interpreted as punishment and affliction due to the rejection of the Gospel brought by the missionaries.⁷ In case they died nevertheless, their soul was saved, as for the baptized the paradise in heaven was promised⁸. The missionaries experimented also with remedies that had not been tested before.⁹

The prestige and authority of the missionary depended on the success of their healing methods but also on the inclination of the natives to convert to become Christians.

5 Matienzo, et al, 2011: 436

6 “Los jesuitas enfrentaban las epidemias de los ranchos indígenas dando una gran importancia al aspecto religioso-sacral de la mentalidad indígena. En general, solían visitar los ranchos y cuando encontraban algún enfermo se cercioraban de la fe del nativo para aplicarle luego la imagen de algún santo con gran confianza puesta en la ayuda divina. Nota al pie 13: Narra Caballero el modo cómo procedió con un enfermo de los quinquivicas “haziéndole al enfermo la pregunta de S. Xavier: ¿crees y confías en Xp.to?, y respondiendome que sí le aplicaba la Imagen de S. Miguel, y después la de N.a S.ra, y así discurría por todos los enfermos, dandoles esperanzas, que sanarían creyendo, y confiando en Xp.to y en su Ss.ma M.e y N.ra. Y ni a mi ni a ellos nos engañó la confianza, por que luego sanaron todos” (1708: f. 10v) Esta confianza era tal que los mismos religiosos durante sus enfermedades se encomendaban a la Virgen Maria – considerada Madre de los misioneros – al arcángel San Rafael, y a los santos de mayor devoción.” (1708: f. 11) (Tomicha, 2002: 371-372)

7 “El mismo religioso [Lucas Caballero] entró en 1707 a los quinquivicas, donde encontró al pueblo „hecho un ospital de enfermos“ debido a la peste que el propio misionero con los nativos que lo acompañaban les habían contagiado en la entrada del año anterior. [...] “Narra Fernández que aquel año entre el rechazo indígena del mensaje cristiano “se encendió entre ellos una enfermedad pestilencial que quitó la vida a los más culpados” (XIII:21-22) En la mentalidad de los nativos la peste era causada por el misionero como reacción al frustrado intento de matarle aquel año: „lo peor del caso era, que me atribuían a mi las enfermedades y muertes de que dieron las quejas a mis xp.tianos, que a mi no se atrevieron a dezírme lo: mal lo ha hecho con nosotros el P.e, dezían, pues por que le quisimos matar el año pasado, después que se fue dejó tantas enfermedades y muertes en este Pueblo“ (Caballero, 1708:f.7) (Tomicha, 2002: 370)

„...veo yo v.ra aflicción por tantas enfermedades y muertes, que me atribuí á mi porque me quisisteis matar el año pasado; es assí, que estays pasando v.ro pecado, como le pasaron antes los zibacas y yiritucas por que también me quisieron matar, por lo cual murieron muchos dos años ha; assí lo pasáys vosotros [...] no soy yo quien embía las pestes, enfermedades y muertes, sino es Jesu Xp.to, Criador del mundo y autor de q.to en él sucede. La M.e de Jesu Xp.to me defendió de vosotros, y su Hijo es que castiga v.ro pecado; no soi yo, que harto siento v.ros trabajos ett.a.“ Consoláronse algo, y mucho q.do añadí: mañana antes de irme á los cozocas, iremos en processión á los enfermos con la imagen de N.ra M.e la Ss.ma Virgen, y le pediremos salud“ (1708: f. 7; cf. Fernandez XIV: 43) (Tomicha, 2002: 375)

8 “En todo caso, en la mentalidad de los religiosos, las pestes eran “un medio bien especial para traer á los infieles” (Fernández XXII: 243). De modo que siempre tenía su lado positivo, pues quienes bien se disponían para morir conseguían la vida eterna y los que salvaban de la muerte quedaban “muy aprovechados en el Santo Temor de Dios”. (Tomichá, 2002: 375f)

9 „Esta enfermedad que padecéis os ha venido en lugar de la muerte que habíais de llevar a mano de los barbaros. Confiad en Dios, que cesará el mal. Grande será el premio que tendréis allá en el cielo por los trabajos y fatigas que padecéis por dar a conocer a Dios a vuestros paisanos. Con eso creció en todos la confianza; quise yo darles una bebida, no sé si purga o bebida, porque no conocía su fuerza, con la cual creció el mal; y no sufriendo los ardores de las fiebres ardientísimas, y haciéndose llevar al rio, se arrojaron al agua para templar con lo exterior de aquel frio el calor de sus fiebres; y sin otro remedio quedaron todos sanos y salvos.“ Hasta aquí el Venerable Padre Lucas.” (Fernández en Santamaria, 1994: 153)

One big difficulty for the missionary work was the strong opposition by healers.¹⁰ The shamans were the guarantors and assumed a position as authentic representatives for the cultural and religious traditions of the Indigenous. They were held in high esteem, were very powerful and therefore feared. They used their symbolic and religious authority and combated Christian beliefs especially in two ways:

a) They interpreted certain incidents and natural processes in a traditional way; in opposition against the Jesuits.

b) They interpreted Christian rites and beliefs in their own way. For instance, baptism: if a sick child died after having been baptized, they attributed it to the christening.¹¹

The Jesuits were always in competition with the shamans and had to prove continuously with words and facts that they were the better magicians.¹²

According to reports the natives knew only two methods of healing:

1) The healer sucks the painful part of the body. He asked the ill person questions like: 'How are you? Where do you have pain? Where were you before you got sick? Did you spill Chicha? Did you throw away meat from game or turtle?' Should the patient answer the last question with "yes", then the healer says: 'Exactly this is what is making you sick and wants to kill you. The soul of the wild animal or turtle is in your body and is retaliating'. Then he begins to suck the sick part of the body and after some time he spits out some black matter and says: 'This is the poison I have sucked out of your body'.

2) The second method that they used conforms to (allegedly) barbaric customs. They kill the woman who they assumed to have caused the illness. In this way they hope to escape their own death.

The unstable climate and the extreme heat in this area were seen as the cause for many diseases, also the primitivism and ignorance of the natives, who didn't even know how to protect themselves from meteorological effects. In their stupidity they saw the cause of

10 "Además del carácter personal de los misioneros y de los castigos aplicados a los nativos que impedían la conversión de los chiquitanos, otra seria dificultad a la cristianización era la sistemática oposición a los jesuitas por parte de los hechiceros y apostatas indígenas. No podía haber sido de otra manera, puesto que los hechiceros (medico-sacerdotes) eran los únicos garantes y auténticos representantes de las tradiciones culturales y religiosas indígenas, y como tales gozaban de gran autoridad y temor entre los nativos. En concreto, los hechiceros, usando la autoridad simbólica y religiosa que gozaban entre los demás nativos, se oponían a las enseñanzas de los jesuitas en dos aspectos: a) daban una lectura particular tradicional a los diversos hechos o acontecimientos „naturales“ de los pueblos. b) interpretaben en modo diverso las creencias y ritos del cristianismo, tales como el misterio de la cruz o el sacramento del bautismo". (Tomichá, 2002: 440)

11 En la entrada del año 1706 a los quinquicas Lucas Caballero había bautizado muchos niños, "los cuales murieron con muy diferente muerte". (Tomicha, 2002: 370-371, FN 8)

12 Merkl, 1999: 106 ff; Strack, 1992:17

illnesses in outside factors and had no idea of the inner principles that harm health'.¹³

By contrast the Jesuits had the theory of the four humors. This goes back to Hippocrates, the father of modern medicine and was universally valid during the Middle Ages and the Renaissance. It is based on the basic principles of the Universe: fire, water, earth and air. Health was considered the balance between these four elementary humors and illness the imbalance.¹⁴

The Jesuits considered the shamans as swindlers and charlatans. They reported that they sucked blood and other substances out of bodies without disgust and put small stones, bone splinters or pieces of coal into their mouth before going to a sick person and sucked these things 'out of the body'. The natives were convinced that someone who can remove causes of illness from a body, is also capable to magically putting illnesses into a body. But when a missionary came to a sick person, no healer dared come close for fear that his cheating could be uncovered.¹⁵ And P. Burgés reports in a Memorial that a baptized shaman, after receiving the sacrament, was no longer able to perform the traditional rituals, even if he tried.¹⁶ Proof that through baptism the person had been protected from the devil! The healing success of the shamans was considered a work of the devil. Knogler – a Bavarian missionary at the end of the whole mission (1767) - reports that it took years to eliminate these 'bad habits'. They even

13 “Lo desreglado de los tiempos y el excesivo calor del clima causan muchas enfermedades y no pocas veces la peste que llena el País de mortandad. Son estos Pueblos tan rudos y groseros, que ignoran hasta los medios de guardarse de las inclemencias del ayre. De dos maneras se hacen curar en sus enfermedades. La primera, haciendo que unos chupadores o curanderos chupen la parte dolorida. Los caciques, que son los principales de la Nación, ejercen este empleo y les da grande autoridad sobre el pueblo. Acostumbran hacer varias preguntas al enfermo: ¿cómo va? ¿Dónde sientes el dolor? ¿A que parage has ido la última vez antes de caer malo? ¿Has derramado chicha? Es éste licor que embriaga, muy estimado por ellos. Has arrojado carne de venado o algún pedazo de tortuga? Si confiessa el enfermo aver hecho alguna de estas cosas, le replica el médico: justamente eso es lo que te mata; el alma del venado o de la tortuga te ha entrado en el cuerpo para vengarse de la injuria que le has hecho. Chupa después la parte enferma y al cabo de algún tiempo echa por la boca una materia negra y le dice: ¡este es el veneno que te he sacado del cuerpo!

[402] El segundo remedio de que se valen es más conforme a sus bárbaros costumbres: matan a las mugeres indias, en la idea que son la causa de su mal; y ofreciendo assí de antemano esta especie de tributo a la muerte, se persuaden que están exemptos de pagarlo con su propia vida. Como su inteligencia es muy limitada y que no alcanza más su conocimiento que sus sentidos, atribuyen todas sus enfermedades a causas exteriores, no teniendo la menor noticia de los principios internos que alteran la salud.” (Burgés en Tomicha, 2008: 133)

14 „Antiguamente se denominaba humor a cada uno de los líquidos de un organismo vivo. La Teoría de los cuatro humores fue creada por Hipócrates de Kos (460-370 A.D.), considerado el padre de la medicina moderna, a aceptada universalmente en la Edad Media y el Renacimiento. La Teoría se basa en las cosmogonías generadoras del Universo: el Sol, la Tierra, las Aguas y el Aire. La salud consiste en el equilibrio de los cuatro humores y la enfermedad es el desequilibrio.” Tomichá, 2008: 90; FN 3)

15 Knogler in Riester, 1970: 321; Merkl, 1999: 106 ff; Burgés in Tomichá, 2008: 90

16 “Hase notado una cosa muy digna de reparo en estos Chupadores, que después de bautizados, bolviendo a exercitar el oficio, por más diligencias se hazen, no pueden escupir aquella materia, como antes lo hazian, efecto manifiesto del Santo Bautismo que han recibido, dándose por desobligado el demonio a cumplir pacto implícito, que con él tenían, pues se sabe de cierto, que no le tienen explícito, ni que sea ficción escupir materia negra.” (Burgés en Tomicha, 2008: 90)

used punishment to keep the patients from going to the healers. The Jesuits saw in the shamans adversaries and antagonists and tried to eliminate them.

During the process of assimilation the shamans step more into the background, but never lost their influence. And they still exist today and practice the traditional medicine.¹⁷

In the 18th century the missionaries tried to take over the care for the health of their converts in competition with the traditional healers. They used the means that were available then: purging and bloodletting. The Jesuit chronicler Fernandez reports that the Chiquitos believed that blood and other body liquids could become polluted somehow and thereby cause malignant effects, also for the soul. Therefore they require bloodletting for every minor ailment.¹⁸

P. Knogler did see progress in medical practice.¹⁹ He writes: 'Now the Indios can do

17 Lachner-Eitzenberger, 2006

18 “que la sangre y los otros humores de que se alimenta la parte inferior del hombre podían corromperse y causar malignos efectos y malas impresiones aun en el alma, por esto, por la más leve indisposición se querían sangrar...” (Fernández en Hoffmann, 1979: 18)

19 „Los indios saben hacer ahora una sangría con la lanceta. Antes si tenían un miembro dolorido, agarraban la piel con los dedos, la alzaban y la perforaban con una espina grande de modo que la sangre corria abajo a ambos lados. Como ventosas ahora usan zapallos pequeños, que caen al suelo automáticamente cuando se han llenado de sangre. Antes extraían la sangre u otra materia por succión, sin que les diera asco. Los curanderos que hacían eso profesionalmente se consideraban como magos y se llamaban basuebos. Antes de visitar a un enfermo, se ponían en la boca piedritas, huesitas o pedacitos de carbón y, después de chupar la parte enferma, le mostraban estas cosas al enfermo, sugiriéndole que las había tenido en el cuerpo y haciendo ostentación de que ahora ya se había curado. Cuando el misionero visitaba al enfermo ningún curandero se atrevía a aparecer, por miedo de que su engaño fuera descubierto y su prestigio desautorizado. Entre los indígenas gozaban de gran autoridad pues estos bárbaros tontos creían que una persona que fuera capaz de sacar tales objetos del cuerpo del enfermo también podía hacerlos entrar por medio de su arte, enfermando de este modo a un hombre sano. Por eso respetaban profundamente a tales embusteros y los incitaban así a realizar muchos otros disparates aún más groseros que estos. Nos ha costado varios años suprimir del todo esas malas costumbres y cuando la gente no se dejaba convencer por exhortaciones, teníamos que castigar a los desobedientes. En su afán de hacerse curar, se valían de cualquier subterfugio especialmente porque desconocían las verdaderas razones de sus enfermedades.

La bondad de Dios y su santa providencia también hicieron crecer en este país muchas clases de plantas que podían servir de remedios. Antes de aprender cómo se entablilla y venda una pierna rota los indios usaban varios medicamentos para curar la fractura o una herida. Aparte de un bálsamo llamado copayba que sale en gotas de un árbol después de barrenarlo, empleaban para el tratamiento de heridas de toda clase la corteza de otro árbol que les servía también para curtir las pieles. Este árbol es muy apreciado por ellos por el siguiente motivo: si se lo estropea con el hacha, el estrago desaparece con el tiempo, según dicen, sin que quede en la corteza una cicatriz como sucede en el caso de otros árboles. Por eso creen que esta misma corteza que sana tan perfectamente, si es lesionada, debe ayudar también al hombre a curarse.

Para sacar dientes, usan un escoplo que aplican al diente tan bien como pueden, golpeando sobre él con un martillo, hasta que el diente ceda; se esfuerzan por hacerlo con el mayor cuidado posible, mientras tanto el paciente debe armarse de paciencia. Como dentista actúa el herrero o el carpintero porque sólo ellos disponen de las herramientas necesarias. (FN 19) Los piñones sirven de purgante, en tamaño y gusto parecidos alas avellanas (FN 20: ...son los frutos de Jatropha curcas; se destila de ellos un aceite que cura infecciones del estómago y enfermedades de la piel)

También se usa a este efecto la resina de un árbol llamado nianus (FN 21: ...se refiere al árbol Copaiaba paupera y significa, al mismo tiempo „aceite“, en general; la resina del árbol en cuestión, una especie de aceite, se usa todavía hoy como remedio en casos de mala digestión).

bloodletting with a knife (lancet). Previously they did this by lifting the skin above the painful body part with two fingers and punctured it with a thorn. Now they use a small pumpkin for the cupping glass, it falls off automatically when full'. [...] 'For pulling a tooth they now use chisel and hammer. They try to be as careful as possible in removing the painful tooth. The dental work is performed by either the blacksmith or the carpenter for they have the necessary tools'.

Medical plants are described by Knogler too. A kind of nut called *piñones* (Spanish) – in size and taste similar to hazelnuts – is used as a laxative. They are the fruits of *Jathropa curcas*. They also extract oil from it, it is good against infections of the stomach and against skin problems. They also use the resin of a tree called *Nianus*, (*Copaiba paupera*) for purging. One spoon full in the morning, taken with warm water shows results. The natives use different products of plants before the broken bones are secured by splints and bandaged. A kind of paste is most likely derived from the *Cuchi*-tree (*Astronium urundueva*) and is still used for healing fractures and also for tanning leather. Knogler writes: 'When this tree is damaged by an ax, the bark closes without leaving a scar. They concluded that the bark would be beneficial to humans too'.²⁰

This thinking in similarities and contrarities is typical for traditional medicine and follows a holistic paradigm.²¹

The Jesuits used every approach available to justify and fortify their work. They acted as subtle disciplinarians. For example: in their sermons - each one ended with the exhortation to focus on themselves, in order to reach the eternal glory in heaven. The converts should think of the giver of life, God father, God son and the Holy Spirit. The idea is: that what we think gains influence over us. Positive spirit is important for gaining health in the Chiquitano-culture. Envy is seen as the origin of pain, harm, death.

The Chiquitanos memorized the religious texts that the Jesuits translated into their language and transmitted them orally and in written form up to our days. So in some sermons preached in honor of archangel Rafael – his history is presented as means for securing health.²² The

Quien toma por la mañana una concha, es decir una cucharada de este liquido y bebe después un poco de agua tibia, sentirá pronto el efecto, y si vuelve a tomar agua, lo notará otra vez. Para terminar con la purga debe dejar de beber. Así cada uno es dueño de resolver cuanto tiempo debe durar la cura, cosa que resulta muy comoda." (Knogler in Hoffmann, 1979: 155-156)

20 Knogler in Riestler, 1970: 320 f

21 Lachner-Eitzenberger, 2006: 7

22 Fieldnotes Falkinger, not published. Research done in 1999

same can be said about a sermon in honor of John of God.²³ He organized his followers into the Order of Hospitallers, who care for the sick in countries all over the world.

We find a close connection between faith and medicine amongst the early Jesuits and the traditional Chiquitano healers - though in different ways. This can be seen in the examples below. The sample consists of 75 words from texts marked in the footnotes.

A few language particularities

Different tribes with different languages lived together in the Jesuit settlements.²⁴ The Chiquitano culture is the result of the mission experience and of course, languages leave their marks. Varieties in pronunciation led to different spelling and complicate the lexicographers' work. In the dictionary variations are mentioned. For example: *Nianus*, *ñaanís* (*ñaanus*, *ñaanĩs*, *ñaanos*) azeite, means oil. Sound changes are also phonologically conditioned (vowel harmony).

The Chiquito or Chiquitano language - nowadays called "Besiro" - became the lingua franca and was used for conversion. And it was definitely not a simple and primitive language - but very compatible with the catholic religion. The difference between feminine and masculine speech, a special linguistic feature in Chiquitano, often mentioned as the 'major difficulty', is marked in the third person singular and plural. Men add a morpheme when they speak of God, spirits or other men. Jesuits were men, speaking of God, so they had to use the male version and established this as a norm. The difference between male and female speech was considered as a kind of grammatical gender.²⁵

The present analysis is based on a Chiquito - grammar and a Spanish - Chiquito dictionary, written by a Jesuit after the expulsion when he was in exile in Italy. Most probably José Pelleja. The original manuscript – 700 pages- is archived in the library of Modena, Italy (Biblioteca estense). In the following: (MsM-G / MsM-V). The entries are Spanish words in alphabetical order with Chiquitano translation and their classification according to either declination or conjugation. For orientation the grammar is very helpful.

23 Falkinger, 2012: 39ff; Parzinger, 2016: 170ff

24 "No se persuadea el principiante que esta lengua sea tan general entre las parcialidades que ay de chiquitos, como parece que algunos lo quieren hazer creer. [...] pues entre tantas parcialidades era imposible que se conservasse una misma lengua; ò que todas usassen unas mismas particulas, principalmente en esta lengua que es tan artificiosa. Dedonde se sigue, que si preguntado algun indio qual es la significacion de alguna palabra que esta en la 2^a. parte, ò en la 3^a, no la supiere dar; no se ha de inferir de alli que no ay tal palabra; ò que no se usa; sino ver lo que se usa en su parcialidad". (MsP-21. Apendix. 3^a parte)

25 Falkinger in Crevels et al, 2002: 43-56

Additionally I used the Chiquito – Spanish dictionary (MsP-21) – consisting of more than 900 pages – today in Paris (Bibliothèque nationale), attributed to P. Ignacio Chomé, written for the use of the missionaries. Of these two other copies in the same handwriting and style are extant. One is somewhere in La Paz (probably in the Universidad Mayor de San Andrés, unfortunately inaccessible) and one in Buenos Aires (Arata collection).²⁶

Jesuits distinguished five “declinations”, which in Chiquitano reality means possessive inflection.

Table 1²⁷

Compound of Declinations								
	1. sg	2. sg	3. sg	1. pl. incl.	1. pl. excl.	2. pl.	3. pl. ♂	3. pl. ♀
1. Decl.	i-	a-	i-	o- / u-	zoi-	au-	+	yo- / no- yu- / nu-
2. Decl.	i-	ai-	i-	oi-	zopi-	api-	+	yopi-
3. Decl.	ya- / ña-	a-	ya- / ña-	ba- / ma-	zupa-	apa-	+	yupa- / upa- / nupa-
4. Decl.	yu- / ñu-	au-	au- / u- / yu-	ou-	zopu-	apu-	+	yopi- / opu- / ñopu-
5. Decl.	z- / ñ-	1. V	1. V	oz- / on- uz- / un-	zob- / zom- zub- / zum-	ab- / am-	+	ob- / om- ub- / um-

Note: In the 5th declination the 2nd and 3rd person sg. the word begin with the 1st vocal and also in the 3rd person pl. ♂.

In this overview the difference between male and female speech is not taken into consideration.

But the example for the 1st declination illustrates how the third person sg. and pl. are formed:

26 “Por lo que es del orden Alfabético sigo esto: *ca, ca, ce, ci, co, co, cu, cu; na, ña, ne, ñe, ni, ñi, no, ño, nu, ñu* tanto medias como iniciales. Los sustantivos, los puse absolutos. vg. *quĩĩpĩs, otus, cutos, popez*, exepo tal qual monosylabo que puse possessivado: *ipas, icus* & y de los disylabos ay tambien unos pocos que puse possessivados. Si no se hallaren absolutos, que se lo busquen con su 1^{era} ò 3^a persona”. (MsP-21 Prologo de la 2^a parte)

27 MsM-G Falkinger / Tomichá, 2012: 76 (adapted spelling)

Table 2²⁸
 Example 1st declination

Poorucus – enfermedad – illness			
1.sg.	i-pooru-cu	1.pl. incl. 1.pl. excl.	o-pooru-cu zoi-pooru-cu
2.sg.	a-pooru-cu	2. pl.	au-pooru-cu
3.sg. ♀	i-pooru-cu-s	3.pl. ♀	yo-pooru-cu
3.sg. ♂	i-pooru-cus-tii	3.pl. ♂	i-pooru-cus-ma

In the Jesuit dictionary nouns are represented in their 'absolute' form, marked by final *-s*.

The lexical entry (MsP-21) in this case is 3rd person sg. ♀ dropping prefix *i-* with abbreviations for the other persons:

Pooru-cus. Enfermedad. *Ipoorucu*, *apo-*, *ipoor-*, *Pl. opo-*, *zoipo-*, *aupo-*, *+*, *yopoor-*

‘My illness, your illness ...’

The sign ‘+’ means: the lexeme is formed with the 3rd person sg. changing the final *-tii* (marker of the 3rd singular masculine) for *-ma* (marker for the 3rd plural masculine).

Declinations and conjugations both are very similar.

Table 3²⁹

Conjugations of verbs								
	1.sg	2.sg	3.sg	1.pl.incl.	1.pl.excl.	2. pl.	3. pl. ♂	3.pl.♀
1. Conj.	i-	a-	1. C	o- / u-	zoi-	au-	1. C	bo- / bu- mo- / mu-
2. Conj.	i-	ai-	i-	oi-	zopi-	api-	i-	yopi-
3. Conj.	ya- / ña-	a-	ba- / ma-	ba- / ma-	zupa-	apa-	iba- / ma-	upa-
4. Conj.	yu- / ñu-	au-	au- / u-	ou-	zopu-	apu-	au- / u-	opu-
5. Conj.	z- / ñ-	1. V	1. V	o- /u-	zob- / zub- zom- / zum-	ab- / am-	1. V	ab- / ub- om- / um-

Example for the 1st conjugation (Indicative):

Table 4³⁰

Ipooruca - Estar enfermo - to be ill			
1.sg.	i-pooru-ca	1.pl. Incl.	oi-pooru-ca
		1.pl. excl.	zoi-pooru-ca
2.sg.	a-pooru-ca	2.pl.	au-pooru-ca
3.sg. ♀	pooru-bo	3.pl.♀	bo-pooru-bo
3.sg. ♂	pooru-bo-tii	3.pl.♂	pooru-bo-ma

Note: The 3rd person sg. and the 3rd person pl. ♂ of the 1st conjugation begin with the 1st consonant.

In MsP-21 verbs are presented in the 1st person sg. and sometimes also in the infinitive, which in Jesuit diction is named 'Determinado' and appears abbreviated in MsP-21:

Example (MsP-21):

Ipooruca. Apoo. Poorubotii. Pl. opoo & ver supra. Dolecer. Ser enfermo, tener pereza [a] hazer algo.

29 MsM-G Falkinger / Tomichá, 2012: 105 (adapted spelling)

30 MsM-G Falkinger / Tomichá, 2012: 28, 106f, 114

Det^o *ipooru ap apo* & puede añadirse, *oi n'oxocos. n'opoorup'obi* dañina cosa; con que enfermamos.

Apooru Det^o *de ipooruca* – ser enfermo & Pl.: *aupooru*.³¹

The 'relative' verb prefix follows the declination pattern. In MsP-21 it is noted with *r* and the respective suffix.³²

A special feature in Chiquitano is the difference between alienable and inalienable things. So it is not possible to speak about a part of the body without mentioning to which person or plant you refer etc.

Example (MsM-V):

'Breath': Aliento respiración = *zanaçaca, anaçaca, anaçacastii* – 5^a/
'my breath, your breath, his breath...' 5th declination

'Blood': Sangre = *otos. Ñoto, oto, otostii* – 5^a/
'my blood, your blood, his blood....' 5th declination

The lexical entry *otos* is the unmarked feminine form and means 'her blood' or 'blood of an animal'.

The author of the dictionary (MsP-21) described this language as 'a continuing combination of particles and therefore with unlimited productivity in word-compositions. He distinguished two classes of particles: 'modifiers' and 'signifiers'.³³

Example (MsP-21):

nau – saber, poder hacer la acción, 'know, to be able to do something'

nauco – hacer la acción por un rato, 'to do something for a short time'

manau – curar, sanar; 'to cure, to heal'

Maqui-manau-co-tos- remedio, medicina; 'remedy, medicine'

ñaqui manao-co-to io n'oquĩtipĩ - remedio, medicina para el cuerpo
'medicine for the body'

ñaqui manao-co-to io n'aucipĩ - remedio, medicina para el alma 'medicine for the soul'

31 MsM-G Falkinger / Tomichá, 2012: 223

32 MsM-G Falkinger / Tomichá, 2012: 150ff

33 "Aunque esta 3^a parte sea tan pequeña, sin embargo la juzgo la mas abundante y que solo ella basta à los ya versados en esta lengua para que puedan en muy poco tiempo recorrer lo mas que saben della. Toda esta lengua no es mas que una continua combinacion de particulas entre si. que por ser innumerables sus combinaciones, es sin termino su fecundidad; y no es poca felicidad nuestra de que los indios de oy no sepan el artificio de su lengua; sino à cada passo oirian palabras nuevas, en que se hallarian atascados los que mas se preciarian de saber mucha lengua, si no lo supieran. Distinguo [sic] dos especies de particulas: unas que llamo, modificativas; porque al verbo ya hecho, con añadirsele le determinan à tal modo de significar, ya con intension; ya con frequentacion; ya de otro modo, segun la significacion y se usen de por si solas; sino porq combinadas entre si, dan al verbo que componen, su propia significacion. Estas segundas pues son las que aqui se explicaran, y las que cite en la 2^a parte, con el nombre de Radix las citadas que no se hallaren aqui en esta 3^a parte, son nombres, ó verbos que componen y assi se han de buscar en la 2^a parte; ó son particulas que tiene el tratado o dellas que se halla al fin del arte; y alli se avran de ver." (MsP-21 Prologo de la 3^a parte)

Maqui-manau-co-cos – oficio, arte de medicina; ‘profession, doctor’

Ñaqui manaucoca taquica – ser medico, curandero

Ñaqui manauco taquio mo niquitipisma – *Medico de sus cuerpos*

Ñaqui manauco taquio mo naucipisma – *Medico de sus almas*

Maquinuconaus – *que sabe acabar (medico, medicina)*

Naqui ma-qui-ma-nau-co taqui-o – el que suele pasar suavemente por el cuerpo

Literally: ‘This (♂) who passes gently for the body usually’.

Speaking in words of an informant: ‘the idea is someone o something who knows to finish...’

The particle ‘taqui’ postposed to the verb stem means ‘to do something occupationally’ (MsM-G).³⁴

Productive processes of compounding, nouns with nouns and nouns with verbs, are described in the grammar.³⁵

Example:

‘I have a stiff leg’: *ipopeciuca* ‘tengo el pie tiesso’.

Composition of: *popcz*, pie (leg) and *ciuro* tiesso (stiff).

‘I have a stiff arm’: *Ipaciuca* ‘tengo el brazo tiesso’.

Composition of: *ipaz*, brazo (arm) and *ciuro* tiesso (stiff).

‘I have a sore throat’: *Ichñoxoca* ‘tengo dolorida la garganta’.

Composition of: *tñs* garganta (throat) and *oxoos* dolor (pain) (MsM-G)

In word compositions the noun precede the verb and is sometimes reduced to roots. This occurs frequently with parts of the body. The study of these roots in the 3rd part of the dictionary Chiquito- Spanish is very recommended by the author.³⁶

Example:

‘body’ *quipñis*, cuerpo, became *qui-*

‘I ache all over (the body)’ *i-qui-oxo-ca*. Me duele el cuerpo.

Composition of *quipñis* cuerpo (body) and *oxoos* dolor (pain). (MsM-G)

‘head’ *tañis*, cabeza, became *ta-*

‘My head aches, I have got a headache’ *Ich-oxo-ca*. Me duele la cabeza.

Composition of *tañis* head and *oxoos* pain. (MsM-G)

Note: ‘t’ change to ‘ch’ in the 1st sg. and 1st pl. excl.

Tañis, cabeza, cabello, *ichaanñ*, *ataa*, *itaa*, pl. *utaa*, *zoichaa*, *autaa*, +, *nutaa* (MsP-21)

Tñs cuello, garganta, cerviz & *ichñ*, *atñ*, *itñstii*, pl. *otñ*, *zoichñ*, *autñ*, +, *yotñ* (MsP-21)
(see keywords 9, 56)

34 Note the different spelling Ñ vs I for the 1st sg. (perhaps for assign to different classes of declination?): *Ñaquimanaucoca taquica* – ser medico, curandero (MsP-21) *Iquinuconauco taquica* – 1^a/ 3.o, r cha Medico (MsM-V)

35 MsM-G Falkinger / Tomichá, 2012: 183ff

36 MsP-21 Parte 2^a. Prólogo

'*qui*' change to 'z' in the 1st sg. and 1st pl. excl. (see keywords 8, 14, 25, 35, 39, 46)

The possibility for unlimited word creations caused admiration by the author of the dictionary (MsP-21). In his conviction 'the admirable artifice of this language shows the infinite wisdom of god, who gave so much subtlety into so rude minds'.³⁷ Only the term for 'good' *oxima* occupies in the dictionary about five pages presenting a lot of combinations and derivations.

Example:

'Good': *Oxima* = buena, bella cosa, bien estar, sano, salud,
good, beautiful, feel good, healthy, health
(greet = *Oxima aemo* = How do you do?)
'helpful for the soul': *Oxima n'ousipi obi* = provechoso para el alma

'Bad': *Ninahiti* = cosa mala, fea, vil, pecado, culpa, delito, daño, disonante cosa
bad, ugly object, ingratitude, sin, fault, guilt, crime, damage, harm
'to be sorry about my sins' = *Oxoôs iñemo itacu ninahiti zobi*
estar arrepentido de sus pecados

'Soul': *Aucipĩs*: Alma, espíritu, imagen, estatua, retrato, sombra
soul, spirit, image, picture, statue, portrayal, shadow

'Good spirit': *Aucipĩ n'oxima* = espíritu bueno

'Bad spirit': *Aucipĩ ninahiti* = espíritu malo

Spanish loans were introduced and in some cases adapted, in structure and system, meaning to Chiquitano phonetics, morphology and grammar. Spanish is the main source for borrowing, but also some loan words from Guaraní have been introduced by the Jesuits. For example *Tupã-s*, for God³⁸.

Especially religious terms and concepts of liturgy were introduced as loans from Spanish.

These foreign words maintain their Spanish pronunciation; they only adopt the demonstrative article in feminine speech: *na* or *n'* in feminine speech and *naqui* in masculine speech for singular; *ma* in feminine speech and *unama* in masculine speech for plural. Most loan words assume the article and the 'absolute' ending: *-s* in singular and *-ca* en plural.³⁹

Example:

'Holy Spirit': Espiritu S^{to} = *Naqui Espiritu S^{to}*

'Saint': Santa, *n'Santa Clara*

'Saint': San, *naqui Santo-s Ignacio*

37 "Este es el mare magnum, Abyssus profunda, et multa nimis; no por la dificultad tan celebrada desta lengua pues tomada en su punto de vistas y con un Arte Methodico la juzgo una de las faciles que ay; sino por su admirable Artificio, que quien lo conocera, no podra dexar de admirar la infinita sabiduria de Dios, que infundio tantas sutilezas en unos entendimientos tan toscos". (MsP-21 Prologo de la 2^a parte)

38 Knogler in Merkl, 1999: 56

39 Do not confuse the preposed *ma-* (art. pl. ♀) with the postposed *-ma* (3. pl. ♂ in some verbs) or the Diminutive *-ma* (Sg: *-mâa*, Pl: *maâca*) and the final *-ca*, which one can be the plural ending of nouns or a verbal marker.

‘Prophet’: Profeta, *naqui profeta-s*

‘the eucharistic bread’: Hostia, *n’ostia-s*

‘Mass’: Missa, Missa-s

‘Sacristy’: Sacristia, *Sacristia-s*

‘Sacristan’: Sacristan, *naqui Sacristana-s*.

Paraphrased: ‘This one (article ♂) who take care of the church’:

Naqui baçataquio itacu n’ipoostii Tupas: el que cuida de la iglesia.

‘Celebration, feast’: fiesta, *fiesta-s*. Plural *fiesta-ca*.

More specifically detailed: ‘great day, great feast, small feast’:

N’anenez atoñe, cñimanas: (día) fiesta grande. *Fiesta-s ataió*: fiesta pequeña.

There are also Spanish and Chiquitano terms side by side:

‘procession’: Procession, *Procesione-s*. *Peezubaras*. v. *filas*, *orden* (means ‘line’, ‘order’)

‘candle’: vela, *Bela-s*, *buus* (means ‘wax’).

The Chiquitano language does not have consonant clusters. The predominant syllable structure is CV, also V and CVC are regular. For example ‘cross’ (cruz) became *curusis*. In the Chiquito dictionary we find the term for cross as noun with the corresponding ‘declination’ and also in verbal function:

curucis: cruz. *izuruci*, *acaruci*, *icurucis*, *icurusistii*, pl. incl. *occurusis*, pl. excl. *zoizurusis*, *aucurusis*, *icurusisma*, *yocurucis* 1^a/ (= my cross, your cross and so on)

‘To be blessed by the cross’: *curucio* ser bendito con la cruz, *izuruciica*, *acurucica*, *curuciotii* 1^a/ (MsM-V)

‘The water is blessed’: *Tĩ curucio tuus*. Ya esta bendita el agua (MsP-21)

The man who carried a cross is called: *curuzero-s*.⁴⁰ Pl: *curuzero-ca*.

In the administration system established by the Jesuits the so called *curuzeros* had the duty to care for ill persons and to bring them to the knowledge of the Padres. The missionary visited then the house and brought food and medicine.⁴¹ Nowadays they carry the cross when participating in religious ceremonies. Only one Spanish loan was introduced in the keyword-sample: *Curuzeros*.

A few indigenous terms mentioned in the relations of the Jesuits (quoted in the footnotes) are not to be found in our dictionary.⁴²

40 „En cada parcialidad había dos cruceros bajo la inmediata dependencia de los Jesuitas. Llevaban como insignia habitual una cruz alta de chonta. Eran indios viejos, encargados de la asistencia de los enfermos, de prevenir á los jueces sobre el embarazo de mujeres á fin de que sean exepuadas del trabajo, de informar a los Padres en punto á los nacidos y fallecidos y de todo lo concerniente á lo más íntimo y domestico de las familias, y de mantener las relaciones espirituales entre el pueblo y el cura, principalmente como intermediario de matrimonios y de confesiones.“ (René-Moreno, Gabriel: Catálogo de Archivo de Mojos y Chiquitos, 1974: 444)

41 Schmid in Fischer, 1988: 103

42 For example *Bazübos*, *basuebos*, for healer based on “to suck”; *Curupaú*, a kind of tree; *Tapanakış* Piñones de la tierra a kind of nuts; *Kikış* (*quiquis*) *Quebracho colorado*, a kind of tree.

Result:

The dictionaries were compiled in different places based on different dialects. Jesuits tried to form a standard version but at the moment of the expulsion standardizing was not yet concluded.

The reason for the lack of a word in the dictionary may be that the lexicographer was less aware of the matter in question. It may be assumed that the dictionary is more likely to contain terms and semantic distinctions which Jesuits considered important for their aim. So we find very little evidence referring to traditional ritual and medical practices.

From the 75 keywords I found 58 terms translated in the dictionary Spanish - Chiquito (MsM-V). From these 58 I found 31 in the dictionary Chiquito – Spanish (MsP-21). From these 31 health terms – 16 have a religious reference.

A close connection between sin – disease – sacrifice – salvation can be assumed.

Jesuits tried to translate central concepts of Christian religion like the Eucharist emphasizing the sacrificial act. In this context ‘body’ and ‘blood’ has a symbolic significance exalted to mythical heights but also in this context they used the vernacular somatic terms.

Expressions with relation to pain and wounds refers to Jesus‘ Passion, a story of suffering which ends with execution by crucifixion, reiterated in the prayers and rituals like those of *Way of the cross* or the *Painful Rosary* (who sweated blood, who was scourged, who was crowned with thorns, who was crucified, who arose from the dead). (Keywords 8, 39, 55)

Also in the stories of saints and martyrs their physical pain and torture is kept in memory in the baroque sermons (keyword 15).

Sample Keywords	Spanish-Chiquito MsM-V	Chiquito-Spanish MsP-21	Religious reference	Spanish loans
75	58	31	16	1

Conclusion

Sacred beliefs and medicine were linked very closely, in both worldviews: in those of the Chiquitanos and in those of the Jesuits. It seems extraordinary that despite their rivalry in many aspects the medical vocabulary presented here came all but one from the indigenous language only. Bridges between medicine and religious concepts were built only in one direction.

The involvement with and acceptance of indigenous expressions signifies learning and attempting to understand different unfamiliar systems, grammars and culture rules on the side of the Jesuits. Their use of this appropriated vocabulary means in effect a certain compliance and acceptance. Accommodation in Jesuits' understanding and definition.

Their extant grammars and vocabularies are the most voluminous and detailed studies of the Chiquitano language till now, even in comparison with 20th century linguistic works. Jesuit vocabularies are especially rich in recording idiomatic expressions and give us an idea of all that they have learned, experienced, felt, and reflected upon.

In this paper only a small aspect could be explored. But the material provided may serve as an incentive for further research projects.

Biographies

(Matienzo et al, 2011: 436 – 440)

José Francisco de Arce

Nació en Santa Cruz de Tenerife el 30 de julio de 1652, ingresando a la Compañía de castilla a mediados de 1669. Llegó a Buenos Aires el 15 de marzo de 1674, obteniendo el sacerdocio tres años después y sus últimos votos en 1686. Murió en Pataguá en el mes de diciembre de 1715. Su obituario se encuentra en la carta anua del periodo 1714-1720. Ver Parejas Moreno, 2006; Tormo Sanz 1982: 369-414.

Burgés Francisco

Nació en Seo de Urgel, Lérida, España, el 30 de marzo de 1642. Ingresó a la Compañía de Jesús el 5 de noviembre de 1658. Llegó a Buenos Aires el 28 de julio de 1663. Profesó el cuarto voto el 2 de febrero de 1678 en Córdoba, Argentina. Fue provincial de Chile (1695-1999) y procurador en Europa de la Provincia jesuítica del Paraguay (1703 – 1712), en cuyo período publicó el *Memorial al Rey sobre las noticias de las misiones de los indios llamados chiquitos* (Tomichá 2008). Falleció en Córdoba el 4 de abril de 1725.

Lucas Francisco Caballero

Nació en Villanueva de la Cueva en Palencia, España, ingresando a la Compañía de Jesús de Castilla en 1678. Llegó a Buenos Aires el 25 de febrero de 1681, recibiendo el sacerdocio por el obispo Azcona Imberto en 1688. Emitió sus últimos votos en Tarija en 1695. Muere al norte de los chiquitos, a manos de los indígenas puycocas, el 26 de octubre de 1712.

Juan Patricio Fernández

Nació en Loranca de Tajuña (Guadalajara) el 17 de marzo de 1667; ingresó a la Compañía de Jesús el 18 de Junio 1683. Pidió varias veces ser enviado a las misiones americanas, embarcándose siendo ya sacerdote, el 15 de enero de 1691 en la expedición conducida por Pedro de Espinar. Llegó a Chiquitos probablemente en 1691 y fue superior entre 1707-1709. Emitió la profesión de cuatro votos el 15 de Julio 1703 en San Juan Bautista. Además de superior y visitador de las misiones, fue rector del Colegio de Tarija y de Santiago de Estero. Murió en Fluenta (Corrientes, Argentina), el 17 de abril de 1733.

A el debemos la *Relación historial de las Misiones de los Indios que llaman Chiquitos, que están a cargo de los Padres de la Compañía de Jesvs de la Provincia del Paraguay. Escrita por el Padre Juan Patricio Fernandez, de la misma Compañía. Sacada a Luz por el Padre Geronimo Herràn, Procurador General de la misma Provincia. Quien la dedica Al Serenísimo Don Fernando, Principe de Asturias*. Madrid 1726

Julián Knogler

Nació en Gansheim, Baviera, el 18 de enero de 1717, ingresando a la Compañía de Jesús de Alemania en 1737, emitiendo sus primeros votos dos años después. Llegó a Buenos Aires en 1749 y profesó sus últimos votos en San Ignacio de Chiquitos en 1752. Sorprendido por la expulsión en el pueblo de Santa Ana, partió a Europa, muriendo en el pueblo bávaro de Oettingen el 20 de mayo de 1772. Escribió una relación sobre los chiquitos en 1769 en alemán, editado por Jürgen Riestler: *Julian Knogler SJ und die Reduktionen der Chiquitanos in Ostbolivien*. en: Archivum Historicum Societatis Jesu (AHSJ) Juli-Dezember, 1970, (p 268 – 348) que fue traducido por Hoffmann, 1979. (p 121-185)

Peleya [Pellejà] Josep

Nació en Riudoms, ciudad de la provincia de Tarragona en España el 25 de octubre de 1730, ingresando en la Orden de la provincia de Aragón en 1749. Llegó a Montevideo en 1755, obteniendo el sacerdocio cuatro años después. Profesó sus últimos votos en 1766. Es sorprendido por la expulsión en el pueblo de Santiago. Murió en el exilio, en la ciudad de Ravena, el 9 de julio de 1787. Fue el autor de la Gramática y del Vocabulario de los Chiquitos (S. XVIII), publicado por Falkinger / Tomichá, Cochabamba, 2012.

Chomé Ignacio

Nació en Douai (Flandres; actual norte de Francia) el 31 de julio de 1669, ingresando a la Compañía de Jesús en 1714. Dos años después emitió sus primeros votos en Tournai y recibió la ordenación sacerdotal en Ypres en 1725. Llegó a Buenos Aires el 19 de abril 1729, haciendo sus últimos votos en Tarija en 1733. Ya anciano, es sorprendido por la expulsión en el pueblo de San Javier, muriendo en Oruro, Bolivia, el 7 de septiembre de 1768. Fue autor de una gramática zamuca (Chomé, Ignace [1745 ca.]. Arte de la lengua Zamuca. Presentación de Suzanne Lussagnet, publicado en: *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 47.1958, S.121-178. *Musée national d'Histoire naturelle Ms MH 244*) y otra chiquitana todavía inédita; tradujo al chiquitano varios sermones y la muy difundida obra de Nieremberg.

Bibliography:

Anónimo: *Vocabulario de la Lengua Chiquita Parte 2^{da} Chiquito – Español. Del Pueblo San San Xavier*. Paris Bibliothèque Nationale, Departament des manuscrits, Ms americain 21 (Ms. - Microfilm) (MsP-21)

Caballero, Lucas: *Diario y quarta Relación de la quarta misión hecha en la nación de los Manazicas y en la nación de los Paunacas, año de 1707, con notiçia de los Pueblos de las dos naçiones, y dase de paso notiçia de otras naçiones*. San Xavier, 24 de enero 1708 (AGNA-BN, leg 350, doc. 6013: f.1-14v; ARSI, Paracuaria 12: f, 33-54v)

Crevels, Mily / van der Kerke, Simon / Meira, Sérgio / van der Voort, Hein: *Current studies on South American languages*. CNWS Publicactions Vol 114. Indigenous Languages of Latin America (ILLA) Vol. 3. Leiden 2002

CPE Nueva Constitución Política del Estado, Aprobado en el Referendum de 25 de Enero de 2009 y Promulgado el 7 de febrero de 2009. La Paz, Bolivia

Falkinger, Sieglinde: *Diferencias en el lenguaje de hombres y mujeres en Chiquitano (Besiro)*. In: Mily Crevels. Simon van der Kerke, Sérgio Meira, Hein van der Voort: *Current studies on South American languages*. CNWS Publicactions Vol 114. Indigenous Languages of Latin America (ILLA) Vol. 3. Leiden 2002 (43-55)

Falkinger, Sieglinde / Tomichá, Roberto (Eds.): *Gramática y Vocabulario de los Chiquitos (S. XVIII)*. Itinerarios Editorial, Cochabamba, 2012 (MsM-G / MsM-V)

Falkinger, Sieglinde (Ed.): *Chapye imotii Tupax. Sermones de fiestas patronales en comunidades del Municipio San Ignacio de Velasco*. Proyecto Recopilación y Documentación de los Sermones Chiquitanos. Santa Cruz, 2012

- Fernández, Juan Patricio: *Relación historial de las misiones de Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús. [1726]*. Presentación y notas por Daniel J. Santamaría. Biblioteca de Historia y Anthropología / 2. CEIC Centro de Estudios Indígenas y Coloniales. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales Universidad Nacional de Jujuy, Argentina, 1994
- Fischer, Rainald: *P. Martin Schmid SJ. 1694 – 1772. Seine Briefe und sein Wirken*. Zug, 1988
- Hoffmann, Werner: *Los Misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires, 1979
- Knogler, Julian: *Relato sobre el país y la nación de los chiquitos. (1767-1772)* (in Hoffmann, 1979)
- Lachner-Eitzenberger, Ute Maria: *Medicina tradicional. Ergebnisse einer ethnomedizinischen Feldstudie bei den Chiquitanos in Bolivien*. Dissertation an der Medizinischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, 2006
- Merkel, Franz Josef: *Ein Jesuit aus Bayerisch-Schwaben bei den Chiquitanos in Bolivien. Die Aufzeichnungen des Julian Knogler SJ (1717-1772) aus Gansheim, Donau-Ries*. Augsburg, 1999
- Parzinger, Severino SVD [Steyeler Missionary] / Cabildo Indígena San Miguel: *osuputakai rurasti Tupáj (conozcamos la Palabra de Dios). Manual de Sermones Chiquitanos de San Miguel de Velasco y sus comunidades*. Editorial Verbo Divino, Bolivia, 2016
- Matienzo, Javier / Tomichá, Roberto / Combès, Isabelle / Page, Carlos: *Chiquitos en las cartas anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Itinerarios Editorial, Cochabamba, 2011
- Parejas Moreno, Alcides: *La cultura chiquitana: ensayos y artículos*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial La Hoguera. 2006
- René-Moreno, Gabriel: *Catálogo de Archivo de Mojos y Chiquitos*, Segunda Edición. Librería Editorial “Juventud”. La Paz, Bolivia, 1974. [Primera Edición 1888]
- Riester, Jürgen: *Julian Knogler S.J. und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien*. Archivum Historicum Societatis Jesu. Volumen XXXIX, Rom, 1970 (268 - 347)
- Riester, Jürgen: *Medizinmänner und Zauberer der Chiquitano-Indianer*. In: Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 96. Braunschweig, 1974 (250-265)
- Serrano y Sanz, Manuel (Ed.): *Relación de las costumbres y religión de los indios Manasicas por el Hermano Lucas Caballero de la Compañía de Jesús*. Madrid, 1933
- Strack, Peter: *Frente a Dios y los Pozokas*. Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas desde la conquista hasta el presente. Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld, 1992
- Tomichá Charupá, Roberto: *La primera evangelización en las Reducciones de Chiquitos, Bolivia (1671-1767) Protagonistas y metodología misional*. Editorial Verbo Divino,

Cochabamba, 2002

Tomichá Charupá, Roberto: *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos. El Memorial de 1703 y documentos complementarios*. Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2008

Tormo Sanz, Leandro: “*El canario José de Arce y los orígenes de las misiones de chiquitos*”. En *Actas del IV Coloquio de Historia Canario-Americana* (1980), I: 368-415, Salamanca: Cabildo insular de Gran Canaria). 1982

Key words

	<i>Spanish – chiquitano MsM-V</i>		<i>Chiquitano – Spanish MsP-V</i>	
1.	Alma	<i>Aucip̄s, yucip̄ & 1^a/ tengo alma: Yucip̄ca 1^a/3. o</i>	<i>Aucip̄s Aucip̄ n'oxima Aucip̄ ninahiti</i>	Alma, espíritu, imagen, estatua retrato, sombra espíritu bueno espíritu malo
2.	Aliento, respiración	<i>Anaçacas zanaçaca. Anaçaca, anaçacastii & 5^a/</i>	<i>Anaçacas unca iqui manacaca naqui yeboi t'ĩbo n'anacastii</i>	Resuello, respiración acabarse de respirar Asmatico
3.	Aplicaciones	-	-	-
4.	Aplicar remedio a la llaga:	<i>inaca; poner maquinuconaus</i>	<i>maquinuconaus iñaca, aiñaca, iñanatii pl: oiñ zopiñ auquiñ + yopiñ</i>	que sabe acabar mo n'oxocox remedio, medico o medicina poner una sola cosa
5.	Balsamo, aceite	<i>Oniña ñaanos</i>	<i>Oniña ñaanus, ñaanis ñaanus curucicana tuus curucicana curucio curucicana (cunucicana)</i>	Sabrozo, gustoso, sazonado (comida, bebida, hombre, palabra) azeite los santos oleos agua bendita ser bendita con la cruz ser bendita cosa, hecha la cruz encima
6.	Chupador	<i>Biicibos (sg.) Mabiiciboca (pl.)</i>	-	-
7.	Chupar	<i>iicica 2^a/3. bo, r bo</i>	-	-

8.	Cicatriz	<i>Quichopirus. Izichopĩru 1ª/</i>	<i>Quichipirus, ichopiru, aqui & apatitaña / aucĩrĩ n'iquichopĩrustii zobi iquichopĩrustii J.Cº.</i> -“- n'ane apeetacuutii -“- n'abe ipopetii -“- n'abe emecutii [...]	Herida, passive herirlo mucho, por todas partes las llagas de J.Cº la llaga del costado las llagas de los pies las llagas de las manos
9.	consolarse	<i>ipocunuũca 1ª/ 3. na, r po ichucimanauca 1ª/ 3. no, r to</i>	- <i>Ichucimanauca, atu, tucimanautii pl. Otuc & [...]</i> <i>icaatas n'itauche atucimanucapĩ anene n'iquiucu naqu ubaĩ</i>	- Ser confortado, consolado, sereno tener el corazon otro motivo de alegrarnos del nacimiento de N.S.J.Cº
10.	Consuelo	<i>Poquenuũncus ipoquenuũcu & 1ª/</i>	<i>Poquĩnuũncus Ipoqu, apoqu ominahiti poquĩnuũncus</i>	Consuelo, alegría grande eterno descanso, felicidad eterna deleites torpes pasados
11.	Contagio (contagiado)	<i>N'oxocox n'anatas ĩpo oñy</i>	<i>Oxocos anatas ĩpo oñy</i> <i>anatas ninahiti zoiñemo paica zomy</i>	Enfermedad, achaque, regla de la mujer costumbre habito (nos enfermamos (pl. incl) nuestra regla dice la India (pl. excl)
12.	Convalecientes	-	-	-
13.	Convalecer:	<i>oxima ipoeato iñemo, aemo ...</i>	-	-
14.	Cuerpo	<i>Quĩtipĩs. Izĩtipĩ, aquĩpĩ, 1ª/</i>	<i>Quĩtipĩs. Izĩtipĩ, aquĩ, iquĩtipĩstii, pl. Oquĩ, zoizĩt, auquĩ, + yoquĩt quĩtipĩpatayo</i>	Sujeto de la cosa, item su color fantasma, bulto

15.	Curar	<i>iquinucoca n'oxocos</i>	<i>Iquinunoca, aiq iqu conotii pl. Oiq & Iquinucoca n'oxocox iitii iquinucoca n'inahiti</i> <i>iquinunoca, aiq iqu conotii pl. Oiq & iquicunocatii iquicunocatii</i> <i>iquimanaucocatii aiq iqu conotii pl. oiq zoipiq apiq + yopiq</i>	Acabar algo sanarle de la enfermedad corregirle, sanarle de sus vicios assar en parillas. Se puede decir, le hago la cama, pero de S. Lorenzo v.g. le assaron sobre parilla curarle, sanarle
16.	Curación, cura	<i>n'oquinucoca mo n'oxocos</i>	-	-
17.	Curandero	-	-	-
18.	Dentista	-	-	-
19.	Diente	<i>Ooz; zoo, oo, oosti 5ª/</i>	<i>Sg: oos, Pl: ozoo oo nutamus oo quizes</i>	Diente, filo pico de pajaró filo de cuchillo
20.	Digestion	-	-	-
21.	Dolor	<i>Oxoos oxoos iñemo yuta[coc]ti 'ominahĩti zobi tengo dolor de haber pecado</i>	<i>Oxocos iñemo, aemo, motii, pl: oemoca, oboxococa</i> <i>ane noxocos iñemo n'oxocos mo nausipĩsma / n'oxoca n'ausipĩsma iima [...]</i> <i>n'oboxococa n'abe ipou ma oich^{es} (=chobores)</i> <i>oxocos taquinunauui/ taquiruzoi apaezo ñaana [...]</i> <i>oxoôcos oxoôcos iñemo, aemo motii pl. Oemo & oxoôcos iñemo itacu n'ox^{da}. mo naq tacana ñy</i>	Enfermedad, achaque, indisposicion, dolencia, dolor, pena mi enfermedad para sanar a sus almas los tormentos infernales. Las penas del infierno (= diablo) pena eterna pesar, desconsuelo, arrepentimiento, pena interior, dolor, lastima, pesadumbre tener envidia, pesar & del bien ageno.

22.	Dolerse:	<i>oxoos iñemo, aemo (...)</i> <i>ninahiti iñemo, aemo &</i>	<i>Oxoôds iñemo, aemo, motii</i> <i>pl: oemo, zoiñemo, aume + ñome</i> <i>Oxoôds iñemo itacu ninahiti zobi</i> <i>Oxoôds iñemo itacu numuqu. n'abe ezatu</i> <i>oos iñemo n'ichuci</i> <i>Inahiti (sg) ominahiti (pl)</i>	Estar arrepentido, lastimarse estar arrepentido de sus pecados tenerle embidia de hacienda pesarle de corazon, quebrado tener el corazon cosa mala, fea, vil, pecado, culpa, delito, daño, disonante cosa
23.	Dolorido	-	-	-
24.	Echizar	<i>iquiçuucoca</i>	<i>Iquiçuuncocatu, auqu iqu conotii, pl. oiq</i>	Hacerle hechizero
25.	Echizos	<i>Quiçuucus, iziçuucu, aquiçuucu, & 1ª/</i>	<i>quiçuucus</i> <i>iziçuucu, aqui iqui</i> <i>pl: oqui zoiziç auqu + yoquiç</i> <i>quiçuzoo v. Iziçuuca</i> <i>izuuca aqui quiçuuzotii</i> <i>pl oqui [...]</i> <i>naqui quiçuuzo</i>	hechizo maleficio magia ser malefico ser brujo, hechizero brujo, hechizero
26.	Enfermarse:	<i>ipooruca 1ª/</i> <i>ñemaxicaca 5ª/ 3. na, r ta</i> <i>iñauxococa 2ª/ 3. mo, r to</i>	<i>Ipooruca, apoo poorubotii</i> <i>pl: opoo</i> <i>n'opoorup'obi</i> <i>naqui poorupobi n'apucipi</i> <i>unama poorubo n'ausipisma oi ninahiti içamucusma</i> <i>ipooruc'apaezo</i> <i>ane ato ipoone</i> <i>pario ipooru</i> <i>ñemaxicaca</i> <i>ñauxococa</i>	Dolecer, ser enfermo, tener pereza, hacer algo negativo, ser diligente de dañina cosa con que enfermamos pecado, mal grande, con que dolor nuestra alma cuyas almas adolecen con sus pecados ser muy enfermo recaer en la enfermedad ser medio enfermo ser enfermo, item floxo, tener pereza tener enfermedad, morir dolerse, tener pesar, estar con desconsuelo

27.	Enfermedad	<i>oxocos</i>	<i>Oxocos pl oboxococa</i> <i>oxocos iñemo, aemo, motii</i> <i>pl: oemoca</i> <i>ane noxocos iñemo</i> <i>n'oxocos mo nausipisma</i> <i>n'oxoco n'ausipisma iima</i> <i>oxocos taquinunau / taquiruzoi apaezo ñaana</i>	Enfermedad, achaque, indisposicion, dolencia, dolor, pena mi enfermedad dolecer, estar indispuesto para sanar a sus almas pena eterna
28.	Enfermero el que cuida de los enfermos	<i>Naqui curucero (sg)</i> <i>unama curucero (pl)</i> <i>naqui buçara itacu unama emaxicana</i>	-	-
29.	Enfermo	<i>Naqui mauxocono</i> <i>naqui emaxicana</i> <i>naqui poorubo, &</i> <i>Pl.: unama mauxocono &</i>	- - - -	- - - -
30.	entablillar	-		
31.	Epidemia	<i>Oxocos atoñe</i> <i>oxocos n'ibo unama anaaña</i>	<i>Oxocos iñemo, aemo, motii,</i> <i>pl: oemoca, oboxococa</i> <i>atoñe</i> <i>n'ibo unama anaaña</i>	Enfermedad, achaque, indisposicion, dolencia, dolor, pena mismo a ellos todos
32.	Espina	<i>quimez</i>	<i>quimez</i>	Espina, aguja, pua
33.	Estomago	<i>Quiporus, iziporu & 1ª/</i>	<i>Quiporus de iziporu aqui iquip</i> <i>pl. Oquip [...] + yoq.</i> <i>Tamaianene quiporus</i> <i>iquiporustii</i>	Barriga barriga grande su barriga
34.	Fiebre	-	-	-

35.	Flaqueza (del cuerpo)	<i>Quitacas, izitaca & 1ª/</i>	<i>quitacas</i>	Flaqueza de carnes, hartura, gula
36.	Fractura	-	-	-
37.	frías	-	-	-
38.	Hechizero, v. echizar	-	-	-
39.	Herida	<i>Quichopirus, izichopiru, aquichopiru 1ª/</i>	<i>Quichopirus passive izichopiru, aqui. & aucirĩ n'ichichopurustii zobi</i>	Herida, llagas (del costado, de las manos, de los pies) herirle mucho por todas partes
40.	Hospital	<i>Ipoos unama emaxicana vel unama poorubo vel unama mauxocono</i>	-	-
41.	Humores	-	-	-
42.	Indisposición	-	-	-
43.	Indispuesto:	<i>Pario oxima inemo</i>	<i>pario</i>	poco, medianamente
44.	Infeccion, contagio	<i>Nañeezonococos. Maumamezococos. v. contagioso</i>	<i>Maumamezococos</i>	Maltratamiento, desperdicio, injuria
45.	lanceta	-	-	
46.	Magia (negra)	<i>Quiçuuucus; izicuunaneneca 1ª/ quiçuuanenetii.</i>	<i>Quiçuucus niçuucu, aqui, iqui; pl oqui zoiziç, auqu, + yoquiç quiçuuzoo</i>	Hechizo malefico. Magia ser malefico
47.	Magico, Mago	<i>Biciibos</i>	-	-

48.	Martillo	<i>batacubaixichos</i>	<i>Batacubaichos / cos yatacub, ata ... batcubaichos monis</i>	Martillo, escoplo, item clavo clavo o martillo de fierro
49.	Matar	<i>Itaboica 2ª/ 3. o, r cho icoococa 2ª/ 3. no, r to</i>	<i>Itabaicatii, ait itabaiotii, pl. Oit & itabaicaiatii itabaitus icoôcoca aic, icoônotii pl. oi</i>	Darle en la cabeza, le mate a palos masearle, darle repetidamente en la cabeza el mas grande o exceso de cosa gruesa hacer desmayar a otro, privarle de sus sentidos, matarle
50.	Materia negra	-	-	-
51.	Medicina, remedio	<i>Maquinuconaus, Picharas</i>	<i>Maquinuconaus mo n'oxocos Maquinuconautii maquinucocos. ñaq aquí & maquinucotos maquinucotos maquimanaucotos. ñaq aquí & mo oxoô oêmo ñaqi manaucotobo mo n'oxoôbo 'p' oêmo pl. ñupaqui manaucotobi ñome n'oboxoôbo 'p' oêmo ñaqi manaucoto io n'oquĩtipĩ mo n'oxocos ïmo -“- io n'aucipĩ</i>	Que sabe acabar con la enfermedad medico, medicina, remedio es medico, curandero acabamiento, dexacion con que se acaba algo, Parilla Medicina, remedio para enfermedad remedio preservativo medicinas preservativas ó una sola preservativa para muchas enfermedades medicina del cuerpo contra & medicina del alma
52.	Medico	<i>Iquinunaucotaquica 2ª/ 3. o, r cho</i>	<i>Iquinucoca, aiqu, iqu conotii, pl: oiq iquinucoca n'oxocos iitu iquinucoca ninahiti iitu</i>	Acabar algo sanarle de la enfermedad corregirle, sanarle de sus vicios [...]
53.	morir	<i>Izooca 1ª/ 3. ño, r to yataheca 3ª/ 3. bo, r po</i>	<i>Izooca 1ª/ 3. ño, r to izoôca acoô coônotii pl. Ocoô zoizoo aucoô + mocoôño izoôcĩrĩca acoô coôcĩrĩbotii pl. Ocoô izoôĩca acoô coôbotii, pl. bat & yataheca ata batacheotii, pl. Bat &</i>	Ser privados de sus sentidos, desmayado, lo usan ya por morirse ser muerto del todo acabar de morir, ser recién muerto ser vencido, castigado, rendirse, morir [...]

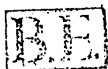
54.	mortandad	<i>Act.: matahecacas, macoôcocos</i> <i>pass.: batachequis, macoôcos</i>	<i>Matachemacacas</i> <i>matachemacacas oêmo</i> <i>batachequis:</i> <i>batachequis ninahiti</i> <i>macoôcocos</i> <i>macoôcotos au</i>	Castigo, victoria penitencia, victoria victoria, ventaja, castigo, muerte mala muerte matanza, mortandad matadero
55.	Muerte	<i>Coôcos, izoôco, acoôncô. 1ª/</i>	<i>Coôcos</i> <i>izoôco, acoô, icoô</i> <i>cinimanas apaezo coôcos</i> <i>coôcos itacutti Tup.</i> <i>Icoôco paâs</i>	Muerte, mortandad, parasismo, deliquio mortandad grande martyrio luna nueva
56.	Pena, trabajo	<i>Taquicĩriquis, ichaquicĩriqui 1ª/</i>	<i>Taquicĩriquis</i> <i>Taquicĩriquis oi n'oxocos</i> <i>Taquicĩriquis iximateei</i> <i>ichaquicĩriqui noquitipĩ</i>	Aflicion, tribulacion, pobreza & pena de sentido o por enfermedad Pena eterna trabajo del cuerpo
57.	Peste, pestilencia	<i>Ninahiti n'oxocos n'ipoi anaãña</i>	<i>N'ipoi</i> <i>anãña, pl: amãña</i>	La tocó todo entero
58.	Piel	<i>Taquis. Ichaqui & pl. Utaqu [...]</i>	<i>taquis</i>	Tener cuero.
59.	Pierna (rota)	<i>Iis. ii ai iistii Pl: oii zoiĩ auiĩ + yois</i>	<i>Iis. ii ai iistii Pl. Oi zoiĩ aubi + yois</i>	La canilla de la pierna o todo ella
60.	piñones	-	-	-
61.	purga	<i>Picharas, maquinuconaus</i> <i>numaâcĩpamat'obi</i>	<i>picharas</i>	Cosa amarga, medicina, bebedizo, lamedor, veneno, purga, pildora
62.	purgante	-	-	-
63.	Remedio, medicamento	<i>maquinuconaus</i>	<i>maquinuconaus</i>	Que sabe acabar medico, medicina
64.	Resina	<i>Çuru nõoes</i>	<i>çurus</i> <i>çoes</i>	Resina, goma del arbol por fuera palo, arbol

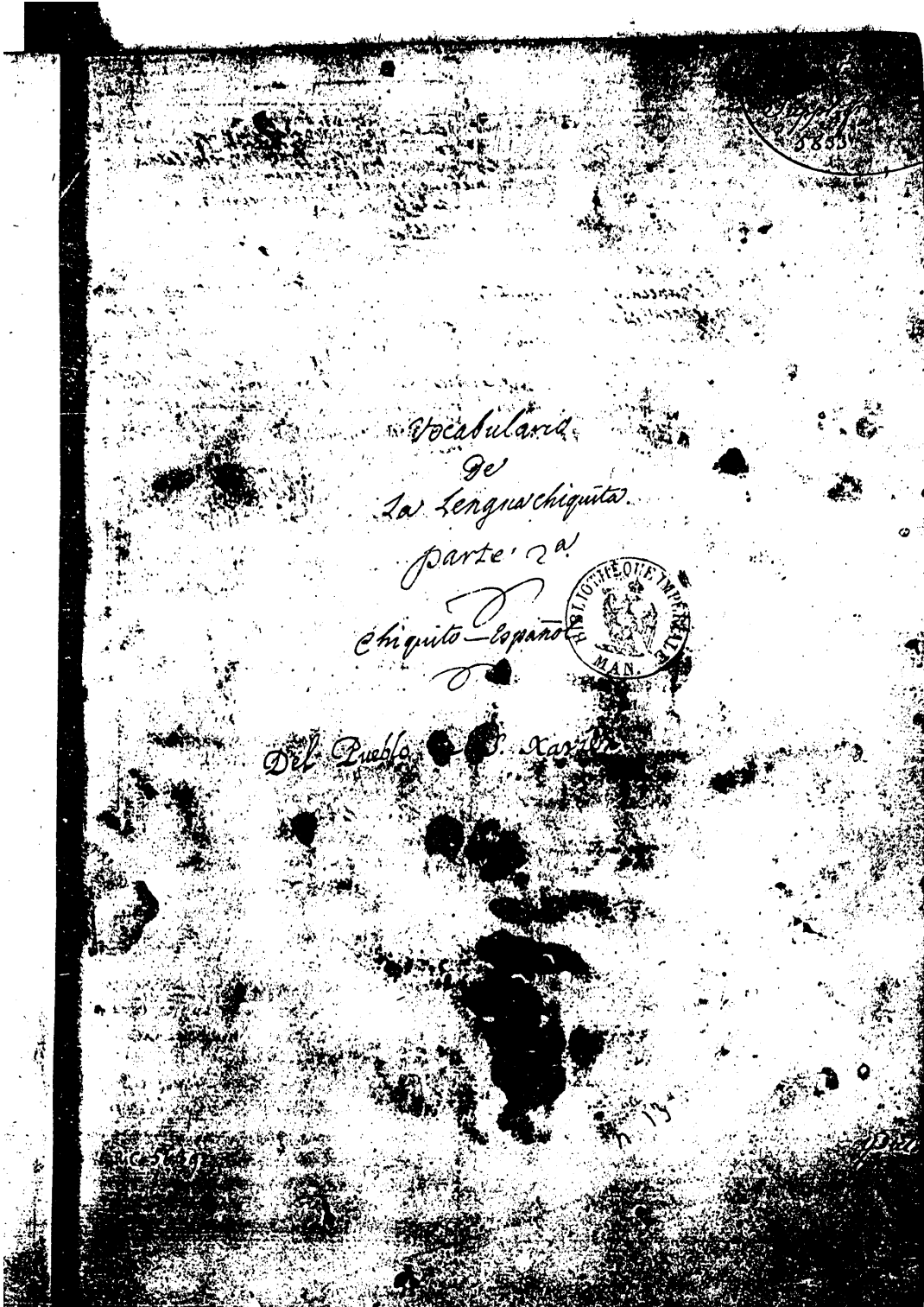
65.	sacar (dientes) una muela	<i>Icaca ĩbo 2ª/ N'ozoo</i>	<i>icaqu ĩbo</i>	quitar, apartar
66.	Salud	<i>Oxima iñemo, aemo...</i>	<i>Oxima</i> <i>Pl omixia</i>	Estoi bien de salud
67.	Sangrar	<i>Itoximoca n'ipas</i> Agugeres el brazo <i>Toxio zobi obi</i> & v. Agugerar por la accion de sangrar: <i>toxiquis</i>	<i>Itoximaca ait itoximanatii pl. Oit &</i> <i>toxiquis</i> <i>toxiquis motii Tupa</i> <i>toxitaquio</i>	Presentar, ofrecer dando, entregar entrega de algo, oferta sacrificio de algo a Dios lo que se suele dar
68.	Sangre	<i>Otos. Noto, oto</i> ṽ 5ª/	<i>Otos inahiti</i> <i>oto país</i> <i>ñoto, oto, otostii,</i> <i>pl: oñoto, zomoto, amoto, + omotos</i>	Sangre corrupta sangre menstrua
69.	Sangrías	Por el agujero, que hace la lanceta: <i>çutomaa quiuros</i>	<i>Çutos</i> <i>Çutoma (dim.)</i> <i>naâca Çutomaaca</i> <i>quiuros n'acooop'obi</i>	Agujero que pasa de parte (...) en palo, piedra, vestido, ventana mortal bebedizo
70.	Sano	<i>Oxima iqui (sg)</i> <i>Omixima iqui (pl)</i>	<i>Oxima</i> <i>iqui</i> <i>oxima n'ousipi obi</i>	Buena bella cosa, bien esta.... (part. fut) provechoso para el alma
71.	Vendar (bendar = atar)	-	-	-
72.	Veneno (de animal)	<i>Penez</i> <i>Penetus (Augm)</i>	<i>penez</i> -	Veneno de animal
73.	Veneno (en bebida)	<i>picharas</i>	<i>picharas</i>	Cosa amarga, medicina, bebedizo, veneno
74.	Ventosas	<i>Iririca inimaaca</i>	<i>iriris</i>	Porongo redondo, ventosa
75.	Viruela	<i>quitubioca</i>	<i>Quitubis</i> <i>quituriqui</i>	Viruela ser colorado cosa gruesa

Bocavulario
De la
Lengua de los Indios
llamados Chiquitos
Escrita por un Misionero
De la Compañia
De
Jesus

BE

Gramatica de la Lengua
 De los Indios llamados Chiquitos.
 Pertenecientes al Gobierno de Chuquisaca ~
 En el Reyno
 Del Perù.
 Doctrinados por los PP. de la Extinta ~
 Compañia de Jesus
 De la Provincia
 Del Paraguay.

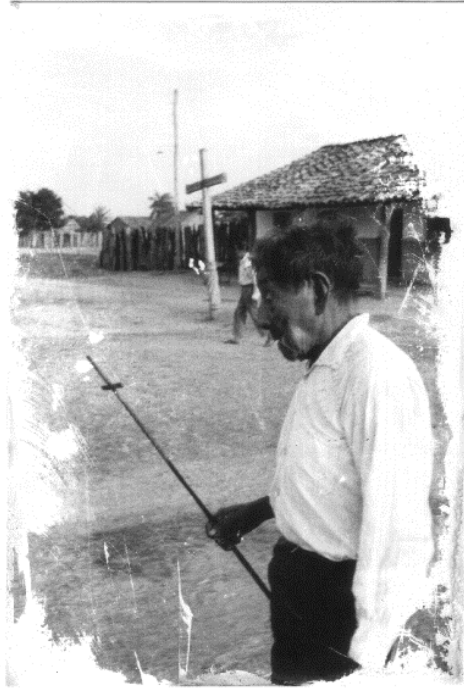




III. 3: Title page , MS BNF, Paris, Ms américain 21

<p>Del pueblo de S.º Xavier. Chiquito</p>	<p>Vocabulario de la lengua Chiquita. parte 2. Chiquito - Español.</p>
A. Aa.	Aa.
<p>11. Aa es 2.º sing. de Naa. yaa. yaa. de ixaca, y de sus comp. y de los Aba. Maas. haa. 5c.</p>	<p>Atarre en comex. Saicana. Saicirihí; 1. Saicana acocirihí acocirihí. siempre como el primero de. v. vaicirica.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Baaro. Fenir bien el tanto. che caap' a n'ocis. no presta sino bien la bilca. pl. Aba. otros dize en. Aro. pl. Abaro.</p>	<p>Aáca. fluir algo del amiento, v. de Chitara qulbrado. pl. umai' ciro. Vest. aaci. pl. Amadi. es poco limpio.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de ixaca. comer. pl. auba. A timo' aca. como se tuc. ati moi, m'aa. sientate, y como qurriti' aatii. fue a comer.</p>	<p>Aacuus. Amentalaras; Maljas. Ament de cosa. idem: Alan de caia. 2.º civi. Aci. Aacuusin. pl. usaa. ubaa. abaa. 4. ubacuus.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de yaaca. poner muchas cosas. pl. Apa. Aloma aama' no me. estan poniendo la i.</p>	<p>Aacuisiquis. Alan; Corredor de casa. pl. ubaac. Naamucac aacuisiquis n'igoo. hacer alar; corredor a la casa.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Ana. ser puerto, usado v. pl. Amaa. che maucop' aana' purubis. no se pondra; usara mas de.</p>	<p>Aai. 1.º imp.º de; ixaca; Aba. Come. aai m'chaicai. Come; y calla.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Naaca. pescar con anzuelo. v. v. aatii n'optocaa. fue a pescar con anzuelo. v. n'aaaca.</p>	<p>Amacana. ser Espiado, o ombado. pl. umaam. 2.º aamaca. pl. Amiaam. Tapi Amacana' cotubius oima. no seas que ayri cipiado el canimo. 1. xaa. macaca.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Naaca. pescar con anzuelo. v. v. aatii n'optocaa. fue a pescar con anzuelo. v. n'aaaca.</p>	<p>Amio. v. ixamio. 1. Amios Amio Sabar. la quia que anate.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Naaca. pescar con anzuelo. v. v. aatii n'optocaa. fue a pescar con anzuelo. v. n'aaaca.</p>	<p>Amurel. 2.º de ixabuca. 1. a amurel. v. la 2.º de. 2.º che caap' amurel. no tan presto a amurel. 1. Maluca.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Naaca. pescar con anzuelo. v. v. aatii n'optocaa. fue a pescar con anzuelo. v. n'aaaca.</p>	<p>Aana. ser puerta una cosa. v. v. v. v. pl. Aana. 2.º Aa. pl. Amad. ch' aana' igui manucasuyas. aun no se ha puesto; usado en la casulla. ch' aana' igui purubis. aun no esta urdida la tela.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Naaca. pescar con anzuelo. v. v. aatii n'optocaa. fue a pescar con anzuelo. v. n'aaaca.</p>	<p>Aanasa. 2.º sing. de Naanasa. 1. v. v. de. Saicana aana'atu inema. siempre se trisca con migo.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Naaca. pescar con anzuelo. v. v. aatii n'optocaa. fue a pescar con anzuelo. v. n'aaaca.</p>	<p>Aandee. puerto por algun tiempo. de. 1. inanaaca. 2.º Aanae. pl. v. Aanae.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Naaca. pescar con anzuelo. v. v. aatii n'optocaa. fue a pescar con anzuelo. v. n'aaaca.</p>	<p>Aana. 1. v. v. de. Saicana aana'atu inema. siempre se trisca con migo.</p>
<p>Aa. 2.º sing. de Naaca. pescar con anzuelo. v. v. aatii n'optocaa. fue a pescar con anzuelo. v. n'aaaca.</p>	<p>Aanae. 2.º de Aanae. pl. v. Aanae. 1. v. v. de. Saicana aana'atu inema. siempre se trisca con migo.</p>

III. 4: First page, MS BNF, Paris, Ms américain 21



III. 5: A „Chiquitano-Crucero“, San Rafael 1975, Photo: S.Falkinger

Variedad estándar y lengua común reduccional. Sobre el léxico del cuerpo humano y la medicina en la lexicografía jesuítica y en el ms. Pohã Nãã (1725)

Leonardo Cerno

1. Introducción

Es un hecho conocido que el guaraní histórico recibió una primera estandarización a comienzos del siglo XVII, cuando los padres franciscanos y jesuitas desarrollaron una codificación en diferentes niveles de la lengua (gráfico, fonético, semántico, pragmático) en vistas a crear una variedad con la que pudiera evangelizarse a los indígenas. La variedad estándar¹ fue elaborada paralelamente a la redacción de textos religiosos (oraciones, catecismo, sermones, etc.) y de diferentes esbozos gramaticales y diccionarios, y hubo de haber coexistido con los dialectos que dieron origen a aquella (dialectos de base) y que permanecieron en el plano de la oralidad. Más permeables al cambio lingüístico, éstos dialectos habrían recibido innovaciones y también continuado con tradiciones que quedaron excluidas de la variedad estándar, y ambos hechos irían construyendo una distancia estructural todavía poco conocida entre la lengua codificada y escrita por los jesuitas y la coloquial empleada por los indígenas en la vida cotidiana. En este trabajo queremos contribuir a una mayor comprensión de las relaciones existentes entre la variedad estándar reduccional y los dialectos que integraron el guaraní histórico.

Está claro que la estandarización del guaraní, si bien se basó en el habla de los indígenas, particularmente en dialectos con vasto alcance regional, también conllevaba la transformación de la lengua mediante la creación de expresiones nuevas, ajustadas a la nueva realidad del

¹ “Variedad estándar” se emplea aquí como concepto relacional vinculado a una lengua histórica y sus diferentes dialectos. La variedad estándar es un dialecto de una lengua histórica que ha recibido cierto nivel de codificación y elaboración (Haugen 1997 [1966]) o *Ausbau* (Kloss 1987 [1967]) y normalmente cumple cuatro funciones 1) como lengua común en situaciones de diversidad dialectal o lingüística, 2) como “variedad alta” para contextos formales y oficiales, 3) como lengua escrita de géneros de alto nivel de especialización y 4) como diacrítico que marca una identidad suprarregional (cf. Auer 2005, p. 8). Para evitar confusiones terminológicas empleo el concepto de dialecto para referirme a otras variedades de la lengua que no cumplen ninguna de estas funciones. Con el concepto de “lengua común” (*Gemeinsprache*) me refiero a un dialecto de la lengua que normalmente cumple las funciones 1) y 4) (cf. Auer, *ibid.*).

contacto entre religiosos y nativos. Los diferentes textos religiosos, que fueron el primer canal y el primer dominio funcional de la variedad estándar, debían contribuir en la fijación de usos y expresiones en el habla de los guaraníes. A ello ayudaron las prácticas de la repetición y memorización de oraciones y fragmentos con los que los indígenas participaban en diferentes eventos de la vida reduccional (Melià 2003 [1969], p. 261-262; Thun 2008, p. 156-157). Por otra parte, dado que las gramáticas y diccionarios tuvieron como principales destinatarios a los padres, las formas estándar también hubieron de difundirse desde la boca de los religiosos, que tenían la obligación de aprender la lengua. En este ambiente de contacto cultural y de surgimiento de una variedad nueva vemos una serie de problemas, hasta ahora escasamente estudiados, que hacen a la aceptación y normalización de la variedad estándar en la lengua oral, por parte de las diferentes categorías de hablantes (padres, hermanos coadjutores, indígenas), y las consecuencias que este proceso habría tenido en los dialectos de base. El problema también contempla una dirección contraria, que es la posible influencia de los dialectos en la variedad estándar. Creemos que la mejor manera de enfocar estas cuestiones es observando los contextos más alejados de la normatización lingüística: el dominio de la oralidad, los actores indígenas, y los géneros no religiosos.

El principal obstáculo para conocer las relaciones entre la variedad estándar creada por los jesuitas y los dialectos de base reside en las limitaciones de las fuentes escritas que, si bien gozan de una extensión privilegiada para una lengua indígena, cuentan también con lagunas que recortan su diversidad sociolingüística. De hecho las fuentes son más ricas de lado de la variedad estándar, dada la existencia un corpus enorme de textos religiosos escritos por jesuitas² en un código de alto grado de elaboración (o *Ausbau*, siguiendo a Kloss 1987 [1967]). En este polo se ubican también los diferentes materiales propedéuticos que fueron el instrumento de la codificación: los diccionarios y gramáticas de los siglos XVII y XVIII. Con respecto a la lengua coloquial, los descubrimientos de las últimas décadas de varios códigos de temática no religiosa (o “temporal”), y escritos parcialmente en forma de diálogos, son auspiciosos de mejores posibilidades de acceso al registro oral del lenguaje y a los dialectos indígenas en su uso espontáneo (cf. Cerno y Obermeier 2013, Otazú 2014, Thun *et al* 2015, p. II y XV-XVI, Adoue *et al* 2015). Pese a todo, fueron los jesuitas los productores de la mayoría de estos documentos, lo que conlleva a un importante déficit en lo que hace al

² O bajo el control de los jesuitas, como en el caso de los sermones y el catecismo escritos por el cacique Nicolás Yapuguay.

discurso producido por indígenas.³ En consecuencia, el registro coloquial y las particularidades dialectales del habla indígena se hacen accesibles a través de la representación que los jesuitas dejaron del habla de sus hijos espirituales.

El estudio de la influencia de la variedad estándar en los dialectos del guaraní reduccional (y de éstos sobre aquella) está apenas comenzando. Hace más de una década Bartomeu Melià se preguntaba “hasta qué punto aquella lengua estandarizada que conocemos gracias a los textos de los misioneros jesuitas –gramáticas, diccionarios, catecismos y libros de piedad– era también lengua hablada por la comunidad” (Melià 2003 [1969], 323ss). Los que después de él han abordado el problema sostienen que hubo un cierto grado de diferenciación entre el guaraní de los padres y el de los indígenas (Thun 2008, p. 169, Cerno y Obermeier 2013, p. 42). Recientemente Harald Thun propone emplear el término “guaraní jesuítico” (antes usado en referencia a la lengua histórica) para designar el guaraní hablado por los padres, y “guaraní reduccional” para el conjunto de dialectos que constituyen esta lengua, entre los que se cuentan al menos dos variedades, el guaraní jesuítico y el “guaraní indígena” correspondiente a los guaraníes reducidos (Thun *et al* 2015, p. LXXII, nota 75). En este guaraní indígena habría tenido lugar una mayor conservación de usos tradicionales y de variantes ajenas al proceso de estandarización, además de un mayor grado de innovación lingüística y una hispanización bastante mayor (Thun 2008, p. 158ss, Thun *et al* 2015, p. LXXIV-LXXVII, Cerno y Obermeier 2013, p. 52).

2. Métodos y fuentes

Para acercarnos al estudio de la relación funcional entre variedad estándar y dialectos del guaraní reduccional creemos pertinente la comparación entre fuentes lexicográficas, por un lado, y discurso escrito, preferentemente del género “de lo temporal”, por el otro. Esta es la manera más efectiva de observar si la normatización lingüística se complementó con el uso efectivo de las variantes. A este trabajo, a su vez, deberían agregarse estudios que vayan en la dirección complementaria, es decir, desde la lexicografía al discurso religioso.

³ Para el problema de la autoría de los diversos códigos “de lo temporal”, véase Thun *et al* 2015, pp. LIII-LX. Con respecto al discurso indígena, este “déficit” sólo vale para el período que va desde los inicios de la misión hasta su época de plenitud cultural y económica, a principios del siglo XVIII. Pues existe de hecho un notable corpus de textos escritos por los guaraníes que se inicia en las épocas conflictivas del Tratado de Madrid (1750) y de las guerras guaraníes (1753-1756), y que se extiende hasta varias décadas después de la expulsión de los Jesuitas (1769), llegando incluso hasta principios del siglo XIX. Este corpus, de hecho muy rico y diverso, está muy poco estudiado desde el punto de vista de la lingüística, y es tarea todavía por hacerse el estudio del impacto de la estandarización jesuítica sobre estos documentos.

Lamentablemente no podemos aún efectuar análisis a gran escala, por ejemplo empleando las herramientas y métodos de la *corpus linguistics*, que puede cubrir vastas cantidades de léxico y corpus enormes de discurso.⁴ La era de la informática contribuyó sin dudas a poner a disposición de los interesados una gran cantidad de textos de la lengua, pero el corpus en guaraní se encuentra todavía en su mayor parte sin traducir ni digitalizar, lo cual restringe el alcance del análisis.

Tenemos entonces que acotar nuestra aproximación a la lengua, para lo cual proponemos la selección de un campo semántico concreto y de un texto en el que el léxico correspondiente deba ser necesariamente expresado. Elegimos con este objetivo el campo nocional del cuerpo humano (partes del cuerpo y procesos corporales), del que ya existen buenos estudios (Chamorro 2009, Lenke 2012), y fragmentos del manuscrito guaraní llamado Pohã Ñañã, que es una materia médica fechada en 1725 en donde el uso de este dominio léxico constituye una parte central del discurso.

2.1. La lexicografía jesuítica y las fases de la estandarización

La elaboración de la variedad estándar no fue un proceso acotado sino que abarcó varias fases y demandó el trabajo de varias generaciones de padres filólogos. Una comparación entre estas diferentes fases permite descubrir no sólo los hechos inevitables del cambio lingüístico (p.ej. sustitución de formas en desuso por formas actuales, inclusión de nuevas acepciones, etc.) sino también modificaciones actitudinales de los padres con respecto a la lengua, siendo las más notables la progresiva percepción de la variación social y regional de la lengua, y una aceptación incipiente de los hispanismos consagrados por el uso (cf. Cerno y Obermeier 2013, p. 50).

Con respecto a las fases de la estandarización, la primera comienza con los trabajos del padre Luis de Bolaños (1550-1629) (ya influido por la obra de José de Anchieta [1534-1597] hecha en el Brasil), continúa con otros religiosos de vocación lingüística como Marcial de Lorenzana (1565-1632) y Alonso de Aragona (1585-1629), y halla su culminación en la edición de los monumentales *Arte y Vocabulario, Tesoro, y Catecismo de la lengua guaraní*

⁴ Hasta ahora la única base de datos digital que permite altos niveles de búsqueda del guaraní colonial es la base Langas, preparada por el grupo de investigación del IHEAL y el INALCO de la Sorbonne Nouvelle, París III, dirigido por Capucine Boidin (cf. <http://www.langas.cnrs.fr>). Pese a todo el corpus integrado a la base es todavía bastante acotado. Es de esperar que en un futuro cercano esta base crezca, permitiendo realizar análisis más vastos y complejos. Ello haría posible conocer, con mayor nivel de generalización, con más variables sociales, y en varios niveles de la lengua, la diversidad interna del guaraní reduccional y su evolución histórica.

de Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), publicados en Madrid en 1639/1640. La tercera fase tiene su representación en la lexicografía y las varias gramáticas de Paulo Restivo (1658-1741), que se imprimieron en las propias reducciones hacia 1722/1724. En el medio hubo un interregno dado por el diccionario manuscrito *Phrases Selectas*, un anónimo de 1687 que tiene gran importancia en la documentación de la recepción de Montoya hacia el último tercio del siglo XVII.⁵

Tanto el autor de *Phrases Selectas* como el padre Restivo vuelven sobre el trabajo de Montoya, con múltiples y variadas referencias a la obra de este último. Sea para actualizar sus expresiones o para incorporar elementos de habla no advertidos o desconocidos por aquel, esta reflexividad de la lexicografía jesuítica sobre la obra de Montoya indica que el padre limeño ocupó una posición de autoridad en asuntos de la lengua. Esto sin embargo no impidió que, junto a la conservación de formas aceptadas y estables, hubiera una permanente observación de las novedades empleadas por los indígenas y de algunas formas marcadas propias de ciertos pueblos y clases de hablantes, de las cuales se pensó que tenían que ser conocidas y usadas también por los padres (cf. Melià 2003 [1969], p. 180-181, Thun 2008, p. 167). Señalemos también que es Montoya el que menos se ocupa de informarnos sobre el valor indicial (regional, social) de las expresiones incluidas en su obra, pues su objetivo fue primordialmente asegurar la inteligibilidad (y no tanto la adecuación), como expresa él mismo en las *Advertencias* al Tesoro: “Algunos vocablos serán mas usados en unas partes que en otras; ponense todos los que hemos podido alcançar, porque no se haga nuevo al que oye en una parte el vocablo que en otra no oyó” (Montoya 1639 [T]: 1r).

2.2. El manuscrito Pohã Ñanã

El problema de la extensión funcional de la variedad estándar será observado en este trabajo en algunos capítulos del manuscrito guaraní de terapia médica y farmacia titulado Pohã Ñanã. De acuerdo con el frontispicio, el texto data en 1725 y se atribuye su autoría al cirujano jesuita Marcos Villodas (1695-1741). No hay indicaciones concretas sobre el lugar de la redacción. Hay varios motivos para suponer que el autor del texto en guaraní no es Villodas, sobre todo teniendo en cuenta que el frontispicio no es original (cf. Obermeier 2017, Otazú

⁵ Este texto tematiza por primera vez la diversidad lingüística de las reducciones y pone al descubierto los desfases de la obra de Montoya con respecto a la lengua coloquial de los indígenas (Chamorro 2014, pp. 5-6). En efecto *Phrases Selectas* fue concebido como una actualización de la obra del padre limeño, queriéndose registrar “los terminos mas usados, y dexando los vocablos, que por no tales, no se entienden” (*Phrases Selectas*, s/pag., *Amigo en Christo y benevolo lector*). Para una discusión sobre la probable autoría del manuscrito anónimo cf. Cerno y Obermeier 2013, p. 43, nota 7; Chamorro 2014, pp. 3-5).

2014, pp. 4-5). Existen tres versiones conocidas, una conservada en la Wellcome Library de Londres, una segunda en la Biblioteca Nacional de Madrid (cf. Otazú 2014, pp. 1-2, Cerno y Obermeier, pp. 38-39), y una recién descubierta en Instituto Iberoamericano de Berlín (Obermeier 2017). Nuestro estudio está basado en el códice de Londres. Varias *materiae medicae* tuvieron probada circulación en las Reducciones, las más conocidas fueron escritas en español y corresponden a los célebres médicos⁶ Pedro de Montenegro (1663-1728) y Sigismund Aperger (1678-1722). Estas obras cumplieron la función de poner a disposición de los padres y hermanos de diferentes reducciones los conocimientos, muchas veces ganados por la experiencia frente a condiciones adversas, que eran necesarios para atender las enfermedades y dolencias de los indígenas (Anagnostou 2005, p. 272-273). Al parecer, los códices de Londres, Madrid y Berlín forman parte de una serie redactada en guaraní que tuvo como destinatarios especialmente a los enfermeros indígenas o *curusuyára*, a quienes los propios jesuitas prepararon para que sirvieran de auxiliares en los hospitales (Lenke 2012, p. 99ss; Otazú 2014, p. 4). Si bien no hay certezas, tampoco hay a primera vista motivos para descartar la redacción del texto por parte de un indígena de la clase letrada. Otros piensan que fueron los hermanos coadjutores (entre quienes figura Pedro de Montenegro) los que estarían vinculados con la redacción de diversos textos de carácter “temporal” (Thun *et al* 2015, p. XVII-XVIII). También es posible que el texto sea una traducción del español al guaraní, aunque el asunto es todavía discutible (Thun *et al*, *ibid*, nota 17).

El ms. Pohã Ñanã de Londres consta de 60 folios (120 páginas) que contienen 39 capítulos, en su mayoría diagnósticos, indicaciones de tratamientos y recetas. Nuestro corpus se constituye de 5 capítulos que forman en conjunto 12 páginas. Los capítulos son: *Conico Acâracĩ ambuae Pohâno haguâ* ‘Otro remedio para el dolor de cabeza’ (p. 2v), *Acâracĩ mbaè ambuae rehegua pohânôha tenicobaè* ‘Sobre la cura de otro dolor de cabeza’ (p. 2v-3v), *Poromboèha omanô çapiabaè raânga pohanô rehegua tenicobaè* ‘Capítulo sobre la cura de los desmayos’ (p. 4r-4v), *Poromboèha apiçaraci haè apiçarebobog haè apiçaeÿbae pohâno rehegua* ‘Capítulo sobre la cura del dolor de oído, y la hinchazón de oído y de los sordos’ (p. 8r-9v), *Poromboèha mbiâraci pohanô haguâma rehe* ‘Capítulo sobre el dolor de estómago’ (p. 15r-16v), y *Poromboèha tacubaci recoquaa haguâma rehe tenicobaè* ‘Capítulo sobre el conocimiento del estado de fiebre’ (p. 30v. 31v). La lengua del documento, por su parte, se

⁶ En rigor, la formación de Montenegro en Europa no fue de médico sino de enfermero, aunque en el Paraguay se haya dedicado al tratamiento directo de enfermos y a la investigación de plantas medicinales (Anagnostou 2005, 273). Por su parte Aperger no tuvo al parecer una formación sistemática, sino más bien fue un médico empírico y autodidacta (cf. *ibid*, pp. 275-276).

acerca al registro coloquial, diferenciándose en esto de los textos usualmente referidos a la religión.⁷ Por su temática, el texto se ubica dentro de la literatura jesuítica “de lo temporal”.

3. El léxico del cuerpo humano y en las fases de la variedad estándar reduccional

3.1. El corazón, el estómago y las entrañas

Entre los guaraníes, si bien hubo un vasto vocabulario para las partes externas del cuerpo, el léxico referido a los órganos internos fue mucho menor (Chamorro 2009: 150). Por otra parte las palabras de este dominio semántico se caracterizan por su polisemia, que es la capacidad que tiene un lexema de designar varios conceptos. Tomemos como ejemplo *py'a*, palabra que hasta hoy entre los mbyá guaraní significa ‘pecho’, ‘estómago’ ‘hígado’ y ‘corazón’, y además ‘fonte das emoções’ (cf. Cadogan 1992, p. 147, Dooley 2013, p. 160). Es posible que el significado básico del término aluda al “centro de la vitalidad humana”, como sugiere Graciela Chamorro (2009: 152), y que de este modo pueda referirse, según el contexto, a órganos tan diversos.

Es un tema discutible hasta qué punto los vocablos de ciertos campos semánticos representan la continuación directa de la lengua precolonial o, por el contrario, constituyen neologismos y/o calcos elaborados por los padres. Esta discusión de hecho alcanza el subsistema de los órganos internos, cuyo vocabulario pudo haber parecido “deficitario” o ambiguo a los padres, sobre todo en el contexto de la práctica médica (cf. Chamorro 2009, pp. 150-51; Lenke 2012, p. 126).⁸ En este trabajo no podemos atender a este interesante tema, hecho que por otra parte no obstruye nuestro objetivo pues partimos del análisis de la variedad estándar en tanto ya “manipulada” por los padres (o no). A partir de ello nos interesa establecer cómo los vocablos de nuestro interés fueron empleados en el discurso, y en una época posterior, con qué

⁷ “Puesto que se trata de un texto de finalidad práctica, nos parece que la lengua utilizada se acerca mucho al uso coloquial de la época” (Otazú 2014, p. 3) Mas adelante agrega la autora, que es buena conocedora del guaraní reduccional y del guaraní moderno: “Se percibe el buen uso de la lengua guaraní; la estructura correspondería a una forma oral natural de la lengua, a diferencia de los textos religiosos o litúrgicos, cuyos contenidos son muchas veces artificiales y carecen de naturalidad; en cambio, para la elaboración de un manual de enfermedades y sus respectivas formas de curar, no dudaron en emplear el hablar cotidiano de los autóctonos” (Otazú 2014, p. 9).

⁸ Graciela Chamorro se inclina a pensar que Montoya sostuvo un registro fidedigno y que intentó una verdadera interpretación de la nomenclatura guaraní referida al cuerpo. Se basa en el hecho de que en el Tesoro hay más léxico que en el Vocabulario a este respecto, siendo que el proyecto del Tesoro incluía registrar “todos [los vocablos] que hemos podido alcanzar” según el propio Montoya (cf. Chamorro 2009, pp. 150-151). Sabine Lenke en cambio intenta mostrar que Montoya transporta al Tesoro el conocimiento occidental del cuerpo y menos la cosmovisión indígena. Se justifica mostrando que casi todo el vocabulario de la anatomía coincide en su significado y acepciones con el léxico del Tesoro de Covarrubias, que a su turno representa una muestra del castellano de la época (Lenke 2012, pp. 127-128).

significados, y en qué tipo de relaciones semánticas, y si hubo estabilidad o no a lo largo del tiempo tanto en el plano de la forma y del significado.

Como mencionamos arriba, el concepto guaraní de *py'a* abarca un espacio funcional que corresponde a varios órganos internos, todos ellos ubicados en el vientre y en el pecho. Para Chamorro, conocedora de la lengua, *py'a* se equipara “a lo que es el corazón en la taxonomía occidental”, y por tanto admite una dimensión orgánica o somática y otra espiritual (cf. Chamorro 2009: 152). En la obra de Montoya la palabra se asocia a las nociones de ‘estómago’, ‘vientre’, ‘corazón’, ‘entrañas’ e ‘hígado’⁹. Junto a la dimensión anatómica de *py'a* deben contarse también las acepciones vinculadas con la espiritualidad o los sentimientos (como p.ej. en español “ser de buen corazón” = “ser bueno”; “tener estómago” = “ser valiente”).¹⁰

Para ‘corazón’ consta también en la obra del padre limeño la voz *ñe'ã(nga)*, cuyo significado se superpone a *py'a* tanto en su sentido somático (‘corazón’₁) como en su sentido afectivo (‘corazón’₂). Siguiendo la obra de Montoya, se trataría a primera vista de sinónimos parciales. La palabra *ñe'ãnga* deriva seguramente de *ãnga* ‘alma’ más el formativo *ñe-* ‘reflexivo’, por lo que estaría relacionada con la concepción de alma entre los guaraníes. En efecto Montoya define *ñe'ãnga* como “coraçon. c.d. ñê. reciproco. y. âng, alma, dize, cosa que se haze alma, y es alma” (Montoya 1639 [T], p. 244v). No obstante en los ejemplos que brinda a continuación se hace equivaler la palabra guaraní a tanto a ‘corazón’₁ como a ‘corazón’₂: “*cheñêang* mi coraçon, *ñeâaçĩ*, mal de corazón [...] *che ñeâng mbĩtépe arecó Tûpâçĩ* en medio de mi coraçon tengo a la Virgen [...]”.¹¹

⁹ Montoya define *py'a* en el Tesoro como “estomago, barriga, tomanlo por el coraçon” (Montoya 1639 [T], 284r). El comentario “tomanlo por el coraçon” indicaría que este órgano no entraba en el significado básico del concepto, sino sólo por extensión semántica podía referirse a él. Para *py'a* como equivalente a ‘hígado’ el autor da dos términos, *mby'a* y *py'a* (véase Montoya 1640 [V]: II, p. 35). No creemos que exista una oposición funcional entre ambos términos sino que son dos variantes para una misma unidad semántica.

¹⁰ Para una visión de los significados metafóricos o extensiones semánticas de *py'a* en Montoya véase Chamorro 2009, pp. 187-188; Lenke 2012, 132-133. A este respecto también existe disparidad de opiniones. Graciela Chamorro se inclina a pensar que los significados metafóricos son tradicionales dado que *py'a* era no sólo una entidad somática sino también “la base orgánica para la mayor parte de los sentimientos” (Chamorro 2009, pp. 187). Por su parte Sabine Lenke, basada en la observación de que Montoya emplea *py'a* más que nada para ‘corazón’ en sentido espiritual, plantea que el concepto proviene de la tradición bíblica, donde el corazón también es metáfora para “lugar del alma, temor y pensamiento” (Lenke, 2012, p. 132-133, mi traducción).

¹¹ Puede plantearse que la especificidad de *py'a* consistió en que su referente se ubicaba en el “centro” -*py-* del cuerpo o el vientre, mientras que *ñeâng*, pese a su conexión con el órgano cardíaco, puede designar también la musculatura o pulpa carnosa de otras partes del cuerpo, como se observa en

Es difícil establecer, a partir de los datos que manejamos, qué relaciones sistemáticas existieron entre *py'a* y *ñe'ã(nga)* en los dialectos del guaraní reduccional, a nivel del sistema lingüístico o del uso.¹² Del análisis de la obra de Montoya se sigue, no obstante, que *py'a* es más utilizado que *ñe'ãng*, tanto para designar el 'corazón'₁ como para el 'corazón'₂, pero también que *py'a* en sí mismo se emplea mucho más para 'corazón'₂ que para 'corazón'₁, tanto en el Tesoro como en el Catecismo. En esta última obra la palabra elegida para traducir 'corazón'₂ es *py'a*: *piá upi* “levantar el corazón” (Montoya 1640 [C], pp. 62-63), *piá oguero* “moviendo el corazón” (ibid., pp. 72-73), *opiápe* “en su ánimo” (ibid., p. 101), *piá ereco* “meditar” (ibid., p. 186), etc. El único uso fisiológico de *py'a* se refiere al estómago: *opiá guenoê noê* “apetito desordenado del comer y beber” (ibid., p. 163). Por su parte *ñe'ãng* consta sólo en compuestos, y en sentido espiritual: *ñeãngeru* “suspirar” (ibid., p. 8), *ñeãgapĩcĩ* “cuidado [velar]” (ibid., p. 78), *ñeãngareco* “pensar” (ibid., p. 179). En realidad los usos fisiológicos de *neãng* se observan sólo en la entrada correspondiente del Tesoro. Esta preferencia de *py'a* para remitir a connotaciones espirituales puede deberse, siguiendo a Lenke, a la correspondencia del término con el uso metafórico de “corazón” en la tradición bíblica y en occidente en general (Lenke 2012, p. 132-133). Así, tenemos en Montoya *py'a* ~ *ñeãnga* para 'corazón'₁ y 'corazón'₂, con preferencia del primero en cuanto a frecuencia de uso, y otra vez *py'a* para 'estómago', 'hígado', 'entraña' y 'vientre' (si bien otros vocablos pueden designar también estos últimos conceptos, como se verá).

En el diccionario Phrases Selectas se explicita lo que en Montoya estaba ya implícito, si bien no en el plano metalingüístico, sí en el del uso de los términos. Aquí vuelve a ser *py'a* el término preponderante, y con respecto a *ñe'ãng* observa el autor: “Usase en S. Xavier, y [en] Sta. Maria” (Phrases Selectas, p. 214). Se da a entender con esto que el término está

expresiones para 'músculo del brazo', *jyva ñeãng* (Montoya 1640 [V], II, p. 60, s.v. “Lagarto del brazo” y 98 s.v. “Molledo del brazo”, Montoya 1639, p. 196r) y para 'pulmón' o “livianos”, *ñeã vevúí* (Montoya 1640 [V], pp. 71 y 157, Montoya 1639, 244v, como “bofes”; véase también Chamorro 2009, p. 135). *Ñeã* también posee connotaciones espirituales (cf. Chamorro 2009, p. 189ss) que pueden inferirse a partir de su formación con *ãnga* ‘alma, conciencia’. *Ãng* se emplea para varios conceptos vinculados con los estados de ánimo en compuestos como *angapysy* ~ *angapyhy* ‘consuelo, aliento’, *angeko* ‘congoja’, etc. No obstante para 'corazón' en sentido físico y espiritual el Tesoro brinda más ejemplos con *py'a* que con *ñeãng*, y esta última voz no ocurre en el Catecismo de 1640. De aquí concluimos que *ñeãng* fue una palabra para designar cierta musculatura, entre las que se incluía el corazón, y de aquí sus extensiones en sentido afectivo, pero que *py'a* correspondía más concretamente a los órganos del pecho y el vientre y que poseía mayor preferencia para la expresión de ciertos estados de ánimo.

¹² A nivel del sistema lingüístico significa su valor en virtud de sus relaciones paradigmáticas y sintagmáticas internas a la lengua desde el punto de vista sincrónico. El plano del uso por su parte indica su valor en tanto norma tradicional del hablar, lo que invoca su relación con variables contextuales (eje diatópico, diastrático, diaetéreo, etc.).

restringido a un uso regional, de lo que concluimos que la estandarización del mismo por parte de Montoya no ayudó a su aceptación en la lengua común reduccional.

Otras divergencias con respecto a Montoya deben señalarse. Para designar el hígado *py'a* adquiere en Phrases Selectas el modificador *-kue*, lo que da *py'a kue* (escrito *pĩa cue*, cf. Phrases Selectas, p. 389). Por otra parte la variación *py'a ~ mby'a*, registrada por Montoya, desaparece. El sufijo *-kue* constituye una marca para indicar la separación de una parte con respecto a la totalidad a la que naturalmente pertenecía. *Py'a-kue* podría referirse al hígado en tanto separado ya del organismo humano (o animal), pero también pudo constituir una estrategia para segmentar la totalidad 'corazón-estómago-hígado' en dos nociones diferentes: *py'a* 'corazón/estómago' y *py'a-kue* 'hígado (separado)'. No sabemos si esta última solución corresponde al uso indígena. En guaraní paraguayo actual existe todavía la tendencia de distinguir *py'a kue* 'hígado extraído, asadura' de *py'a* como 'hígado (~ estómago, corazón)' (Guasch 2005, pp. 112-113 y 255; Jover Peralta y Osuna 1950, pp. 120-121). Restivo por su parte también dará *py'a kue* para hígado, diferenciándolo de *py'a* a secas (Restivo 1722 [V], p. 346). Ya hemos visto que en mbyá guaraní 'hígado' es sólo *py'a* (Dooley 2013, p. 160, cf. también Cadogan 1992, p. 147).

En el Vocabulario de Restivo los cambios con respecto a Montoya van más lejos. En esa obra desaparece por completo la voz *ñe'ãng*, y *py'a* es la única variante para el concepto de 'corazón', tanto en su aspecto físico ('corazón'₁), *che pĩa raçĩ* "dice: tengo dolor interior, de coraçon, de pecho, de estomago", como en su aspecto espiritual ('corazón'₂), *che pĩa pochĩ chupe* "le tengo mal coraçon y mala voluntad" (Restivo 1722 [V], p. 195). No obstante en Restivo muchas expresiones con *py'a* en sentido espiritual desaparecen (Lenke 2012, p. 132). Con respecto a su sentido somático, y a juzgar por la glosa dada para el sintagma *che pĩa raçĩ* en la cita de arriba, parece que *py'a* en esta época siguió poseyendo una vasta extensión semántica.

Por otra parte se nota en Restivo cierta intención de delimitar o reducir parcialmente el alcance de *py'a* en su sentido anatómico. Esto se observa en las definiciones de varias palabras que en la tradición montoyesca estaban asociadas inequívocamente a *py'a*. En la definición de "entrañas" agrega el autor: "*pĩa* dice estómago y lo toman por el coraçon", comentario que parece estar sugiriendo más bien no usar *py'a* con referencia a las "entrañas"

(cf. Restivo 1722, p. 293).¹³ En cambio *py'a* puede funcionar en el sentido de ‘entrañas’₂, es decir para referir a la dimensión afectiva involucrada tradicionalmente¹⁴ con ese órgano: “Entrañablemente: chepiaguibe, l. chepiã guetebo haïhu V. Amar” (ibid). Por el contrario Montoya había dado *py'a* tanto para ‘entrañas’₂ como para ‘entrañas’₁: “Entrañablemente. Pïapebé. Tecatú. Pïáguibé. Entrañas. Pïá. Mbïá” (Montoya 1640 [V], I, p. 353).

En relación con “estómago”, al contrario de Montoya y del ms. Phrases Selectas, que dan sólo *py'a* para esa noción, Restivo despliega una definición más larga donde ofrece variantes:

Estomago, ybïgua. Nache ïbïguapori. No tengo nada en el estomago, estoy en ayunas. Estomago seu [sic] interior: ÿbÿï, l. pïã vt. mbaete chembopïã abaete; l. chemoïbÿï abaete, l. pïchïbï. El hedor me causa bascas V. Barriga (Restivo 1722, p. 310)

Nótese que *py'a* es sólo la tercera de las variantes dadas, donde incluso parece competir con la voz *ybÿi*: “ÿbÿï, l[icet]. pïã”.

A deducir por el ejemplo, la primera de estas variantes, *ybygua*, se refiere al uso de “estómago” en tanto sinónimo de “barriga”. *Ybygua* es una palabra notoriamente marginal en el Vocabulario de Montoya, pero en el Tesoro es definida justamente como “barriga” y también usada para expresiones como “haber comido” (cf. Montoya 1640 [V], I, p. 208, Montoya 1639 [T], p. 168v). A continuación el autor da *ÿbÿï* y *pïã* para “estómago” aunque en su sentido puramente somático, como se infiere de la aclaración “Estomago seu [sic] interior”, y del ejemplo de las “bascas”, que son las contracciones vinculadas con el vómito.

En Montoya *ybÿi* es un concepto poco empleado, tiene un significado sobre todo espacial y sólo por extensión metafórica alude al cuerpo: “ïbÿï. Hueco, concauidad, abertura, seno. Cheïbÿïme, dentro de mi[...].” (Montoya 1639 [T], p.168v).¹⁵ En su *Bocabulario* esta palabra está ausente en las definiciones de “barriga”, “vientre” y “seno”, y en cambio consta en la de

¹³ El comentario es una paráfrasis de Montoya, quien escribió “pïã, l. mbïá. Estomago, barriga, y tomanlo por el coraçon” (cf. Montoya 1639 [T], p. 284r).

¹⁴ Otra vez no podemos discutir aquí si esta tradición es nativa o implantada en la semántica guaraní por los padres. De hecho la voz “entraña” en la época de Montoya tiene un alcance bastante amplio, designando lo que hoy se entiende por vísceras, es decir prácticamente todos los órganos internos. Leemos en Covarrubias para “entrañas”: “*Quasi interaneas*; se dicen todo aquello que el animal tiene dentro de si en el vientre, como el corazón, el hígado, los livianos o pulmón y el vaso. [...]” (Covarrubias 2006 [1611], p. 792-793). Consta también una referencia al uso metafórico (‘entrañas’₂): “Por alusión se dice de lo que está escondido, como las entrañas de la tierra, lo profundo. Hombre de buenas o malas entrañas, hombre piadoso o cruel” (ibid).

¹⁵ Chamorro, que trabajó en profundidad el *Tesoro*, dedica sólo unas pocas líneas a este concepto, lo que indica su relativa marginalidad al menos en la norma de Montoya (cf. Chamorro 2009, p. 146 y 149).

“hueca cosa” (cf. Montoya 1640 [V], II, p. 22). Todo indica que *ybyi* tuvo poco uso en referencia al cuerpo humano. Pero el término está presente en el Vocabulario de Restivo en varios lemas, por ejemplo para “barriga”, “entrañas” y “vientre” (cf. Restivo 1722, p. 135, 293 y 585). No es aventurado pensar que *ybyi* tuvo amplia difusión recién en el guaraní común de la época de Restivo.

La equivalencia que establece el autor entre *ybyi* y *py'a* para la dimensión somática de ‘estómago’₁ nos desafía a establecer una posible diferencia funcional entre ambos términos. Teniendo en cuenta la distribución de ambas expresiones en las diferentes entradas del Vocabulario de 1722, nos parece evidente que *ybyi* no se refiere al estómago como órgano sino que posee un significado más abstracto o indefinido, pudiendo usarse en sentido amplio para todo lo que está en el interior del vientre y la barriga. De tal modo sería un sinónimo de *py'a* en lo que hace a su acepción más neutra, de ‘lo que está en el interior del pecho/barriga’. Por su parte *py'a* se diferencia por su conexión más directa con ciertos órganos concretos, básicamente el corazón y el estómago en la época de Restivo. La propia definición del autor de *chepy'a rasy* muestra el rango de acepciones posibles: “tengo dolor interior, de coraçon, de pecho y de estomago”.

En conclusión, *py'a* en la época de Restivo reduce su alcance funcional, aunque sólo en su sentido somático, dejando de designar ‘hígado’ y ‘entrañas’₁ y especializándose en ‘estómago’ y ‘corazón’₁ aunque conservando un sentido general para ‘lo interior’ del pecho. En sentido metafórico continúa con usos para indicar estados de ánimo diversos, aunque muchos menos que en Montoya. Por otro lado se observa la selección y codificación de un nuevo término, *ybyi* en el sentido de ‘interior’ del vientre y la barriga, que en varios contextos puede usarse como sinónimo de *py'a* en el sentido de ‘estómago’₁, y que va a desplazar a *py'a* como ‘entrañas’₁ ocupando su lugar. La voz *ñe'ãng* por su parte pierde vigencia y se la aparta de la variedad estándar.

3.2. El vientre y la barriga en la época de Paulo Restivo

Los cambios que señalamos con respecto a la extensión de *py'a* tienen su correlato en el reordenamiento, en la norma de la variedad estándar, de la porción de la realidad extralingüística relativa a la barriga.

Para “barriga” da Ruiz de Montoya cuatro palabras, *tye*, *teve*, *ybygua* y *takape* (Montoya 1640 [V], I, p. 207). Todos ellos pueden designar la panza, aunque al parecer dos de ellos denotan la parte externa de la barriga (“Lo que contiene el [al] vientre” *teve*, *takape*, cf. íbid.) y dos de ellos quedan sin marcar (*tye*, *ybygua*). A su vez tres de estos vocablos se emplean para construir enunciados con el sentido de “estar lleno/haber comido” (*tye*, *teve*, *ybygua*), y de aquí para la expresión “ser barrigón”. El término *tye* también puede indicar “(tener) cámaras”, es decir estar con diarrea (Montoya 1639 [T], p. 309, Montoya 1640 [V], I, p. 232).

En la definición de “barriga” que da Restivo constan estas mismas palabras, a las que se suma nuevamente *ybyi*. Es ésta por otra parte la primera forma que da este autor para “barriga”:

Barriga, *ybyi*, l. *ybygua*, l. *tye*, l. *teve*. En su barriga *ybyyime*, explica lo interior de la barriga [...] *cherie*, mi barriga, y tambien dice, tengo camaras [...] (*teve*) explica la piel y carne de la barriga *cherebeatâ*, estoy harto [...] *Cheracape*, mi barriga, idest: la piel, y carne, *Piraracape*, la superficie de la barriga del pescado, *ahacapeog*, le quito la barriga exterior [...] (Restivo 1722: 135).

La mayor diferencia con respecto a Montoya es el desplazamiento de *tye* por *ybyi* si admitimos que el orden en que se dan las variantes indica también preferencia de uso. Téngase también en cuenta que se trata de una palabra que el padre limeño no había incluido en su *Bocabulario*. Por lo demás, en el padre italiano (que era Restivo) se nota un énfasis mayor en la delimitación de la parte interna y externa de la barriga. Este énfasis se manifiesta en los comentarios metalingüísticos de tipo “explica...” e “id est”.

Además, en la definición de Restivo se agrega a *tye* una marca negativa vinculada con su connotación a las “cámaras”, que en la época designa las diarreas y también el mero acto de depositar excrementos.¹⁶ Es cierto que en la entrada que corresponde a “vientre” Restivo da *tye* como única expresión posible (con su variante *tyge*), pero también se encarga de indicar la embarazosa polisemia del término: “Ventre: *tye*, l. *tyge*, tambien dice: tener camaras [...]” (Restivo 1724, p. 585, s.v. “vientre”). Montoya en su Vocabulario también da *tye* (y *teve*) para “vientre”, pero no hace ninguna observación sobre las cámaras: “Ventre. *Tie*. *Tebe*” (Montoya 1640 [V], II, p. 231). Esta connotación será enunciada sólo en la definición de *tye* en el Tesoro, y en la de “cámaras” del Vocabulario: “*Tie*. barriga, camaras [...]” (Montoya 1639 [T], p. 390r), “Camaras tener, *cherie* [...]” (Montoya 1640 [V], I, p. 232). De modo que

¹⁶ Siguiendo a Covarrubias, contemporáneo de Montoya: “Cámaras [...] en rigor es la alcoba y aposento que tiene el techo de bóveda [...] cámaras se dice el excremento del hombre, y hacer cámaras proveerse, por su propio nombre *cacare*. Pienso yo que por ser cosa que se hace en lo escondido y retirado, se llamó cámara” (Covarrubias 2006 [1611], pp. 413-414).

nos parece que recién en la época de Restivo se generaliza el uso de *tye* para “cámaras”. Por otra parte, del relato *Guarinihape Tecocue* sabemos que este uso competía, hacia 1705, con el hispanismo *camarara* (Thun *et al* 2015: pp. 35-36).

Por lo demás es *tye* en Montoya otro concepto amplio que puede denotar el vientre, la panza, el interior de la panza, y el seno de la mujer donde se gestan las criaturas. De hecho Montoya usa *tye* antes que cualquier otra expresión para referirse al vientre de la Virgen María (cf. Montoya 1639 [T], p. 266v, 296r y v; Montoya 1939 [C], p. 8 y 191), y también en referencia al vientre de las mujeres indígenas en la expresión *ayuca chemêmbĩ cheríépe* ‘maté a mi hijo en el vientre’ (Montoya 1639 [T], p. 220r; Montoya 1640 [C], p. 296).

Restivo en cambio desfavorece el uso de *tye* para referirse al “vientre de la Virgen”: “Tupâraĩ Señora Santa Maria ríepe oñemoña, el hijo de Dios se engendró en el vientre de nuestra Señora, tambien dicese, Señora Santa Maria ybĩyme, que dice su interior, y es mejor” (Restivo 1722, p. 585, subrayado nuestro). Con lo que hallamos otra vez *ybĩ* para sustituir *tye*, esta vez en su acepción de “vientre”. Por su parte *tye* es el único concepto que da Restivo para la definición de “cámaras (tener)” (Restivo 1722: 161). Montoya en cambio había dado varias (Montoya 1640 [V], I, p 232).

El esfuerzo de Restivo por sustituir *tye* por *ybĩ* en el caso del vientre de la Virgen es entendible pues evita interpretaciones aberrantes. Su significado es muy somático y no puede usarse para referir a aspectos más espirituales. La connotación negativa de *tye* posiblemente también explique la posición de *ybĩ* como primera variante en la designación de “barriga”. La decisión de Restivo indicaría además un intento de conciliar el guaraní cristiano (y “jesuítico”) a la lengua viva de las Reducciones, o guaraní reduccional.

En síntesis, en lo referido al dominio de los órganos internos del cuerpo humano hubo cambios importantes en las fases posteriores a Montoya en donde creemos se hace patente el interés de los padres en aproximarse más a la lengua coloquial mediante la selección de variantes ya consagradas por el uso. Estas variantes procederían de cierta *koiné* o “lengua común” reduccional, que en la visión de los misioneros habría tenido más posibilidades de funcionar en varios géneros. Se diría entonces que fue esta lengua común la que más influyó en la norma estándar de esta fase, y no tanto la autoridad que representaban Montoya y los textos religiosos creados en el pasado.

4. El léxico del cuerpo humano y de la medicina en el ms. Pohã Ñanã

De la lengua como objeto, propia de los diccionarios, pasamos ahora al uso del lenguaje en contexto, tal como se observa en el discurso. Dado que en nuestro corpus no ocurren todos los términos analizados en la sección anterior, nuestro procedimiento será el opuesto, es decir, nos dirigiremos del plano del discurso al del código, de la constatación de conceptos referidos al cuerpo en el texto a su confrontación con los diccionarios.

La prosa del Pohã Ñanã es típica de las farmacopeas y de las *materiae medicae* de la misma época, su lenguaje apela a un estilo neutro y posee la aspiración objetiva propia de la función referencial. Por su temática y función el texto requiere de un vocabulario especializado que sólo puede brindar una variedad con alto grado de elaboración (*Ausbau*), ya que debe referir a conceptos no existentes en el dialecto de base (por ejemplo ‘purga’, ‘jeringa’ o ‘piedra lipes’), o infrecuentes en la lengua coloquial (como ‘arteria’ para esta época). Para que el lector se haga una idea de la lengua del documento ofrecemos primero un fragmento traducido al español. Se trata de una porción del capítulo identificado bajo el número 128 (p. 30v), y llamado *Poromboèha tacubaci recoquaa haguâma rehe teni Cobaè* “Capítulo sobre el conocimiento del estado de fiebre”:

- (1) “La manera de conocer la fiebre es a través del temblor de la sangre, que se llama pulso. Por la medición del pulso se conoce el estado de fiebre, e incluso también todas las enfermedades. He aquí que en medio de nuestro pecho está el llamado corazón. En su interior está lo que da vida a nuestro cuerpo, lo que ocasiona su salud y su enfermedad [...] De nuestro corazón salen dos cavidades sanguíneas, una hacia la derecha y otra, que palpita, hacia la izquierda. Esa que entra del lado derecho se derrama en todo nuestro cuerpo gracias a su subdivisión [...]” ms. *Pohã Ñanã*, p. 30v, traducción nuestra.

A continuación presentamos el mismo pasaje en su lengua original. Por cuestiones de espacio sólo brindamos el primer fragmento. El interlineado con la segmentación morfológica y una traducción más literal servirán para que el lector juzgue nuestra propuesta de traducción en (1), y también para que disponga de la información lingüística que más adelante discutiremos.

(2)

2.a *Tacubaci quaa haba oicoraco açerugui tĩĩ.*

t-acub-ací-quaa-haba	oico	raco	açe-r-ugui-tĩĩ
3Abs-calor-dolor-conocer-Nom.Circ	3-andar	Ev.	hombre-Rel-sangre-temblor

‘El conocimiento de la fiebre está en el temblor de la sangre

2.b *Pulsoya pĩpe. haèramo Pulso-reco rupitĩ hara oi quaa niã*

pulso-ya	pĩpe	haèramo	pulso-reco rupitĩ hara	oi-quaa	niã
pulso-dicho	en	Conj	pulso-estado-Rel-alcantar-Nom.Ag	3-conocer	cierto

‘lo que se llama pulso. Entonces por la medición del estado del pulso se conoce ciertamente

- 2.c *tacubacĩreco. haè opa àcerecoacĩyepè abe none*
 t-acub-acĩ-r-eco haè opa açe-r-eco-acĩ yepè abenone
 3Abs-calor-dolor-Rel-estado Conj todo hombre-Rel-estado-dolor Part también
 ‘el estado de fiebre, e incluso también todas las enfermedades’
- 2.d *Chatepanga ñandepĩtiapĩ mbĩtepe oicoraco ñande corazonyaba.*
 chatepanga ñande-pĩtia-pĩ-mbĩte-pe o-ico raco ñande-corazon-yaba
 Part. 1.Pl.Incl-pecho-centro-medio-en 3-estar Ev. nuestro-corazón-dicho
 ‘He aquí que en el medio de nuestro pecho está el llamado corazón’
- 2.e *ypĩpeniã oime ñanderetereco moĩngobeha*
 y-pĩpe niã oime ñande-r-ete-r-eco mo-icobe-ha
 3Pron-en cierto 3-haber nuestro-Rel-cuerpo-Rel-estado Caus-vivir-Nom.Circ
 ‘en su interior está lo que hace vivir a nuestro cuerpo’
- 2.f *ndeitee hecoaguĩye haè hecomarãngai recoru [...]*
 ndeitee h-eco-aguĩye haè h-eco-marãng-ai-r-eco-ru
 esa causa 3Pron-estado-salud y 3Pron-estado-enfermedad-mal-Rel-estado-venir
 ‘lo que causa su salud y su enfermedad’

En el fragmento ocurre una única referencia a uno de los conceptos que analizamos en los párrafos anteriores, y que es ‘corazón’₁ (2.d). Obsérvese que el término empleado no es *py’a* sino el préstamo *corazon*. Nos parece evidente que el grado de especialización del texto requirió de un término inequívoco, y que no se apeló a la norma estándar sino que se eligió la palabra que, dentro del repertorio del guaraní reduccional, se acercaba más al concepto somático de ‘corazón’. Que se trata de un préstamo no integrado nos dice la partícula que sigue a *corazon*, y que es *-yaba* ‘dicho’, que efectúa una referencia metalingüística de ajuste del código. Otro hispanismo, procedente del mismo campo nocional, *pulso* (2.b), también se introduce con la partícula *-ya(ba)*.

Varios otros hechos deben ser notados en el fragmento (2): i) algunas expresiones se adecuan a la norma de Restivo pero no a la de Montoya. Un ejemplo de ello es ‘fiebre’, en el texto expresado con *t-acub-acĩ* calor-dolor (2.a). El término *tacu* consta como ‘fiebre’ en Restivo pero no en Montoya, quien para ese concepto da *acã nũndũ* y para quien *tacu* es sólo ‘calor’ (cf. Restivo 1722, p. 159 s.v. “calentura”; Montoya 1640 [V], II, p. 4, Montoya 1639 [T], p. 13r). ii. Lo contrario (adecuación a la norma de Montoya y no a la norma de Restivo) no ocurre en este fragmento. Discutiremos más adelante esta característica del texto; iii) Algunas expresiones se apartan tanto de la norma de Restivo como de la de Montoya. Es el caso de los ya referidos *corazón* y *pulso*, no casualmente hispanismos. iv) Un grupo de expresiones por su parte permanece relativamente constante y casi sin cambios en los vocabularios jesuíticos y

en nuestro texto, p. ej. *t-acĩ* ‘dolor/enfermedad’, *t-ete* ‘cuerpo’, *t-uguĩ* ‘sangre’, *t-eco* ‘ser/estado/situación’, etc. Estas palabras constituyen sin duda la mayor parte del vocabulario del Pohã Ñanã y representan la parte estable de la lengua, es decir la contrapartida al fenómeno de la variación y el cambio lingüístico. La importancia de estas expresiones, que llamamos “invariantes”, es que nos remite a la base léxica común entre la variedad estándar y los diferentes dialectos, a partir de la cual se pueden identificar los rasgos de diferenciación de cada una de las variedades del repertorio.¹⁷

En vistas a establecer estos rasgos de diferenciación, presentamos a continuación otros lexemas del dominio del cuerpo humano que constan en el documento y que se alinean dentro de las características i), iii) y iv). Incluimos también conceptos propios de la práctica médica, que forman parte de un mismo dominio asociativo y que no azarosamente presentan parecidos hechos de variación.

‘Vena’: *taju* en Montoya y en Restivo, aunque en este último con la nota “dicen tambien *cheruguĩ rĩru*” (Montoya 1639 [T], p. 353r y 353v; Montoya 1640 [V], II p. 228; Restivo 1722, p. 580). Esta es justamente la forma que ocurre en el ms. Pohã Ñanã tal como vemos en el ejemplo (3):

(3)	<i>cobaè</i>	<i>tuguĩrĩru</i>	<i>arteriaya</i>	<i>otĩtĩbaè</i>	<i>pulsoyaè</i>
	co-baè	tuguĩ-rĩru	arteria-ya	o-tĩtĩ-baè	pulso-ya-è
	Dem-Nom.Atr	sangre-recipiente	arteria-dicho	3-temblor-Nom.Atr	pulso-dicho-Id
	‘esta vena se llama arteria, su temblor es el llamado pulso’				

Tuguy-ryru ‘sangre-recipiente’ tiene cuatro realizaciones en nuestro corpus (cf. Pohã Ñanã, p. 8r, 30v, 31r). La voz *taju* ocurre por su parte una sola vez, no sabemos en qué tipo de relación estructural, si como “sinónimo” o hiperónimo de *tuguyryru*. En Pohã Ñanã se introduce además el hispanismo *arteria*, como vemos en el ejemplo (3). *Arteria* como préstamo viene seguramente a recortar una parte del dominio semántico de *taju*, pues el término tradicional *taju* no diferenciaba entre ambos órganos (cf. Chamorro 2009, p. 144 y nota 98).¹⁸ *Tuguyryru*

¹⁷ Cabría formar una categoría más, v), expresiones que se apartan fonética/gráficamente de las formas que dan Montoya y/o Restivo, pero coinciden en el plano del significado con éstas. Un ejemplo es la palabra para ‘pecho’, *pĩtiá* (2.d) [piti’ʔa] que es *potiá* [poti’ʔa] de acuerdo a Montoya y a Phrases Selectas (Montoya 1639 [T], 321r; Montoya 1640 [V], II, p. 130; Phrases Selectas, p. 501). Restivo por su parte admite las dos variantes (Restivo 1722, p. 453). Dado que nuestro foco es el plano del significado, no podemos en este trabajo detenernos en la interesante cuestión de la variación fónica.

¹⁸ El guaraní paraguayo moderno no parece haber lexicalizado completamente la diferencia entre vena y arteria. En el diccionario de Jover Peralta y Osuna, de 1950, aún no hay una entrada para “arteria”. El diccionario de Guasch nos da dos palabras para este órgano, una de las cuales, *tuguy rape*, vale también para “vena”. La otra, *tajygue*, posiblemente se especializó en tiempos recientes, pues consta

por su parte no consta en Montoya ni en Phrases Selectas y es palabra para ‘vena’ en guaraní criollo moderno, junto con *taju* (cf. Guasch 2005, p. 358).

‘Hígado’: como ya vimos arriba es *py’a* en Montoya y *py’a cue* en Phrases Selectas y en Restivo. En Pohã Ñanã ocurre como *higado* (la expresión no ocurre en nuestro corpus y el dato es tomado de Otazú Melgarejo 2014, p. 3).

‘Estómago’: en Pohã Ñanã expresado inequívocamente con *py’a*, y en ocasiones con la variante prenasalizada *mby’a* (p. 15r). Con esto se reduce la extensión semántica del término según la norma de Montoya, de Phrases Selectas y de Restivo (para quien *py’a* es también ‘corazón’), y se retoma una variante desaparecida después de Montoya (*mby’a*). La reorganización del contenido de *py’a ~ mby’a* en nuestro texto tiene sin dudas su contraparte en la introducción del hispanismo *corazon*, gracias al cual *py’a ~ mby’a* adquiere un rasgo semántico negativo del tipo ‘no corazón’. La adopción del hispanismo *hígado*, por lo demás, contribuye a la especialización de *py’a* como ‘estómago’.

‘Hiel’ en Pohã Ñanã corresponde a *py’a upia* (*oyeporu baca pĩa upiá cue [...] apĩçaquarehe* ‘aplicar hiel de vaca en el oído’, p. 9r, con otra realización en p. 31r). La expresión es idéntica en Montoya, Restivo y Phrases Selectas. Es uno de los casos de coincidencia entre nuestro texto y la lexicografía jesuítica. Hoy ‘hiel’ es *py’a ro* o *py’a hái* en guaraní criollo, pero *py’a upia* en guaraní mbyá (cf. Guasch 1985, p. 255; Jover Peralta y Osuna 1950, p. 121; Cadogan 1992, p. 148).¹⁹

‘Pulso’: en Montoya *tayĩ nỹnỹ/tĩĩ* formado con *tajy* ‘nervio’ y dos variantes para ‘temblor’, *nỹnỹ/tĩĩ* (Montoya 1640 [V], II, 157). En Phrases Selectas la base del compuesto cambia: *poapĩ-r-ayu-nỹnỹ*, esto es, muñeca-vena-temblor, siendo en núcleo semántico no el nervio (*tajy*) sino la ‘vena [*t-aju*] de la muñeca de la mano’ (Phrases Selectas, p. 532). Restivo continúa con la tradición del ms. Phrases Selectas, con leve variación en la coda silábica al final: *poapĩrayĩnỹnỹĩ*, y la variante con *tĩĩ* desaparece (Restivo 1722, p. 490). En Pohã Ñanã el concepto se expresa las más de las veces con el hispanismo *pulso* (4 ocurrencias, 30v, 31r), como vimos en el ejemplo (2.a-b), y con una ocurrencia de *tuguĩ-tĩĩ*, esto es, ‘sangre-temblor’ (cf. ej. 2.a) aunque presumiblemente como sintagma y no como palabra independiente.

s.v. “vena” en el diccionario de Jover Peralta y Osuna (Guasch 2005, 174 y 358; Jover Peralta y Osuna 1950, p. 418).

¹⁹ Jover Peralta y Osuna dan *py’a upia* como arcaísmo para “hiel” en 1950. En este diccionario no consta *py’a hái* (Jover Peralta y Osuna 1950, p. 308).

‘Purga’: en Montoya expresado con el probable neologismo *poro-mbo-ře pohang-ř-ú* Obj.H-Cau-barriga-remedio-agua-bebida ‘lo que los humanos beben para remediar la barriga’ (Montoya 1640 [V], II, 158). El concepto no consta en Phrases Selectas. Restivo admite el hispanismo *purga* (con la expresión latina *idem* que sigue al lema) y da también *mbo-gueyř* caus-bajar ‘(lo que) hace bajar’ (Restivo 1722, p. 191). En nuestro corpus se usa copiosamente el hispanismo *purga* (8 ocurrencias).

‘Sangrar’ (v. tr.): en Montoya construido en base a *(t-)uguř-cê* ‘sangre-salir’ y a *(t-)ayu-cutu* ‘vena-punzar’ (Montoya 1640 [V], II, p. 186). En Phrases Selectas sólo *(t-)ayucutug* (Phrases Selectas, p. 378, s.v. “herir”). Restivo regresa a las dos variantes de Montoya pero con cambios en una de ellas, *(t-)uguř-mo-cê* ‘sangre-Caus-salir’, donde se agrega el morfema causativo *mo-* (Restivo 1722, p. 525). Este autor presenta además dos formas más específicas: *ay-yřba-cutu* ‘[sangrar] del brazo’ y *ay-př-cutu* ‘[sangrar] del pie’ (RV, p. 525). En Pohã Ñanã la forma predilecta es la más neutra dada por Restivo, *(t-)uguřmocê* (6 ocurrencias, p. 4r, 8r, 16r, 31r), si bien en dos casos con manifestaciones sintácticas diferentes *(t-o-mo-cê h-uguř* Op-3-Cau-salir-3In-sangre ‘que (lo) sangren’, *t-uguř reno-cê* 3In.Abs-sangre Soc-salir ‘sacando la sangre [con]’).

‘Puñado’. Para la descripción de recetas suelen ser importantes las unidades de medida. En el caso de ‘puñado’, en Montoya tenemos *po-peteř-po-ré* mano-uno-contenido-ex ‘lo que estaba contenido en una mano’ y *po-peteř-yara-ré* mano-uno-recoger-ex ‘lo que fue recogido con una mano’ (Montoya 1640 [V], II, p. 158). En Phrases Selectas se conserva sólo la primera posibilidad (Phrases Selectas 1687, p. 533). En Restivo las formas se simplifican significativamente con *peteř po* ‘una mano’ o con *che-po* ‘mi mano’, expresión más simple para ‘mano’ con el prefijo personal obligatorio (Restivo 1724, p. 491). En nuestro corpus la expresión empleada es *açe-po* ‘persona-mano’, con *açe* como pronombre indefinido que sustituye al pronombre personal (*che-*, *nde-*, etc.). *Açepo* es palabra muy frecuente en Pohã Ñanã dado el alto contenido de recetas. Las variantes dadas por Montoya y Restivo no se registran en el documento.

‘Cuchara’ es otra unidad de medida muy empleada en nuestro texto. En Montoya corresponde a *řtã*, palabra que también significa ‘concha’, y la misma opción se registra en Phrases Selectas (Montoya 1640 [V], I, p. 273, Phrases Selectas 1687, p. 227). Restivo por su parte presenta como primera opción el hispanismo *cucha* y después *řtã* con la aclaración “que es concha” (Restivo 1722, p. 205). Es posible que este comentario de Restivo indique la

especialización definitiva de *itã* en su acepción tradicional y la integración de *cucha* para la herramienta ‘cuchara’. En Pohã Ñanã sólo tenemos *cucha* en las muchas realizaciones de este concepto.

‘Enema’: en Montoya (*t-)ebi-cutu-ca* ‘culo-pinchar-Nom.Cir’ (Montoya 1640 [V], I, s.v. ayuda echar, p. 145). La expresión es en Restivo posiblemente un eufemismo, *pohanô quarepoti-pĩpe* ‘curar metal/jeringa-con’, donde *quarepoti* ‘metal’ observa su acepción de ‘jeringa’ (cf. Restivo, 1722, s.v. xeringa). El Phrases Selectas no da ningún resultado para ‘enema’ o (como se decía en la época) ‘(echar) ayuda’. Nuestro manuscrito presenta siempre el hispanismo *ayuda* (9 realizaciones) y no se registra el vocabulario de las fuentes lexicográficas.

‘Jeringa’: (*t-)ebi-cutu-caba* ‘culo-pinchar-Nom.Cir’ en Montoya, donde vemos prácticamente una indiferenciación con el concepto de ‘enema’ (Montoya 1640 [V], II, p. 233). En Phrases Selectas el concepto se expresa con (*t-)ebi-cutu-ha*, es decir con la misma variante de Montoya salvo por el cambio del sufijo nominalizador de circunstancia *-ca(ba)* por el nominalizador de agente *-ha* (Phrases Selectas, p. 632). En Restivo el concepto corresponde a *quarepoti poro-pohanô-ha* (metal/jeringa Ob.H-curar-Nom.Ag ‘el metal que cura’, cf. Restivo 1722, p. 588). Del mismo modo que en Montoya, la expresión es tomada evidentemente de la correspondiente a ‘enema’. En nuestro documento ‘jeringa’ corresponde a *quarepoti* a secas (1 realización). Nos parece más probable que para ‘jeringa’ se haya usado en el habla coloquial sólo *quarepoti* (por metonimia a partir de ‘metal’) en lugar de una perífrasis como la que da Restivo.

‘[Mujer] preñada’: en Montoya y en Phrases Selectas es *puruá* (Montoya 1640, [V], II, p. 150; Phrases Selectas, p. 524). En Restivo la expresión se repite y se da además una variante *mitâ-cĩ* niño-madre, precedida de un comentario: “algunos dicen *mitâcĩ*” (RV, p. 478). En nuestro corpus la palabra empleada es justamente *mitâcĩ*, con 3 ocurrencias. La observación de Restivo permite suponer que se trata de una expresión todavía dialectal, restringida a ciertos pueblos o tipos de hablante.

Excepto la palabra para ‘hiel’, estable en todas las fuentes lexicográficas y en el Pohã Ñanã, las otras voces acusan variación, tanto interna a los lexicones y vocabularios jesuíticos en sí, y como también entre éstos y nuestro texto. ‘Hiel’ por su parte pertenece a la categoría iv) o las invariantes, que posiblemente hayan constituido el material léxico con mayor difusión y aceptación en los diferentes dialectos del guaraní reduccional y en la variedad estándar en sus

diferentes épocas. Junto a *py'a upia* ‘hiel’, otras de estas invariantes relacionadas con el léxico del cuerpo humano a lo largo del documento son *acâ* ‘cabeza’, *yîba* ‘brazo’, *-etîma* ‘pierna’, *-ete* ‘cuerpo’, etc. Vinculadas con la práctica médica son: *pohanô* ‘curar/se’, *aguïye* ‘sano/salud’ (cf. 2.f), *-acî* como base para formar ‘enfermo/enfermedad’ (cf. 2.a), *marâ* para ‘mal/malestar/enfermedad’, *gueê* para ‘vómito/vomitarse’, etc. Formas invariantes en las recetas médicas son los numerales (hasta el cuatro), *tîqua* ‘añadir’, *quîtỹ* ‘cortar’, *mboyĩ* ‘cocer’, *amĩ* ‘exprimir’, *poreỹ* ‘faltar algo’, etc.

Retomando las cuatro categorías expresadas en pág. 13, observamos ahora los lexemas de nuestro corpus que entran en cada una de ellas.

Tabla 1. Vocabulario del ms. Pohã Ñanã y la lexicografía de Montoya y Restivo

Categoría	Antecedente en		Ejemplos
	Montoya	Restivo	
(i)	-	+	<i>tacu</i> ‘fiebre’, <i>tuguĩrĩru</i> ‘vena’, <i>purga</i> , <i>tuguĩmôcê</i> ‘sangrar’, <i>açepo</i> ‘puñado’, <i>cucha</i> , <i>quarepoti</i> ‘jeringa’, <i>mitacĩ</i> ‘[mujer] preñada’
(ii)	+	-	Ninguna forma
(iii)	-	-	<i>corazón</i> , <i>hígado</i> , <i>pĩá</i> como ‘estómago’, <i>arteria</i> , <i>pulso</i> , <i>ayuda</i>
(iv)	+	+	<i>pĩá upia</i> ‘hiel’, <i>açĩ</i> ‘enfermedad’, <i>marâ</i> ‘enfermedad’, <i>pohanô</i> ‘cura’, y todas las invariantes comentadas arriba.

Es evidente a partir de esta síntesis que el vocabulario de Pohã Ñanã está más cerca de la variante de Restivo que de la correspondiente a Montoya (i-ii). También se descubre que existe un número determinado de léxico no estandarizado en el documento, la mayor parte de ellos prestados del español (iii). Por último, la fila (iv) muestra que una gran cantidad de léxico fue común a las variedades de la época de Restivo, de Montoya, y a la empleada en el documento.

Nótese no obstante que la proximidad del Pohã Ñanã con la variedad de Restivo es relativa si se tiene en cuenta que varios términos de la categoría (i) son, en el Vocabulario de este autor, formas en cierto sentido “marcadas” con algún tipo de comentario que indica una pertenencia todavía dialectal. Es el caso de *tuguĩrĩru* ‘vena’, de *mitacĩ* ‘preñada’ y posiblemente también de *purga*, en el sentido de que existía un equivalente guaraní. Esto indicaría que no fue la norma estándar la que más se tuvo en cuenta para el uso de los términos propios de la medicina y el cuerpo humano sino sobre todo variantes que no fueron contempladas en la estandarización pero que seguramente tenían vigencia y aceptación en el contexto de la

práctica médica. El apartamiento de la norma de Montoya señalado en (ii), junto a la disidencia parcial con la norma de Restivo, indican que la variedad estándar no proveyó a los usuarios de un léxico especializado para el campo de la medicina, y posiblemente también para otros aspectos de la vida práctica. Por su parte las innovaciones, señaladas en (iii), constituyen sobre todo préstamos del español, hecho que incluye también a *pĩa* que, aunque es una palabra nativa, resulta semánticamente modificada por influencia de la lengua de contacto. En contraste con las invariantes (iv), tales innovaciones nos lleva a postular como rasgo diferencial de la lengua del documento la mayor influencia del español, combinada con el uso de terminología nativa no estandarizada o todavía marcada dialectalmente (como en el caso de *mitaçĩ*, *mbĩá*, etc.). Debe tenerse en cuenta, no obstante, que en el Pohã Ñanã la mayoría de los hispanismos observados funcionan muy posiblemente como léxico especializado de la medicina y no como términos del habla común no marcada. Pese a todo estos usos confirman que la normatización jesuítica no pudo ser adaptada a todos los dominios funcionales, sobre todo a aquellos que, como la práctica médica, estaban implantados desde la cultura de contacto.

5. Breve excursio sobre el uso del sufijo *-ya(ba)*

Hemos visto que en tres casos los hispanismos del texto son sufijados con *-ya(ba)*, expresión con función metalingüística que es una forma supletiva del verbo irregular *aé* “decir” en función nominal, y que se interpreta como “(lo) dicho” (cf. Restivo 1892 [1724], p.124). El hecho se observa en los ejemplos (2.b.), (2.d) y (3) e incumbe a *pulso*, *corazon* y *arteria*. En otras partes del documento el mismo sufijo se emplea para otras expresiones, por ejemplo en referencia al equivalente en español de los nombres de plantas medicinales (*yagua caá carqueja yába* ‘yaguá caá, llamada carqueja’, p. 16v; *caápe chicoria ya* “caapé, llamada achicoria”, p. 15r). Nos parece que el uso de este sufijo acarrea una serie de presupuestos pragmáticos capaces de alumbrar aspectos del contexto de recepción del documento. Sumarizamos algunos de ellos: a) indica la coexistencia de variantes alóglotas para un mismo concepto, y un amplio grado de difusión del préstamo español en la comunidad lingüística; b) indica también un estado de integración todavía incipiente de los hispanismos, pues presupone o bien un conocimiento imperfecto por parte del receptor del término en cuestión (en el caso de *pulso*, *corazon* y *arteria*), o bien su estatuto de variante que todavía no ha desplazado a la palabra nativa (en el caso de *carqueja* y *chicoria*); c) indica la necesidad de establecer un código especializado y estable para los conceptos de la anatomía, de tal manera que *pulso*, *corazon* y *arteria* se codifican como términos propios de la jerga de los enfermeros y los

médicos. Se descubre así que estas palabras se encuentran en un estadio previo aún a su adopción por parte de los hablantes de la lengua común no marcada.

6. Conclusiones

En la primera parte de este trabajo el análisis nos mostró que el proceso de estandarización no fue cerrado ni su producto estático, sino que los padres después de Montoya buscaron ajustar su selección y codificación lexicográfica orientándose hacia los usos con amplia difusión y aceptación dentro de la comunidad de habla. Dentro de esta selección prefirieron los términos neutros o no marcados regionalmente, hecho que indica que existió un “guaraní común” y coloquial que atrajo la atención de padres como Restivo y que les sirvió de cantera para actualizar los diccionarios, ajustándolos a los usos más aceptados y difundidos en la comunidad. Pero el proceso de estandarización no adoptó una parte especial de las variantes novedosas de esta lengua común, sobre todo los hispanismos que ciertamente permeaban los dialectos indígenas desde diferentes esferas de actividad donde el control sobre el habla fue menor o no existió. El discurso del Pohã Ñanã en la segunda parte de este trabajo nos muestra por su parte que en la práctica médica tuvieron gran presencia ciertas variantes nunca influidas por la norma estándar, y que entre los hermanos médicos y los indígenas auxiliares fueron usados hispanismos y otros términos que no habían ingresado a los diccionarios. Se descubre así que la actitud de fidelidad lingüística al guaraní rigió sobre todo entre los padres, pero no tanto entre los hermanos coadjutores y los indígenas, quienes tuvieron que privilegiar la función referencial en varios contextos en vistas al trabajo compartido, entre ellos la práctica médica. En estos contextos la variedad estándar codificada por los filólogos del guaraní reduccional no tuvo gran funcionalidad, cediendo por consiguiente el terreno a otras variedades que los hablantes consideraron más apropiadas.

7. Abreviaturas

1.Pl.Inc = primera persona del plural inclusivo

3 = tercera persona

Abs = absoluto

Cau = causativo

Conj = conjunción

Dem = demostrativo

Ev = partícula evidencial

Id = identificador

In = inactivo

Nom.Atr = nominalizador de atributo

Nom.Circ = nominalizador de circunstancia

Nom.Ag = nominalizador de agente

Ob.H = objeto humano
 Part = partícula
 Pl = plural
 Pron = pronombre
 Rel = prefijo relacional
 Soc = sociativo
 s.v. = sub voce
 v. tr. = verbo transitivo

8. Referencias bibliográficas

- Adoue, Cecilia, Mickaël Orantin y Capucine Boidin. 2015. “*Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIII^e siècle)*», En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea]: <http://nuevomundo.revues.org/68665> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.68665
- Anagnostou, Sabine. 2005. “Missionsmedizin und Missionspharmazie im kolonialen Amerika”, en Johannes Meier (Hrg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 261-292.
- Auer, Peter. 2005. “Europe’s sociolinguistic unity, or: A typology of European dialect/standard constellations”, en Nicole Delbecque, Johan van der Auwera y Dirk Geeraerts (eds.), *Perspectives on Variation. Sociolinguistic, Historical, Comparative*. Berlín/New York: Mouton de Gruyter, pp. 7-42
- [BASE LANGAS] *Langues Générales d’Amérique du Sud*. [Base digital online] Proyecto del Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Sorbona Nouvelle, París III. [Disponible en:] <http://www.langas.cnrs.fr>.
- Cadogan, León. 1992. *Diccionario mbyá-guaraní – castellano*. Asunción: CEPAG.
- Cerno, Leonardo y Franz Obermeier. 2013. “Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos jesuíticos de los siglos XVII y XVIII”. En: *Folia histórica del Nordeste*, n° 21, 33-56, [en línea:] <http://www.academia.edu/29234975>
- Covarrubias Horozco, Sebastián de. 2006 [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra. Madrid: Universidad de Navarra, Real Academia Española y Vervuert-Iberoamericana.
- Chamorro, Graciela. 2009. *Decir el cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia.
- Chamorro, Graciela. 2014. “Phrases Selectas: un diccionario manuscrito castellano-guaraní anónimo”, *Corpus*, Vol. 4, N° 2, [en línea], <http://corpusarchivos.revues.org/1309>; DOI: 10.4000/corpusarchivos.1309

- Dooley, Robert. 2013. *Léxico guaraní, dialeto mbyá / com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa linguística. Guarani- Português*. Versión del 26 de agosto de 2013. En línea : <http://www-01.sil.org/americas/BRASIL/publens/dictgram/GNDicInt.pdf>
- Guasch, Antonio, S.J. 2005. *Diccionario básico guaraní-castellano / castellano-guaraní*. Nueva edición por Bartomeu Melià, S.J., Asunción: CEPAG.
- Haugen, Einar. 1997 [1966]. „Language standardization“, en: Nikolas Coupland y Adam Jaworski (eds.) *Sociolinguistics. A Reader and Coursebook*. London: Macmillan Press, pp. 341-352.
- Jover Peralta, Anselmo y Tomás Osuna. 1950. *Diccionario Guaraní-Español y Español-Guaraní*. Buenos Aires: Editorial Tupã.
- Kloss, Heinz. 1987 [1967]. „Abstandsprache und Ausbausprache“. en: Ulrich Ammon y Norbert Dittmar, *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society / Soziolinguistik. Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft*. Vol. I, 1987, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- Lenke, Sabine. 2012. *Heil und Heilung. Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten*. Tesis doctoral. Directora: Prof. Dra. Ursula Thiemer-Sachse. Fecha de la defensa: 15.07.2011. Freie Universität Berlin, [en línea] http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000039139
- Melià, Bartomeu, S.J. 2003 [1969]. *La lengua guaraní en el Paraguay colonial que contiene [la tesis doctoral] La creación de un lenguaje cristiano en las Reducciones de los Guaraníes en el Paraguay*. Asunción: CEPAG.
- Obermeier, Franz. 2017. “Ein neu entdecktes Guaranímanuskript zur Tradition der Materia médica misionera im 18. Jahrhundert. Eine Sammelhandschrift zur Medizingeschichte des 18. Jahrhundert aus dem La-Plata-Raum“, en: *Auskunft*, N° 37, 2017, Heft 1, pp. 111-139, [en línea] http://macau.uni-kiel.de/receive/macau_publ_00001535.
- Otazú Melgarejo, Angélica. 2014. “Contribución a la medicina natural: Pohã Ñanã, un manuscrito inédito en guaraní (Paraguay, S. XVIII), en *Corpus*, Vol. 4, N° 2, julio/diciembre de 2014, [en línea] <http://corpusarchivos.revues.org/1301> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.1301
- [Phrases Selectas] Anónimo. 1687. *Phrases selectas y modos de hablar escogidos y usados en la lengua guaraní, sacados del Tesoro escondido que compuso el venerable Padre Antonio Ruiz de nuestra Compañía de Jesús para consuelo y alivio de los fervorosos misioneros, principiantes en la dicha lengua*, 633 p, según la “Advertencia”: fechada en San Francisco Javier, 27.09.1687, Museo Mitre, Buenos Aires, N°. del catálogo 4327
- [Pohã Ñanã] Villodas, Marcos [atribuido a]. 1725. *Pojhã Ñaña. Materia Médica Misionera o Herbario de las Reducciones Guaraníes*. Misiones. Año de 1725. Ms. de la Wellcome Library, WMS/Amer. 31.

- [Restivo, Paulo]. 1722. *Vocabulario de la lengua guarani compuesto por el Padre Antonio Ruiz de la Compañía de Iesus. Revisto, y augmentado por otro Religioso de la misma Compañía. / En el pueblo de Santa Maria la Mayor / El año de MDCCXXII* [1893]. [En línea] : <https://archive.org/details/vocabulariodelal00ruiz>
- Restivo, Paulo. 1892 [1724]. *Linguae Guaraní Grammatica Hispanice* [...] [*Arte de la lengua Guaraní*]. Ed. de Ch. F. Seybold, Stuttgart: Kohlhammer.
- Ruiz de Montoya, Antonio. 1639. *Tesoro de la lengva gvarani*. Compvesto por el padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Iesus [...], Madrid, Juan Sánchez, en <<https://archive.org/details/tesorodelalengua00ruiz>>
- Ruiz de Montoya, Antonio. 1640a. *Arte, y bocabulario de la lengva gvarani*. Compvesto por el padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Iesus [...], Madrid, Juan Sánchez, en <https://archive.org/details/bub_gb_TeTs0bFG-fcC>
- Ruiz de Montoya, Antonio. 1640b. *Catecismo de la lengva gvarani*, compvesto por el padre Antonio Ruyz, de la Compañía de Iesus [...], Madrid, Diego Díaz de la Carrera, en <<https://archive.org/details/catecismodelalen00ruiz>>
- Thun, Harald. 2008. “La hispanización del guaraní jesuítico en ‘lo espiritual’ y en ‘lo temporal’. Segunda parte: Los procedimientos”. En: Dietrich, Wolf y Haralambos Symeonidis (eds.), *Geschichte und Aktualität der deutschsprachigen Guaraní-Philologie*. Berlín, Lit Verlag, pp. 141-169
- Thun, Harald, Leonardo Cerno y Franz Obermeier (eds.) 2015. *Guarinihape tecocue - Lo que pasó en la guerra. Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento / Uruguay de los portugueses por los españoles*. Edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano, introducción y notas. Kiel: Westensee Verlag.

Pedro N. Arata y la percepción inicial de los herbarios jesuíticos en el Río de la Plata

Diego Medan

En 1898, Pedro N. Arata publicó un estudio comparativo de cuatro manuscritos sobre materia médica procedentes de las misiones de la provincia jesuítica Paraquaria. Los investigadores del desarrollo temprano de la ciencia en Sudamérica, particularmente aquellos que evalúan los aportes realizados por miembros de la Compañía de Jesús, continúan citando ese artículo hasta hoy. Esta vigencia se explica, más allá de su contenido informativo, porque el artículo documenta el inicio de la moderna percepción del legado medicinal jesuítico en el área rioplatense.

Los objetivos de esta contribución son presentar el contexto en que nació y dio fruto el interés de Pedro Arata en la cuestión, y explorar cómo influyó el artículo en la percepción de los herbarios jesuíticos. Ello requiere acercarnos a la biografía del autor y preguntarnos sobre su competencia para el análisis de manuscritos, y especialmente del de estos herbarios. Valorar las habilidades de Arata como paleógrafo, sus conocimientos farmacobotánicos e históricos, y su compromiso con la investigación científica, nos permitirá detectar las verdaderas fortalezas de ese trabajo, y a la vez explicar las diversas valoraciones que recibiría en el largo siglo transcurrido desde su publicación.

La figura de Arata. Nacido y fallecido en Buenos Aires, Pedro Narciso Arata (1849-1922) se formó en la universidad local, graduándose primero como Licenciado en Farmacia (1872) y luego como Doctor en Medicina (1879). Su educación más temprana incluyó una estadía de seis años en Génova, tierra de sus ancestros, donde a su formación humanística se agregó una decisiva preparación en química. De allí parte el delicado balance entre ciencia y arte que define su personalidad. Arata hizo de la química el eje de su carrera pública, pero es de su más íntima inclinación hacia las letras y las artes que emerge el refinamiento que hallamos en sus escritos y en su biblioteca. Además de su investigación fitoquímica original, que alcanzó repercusión europea, ejerció la medicina e hizo una exitosa carrera profesoral en la Universidad de Buenos Aires, en paralelo con la creación y conducción del primer servicio

bromatológico de la Argentina: la Oficina Química Municipal de la ciudad de Buenos Aires. Además editó facsímiles de libros raros y de documentos históricos, y veneró la figura de Leonardo da Vinci, en la que –no casualmente- se interpenetran ciencia y arte. Hombre de la generación argentina de 1880 pero ajeno a la *élite*, su trayectoria y logros le ganaron el respeto de la clase dirigente nacional. Arata ha sido caracterizado como un ‘*gentleman scientist*’ (Asúa, 2010; Medan, 2017).

Bibliofilia. En el Río de la Plata había ya una larga práctica de formación de bibliotecas personales cuando, hacia 1860, Arata inició la suya, que llegó a albergar 40.000 volúmenes, entre ellos 32 incunables (Binayán 1918). Reflejo de su personalidad, el exlibris y otras marcas personales de Arata (Medan, 2014) permiten reconocer sus libros, hoy en parte dispersados por el mundo, aún cuando dos importantes fracciones de la colección original se custodian en bibliotecas públicas de la Argentina (Medan, 2016).

Búsqueda y estudio de manuscritos. Cuando en 1898 Arata resolvió dedicar un artículo a los herbarios jesuíticos, llevaba más de 25 años reuniendo manuscritos de diversas temáticas, formatos y procedencias. El número de documentos de este tipo que llegó a poseer puede estimarse entre 500 y 600. Algunos de ellos se conservan en repositorios públicos, como la Biblioteca Arata (Universidad de Buenos Aires), la John Carter Brown Library (Brown University, Providence), la Rare Book and Manuscript Library (University of Pennsylvania), y la Medieval and Early Modern Manuscripts Collection (Texas University)¹. Entre los manuscritos de procedencia jesuítica, además de los cuatro que constituyeron el núcleo de su trabajo -y que serán tratados más adelante- poseía uno titulado *Relazione dello stato che godono la missione della Compa. di Jesù nel Paraguai data alla luce in Castigliano dal Dottor D. Fransico Xarqué* (una traducción parcial al italiano de Jarque, 1687), y un diccionario Chiquitano-Español, procedente del pueblo de Santo Corazón, que había obtenido en 1888 (Medan, 2015).

En paralelo con la búsqueda de manuscritos, Arata adquirió tratados de paleografía, con mayor frecuencia hacia fines de la década de 1880 (Vesin, 1840; Lupi, 1875; Muñoz y

¹ En Texas se conserva el manuscrito más antiguo conocido de la colección Arata, una Carta Ejecutoria emitida en 1534 por el Emperador del Sacro Imperio Romano Carlos V en Valladolid. El documento lleva firma y sello de uno de los hijos de Arata, Mario Pedro (1891-1961). Éste heredó parte de la biblioteca paterna y aplicó profusamente sus marcas personales, muchas veces eliminando previamente las de su padre (Medan, 2017).

Rivero, 1886 y 1889; Carli, 1888). Estas herramientas le fueron útiles para acceder a los documentos mismos y para aumentar su experticia en juicios de autenticidad, y a la vez le proveyeron de una base más sólida para encarar nuevas incorporaciones a su biblioteca personal. Por ejemplo, en 1890 adquirió un conjunto de 30 documentos procedentes del archivo del astrónomo francés François Arago (1786-1853) (Medan, 2018 b), y dos años después publicó facsímiles de algunos de ellos, precedidos de un breve estudio. Se trata de parte de la correspondencia intercambiada entre Joseph Nicéphore Niépce (1765-1833) y Louis-Jacques-Mandé Daguerre (1787-1851) y de los contratos suscritos entre ambas partes (incluyendo al sucesor de Niépce) en el período 1827-1837, en torno al desarrollo del daguerrotipo. Esta contribución (Arata, 1892; ver también Ferrari & Medan, 2010) es uno de los principales aportes a la historia del descubrimiento de la fotografía, y también señala el inicio de la trayectoria de Arata como estudioso de manuscritos.

Estudios farmacobotánicos. Antes de emprender su actividad académica como profesor universitario de química, y su labor en el área de la bromatología y la salud pública, entre 1869 y 1872 Arata había realizado las prácticas reglamentarias exigidas por los estudios de Farmacia en boticas de la ciudad de Buenos Aires. Además, ejerció la medicina como profesión liberal entre 1880 y 1897 (Medan, 2017). Gran parte de los fármacos disponibles en esa época eran drogas de origen vegetal, cuyos principios activos eran, en la mayoría de los casos, mal conocidos o desconocidos. No resulta extraño entonces que, con la motivación de la práctica farmacéutica y médica, Arata haya resuelto combinar su pericia como químico y sus conocimientos sobre botánica (sustentados en más de 500 volúmenes sobre la materia en su biblioteca personal) para así emprender un programa de investigación fitoquímica, concentrado en las plantas americanas y en particular las pertenecientes a la flora argentina.

Su proyecto, que hoy denominaríamos '*Estudios sobre plantas medicinales americanas*', lo ocupó a partir de 1875 –si no desde su graduación como Farmacéutico en 1872– y dejó como saldo catorce publicaciones originales aparecidas entre 1877 y 1891, algunas de ellas reeditadas en revistas científicas europeas. Durante ese período Arata intercambió material vegetal y publicaciones fitoquímicas con investigadores que se dedicaban a estudios similares, como lo atestigua la correspondencia con los químicos alemanes Max Siewert (1843-1877) y Theodor Peckolt (1879-1893), y sobre todo con el italiano Emmanuele Paternò di Sessa (1847-1935). Los contactos con Siewert y Paternò

tuvieron como eje la investigación sobre el lapacho (*Handroanthus* spp.), mientras que el intercambio con Peckolt fue de naturaleza bibliográfica solamente.

A medida que fueron apareciendo sus trabajos, Arata fue ganando el reconocimiento de sus colegas, particularmente el de los europeos, y ello facilitó su inserción en la comunidad química internacional, cuestión que tenía para él valor primordial. A partir de 1883 se incorporó gradualmente a varias sociedades científicas del Viejo Mundo, incluyendo la Société Chimique de Paris, la Società di Scienze Naturali ed Economiche di Palermo, la Deutsche Chemische Gesellschaft (Berlin), la Naturforscher-Gesellschaft (Dorpat), la Deutsche Elektrochemische Gesellschaft (Kassel), la Reale Società Italiana d'Igiene (Torino), y la Società Chimica Italiana.

Por razones que no es posible analizar aquí (véase al respecto Medan, 2017) su programa de investigaciones originales sobre plantas medicinales fue agotándose hacia 1890. Entre 1891 y 1892 Arata publicó aún notas fitoquímicas breves sobre otras 47 especies, pero ellas no contenían datos originales, sino que consistieron en compilaciones de estudios de otros autores. Sin embargo, mantuvo su interés en el conocimiento medicinal de las plantas, no sólo por inclinación personal sino por sus responsabilidades en la gestión de la salud pública. Entre otras tareas, Arata presidió la comisión editora de la segunda edición del *Codex Medicamentarius* argentino (Arata et al., 1921).

Conocimientos históricos. Una reciente biografía de Arata propone considerarlo, más que hombre de ciencia, un humanista que además cultivó una disciplina científica (Medan, 2017). Desde esa perspectiva no sorprende que, con más de 2700 volúmenes, *Historia* sea la disciplina mejor representada en la parte conocida de su biblioteca, mientras que los libros sobre *Física* y *Química* no llegan a 1500. La tendencia aratiana a abordar las más diversas cuestiones en perspectiva temporal se aprecia al recorrer su estudio sobre los herbarios jesuíticos, donde menciona (es justo decirlo, no siempre con la precisión que sería de desear) cerca de 70 fuentes sobre el desarrollo histórico de los herbarios como herramienta de apoyo para el ejercicio de la medicina, especialmente en la Sudamérica colonial. Posiblemente Arata poseía todo aquel material en su biblioteca y, a juzgar por estudios recientes (Martín Martín & Valverde, 1995; Asúa, 2014) sus citas incluyen todas o casi todas las publicaciones pertinentes al tema que se hallaban disponibles en el momento de escribir su artículo de 1898. Es así que, además de los herbarios que tuvo a la vista, citó otros dos que, dado el nivel de

detalle con que habían sido descriptos, eran los únicos que podían agregarse a su análisis en aquel momento (Arata 1898: 435, 437). Fueron ellos el mencionado por Domingo Parodi (1886), actualmente depositado en la Biblioteca Nacional de Madrid (Martín Martín y Valverde, 1995), y el referido por Demersay (1860-1865), cuyo destino es hoy desconocido.

Posición frente a la Iglesia. Como se detallará más adelante y por extraño que parezca, la valoración crítica de Arata sobre los herbarios misioneros habría de ser considerada, si bien de manera aislada, un intento de desacreditar a los jesuitas. Ello hace conveniente revisar su posición en materia religiosa.

No obstante su ubicación entre los intelectuales de la generación argentina de 1880, con la implícita adhesión al positivismo que esto conlleva, Arata no parece haber abrigado sentimientos anticlericales. Toda su educación preuniversitaria transcurrió en escuelas católicas, con las que incluso mantuvo relaciones cooperativas en su edad adulta, y sus hijos se educaron también en colegios confesionales de Buenos Aires, incluyendo el Colegio del Salvador, regentado por la Compañía de Jesús (Medan, 2017). Por añadidura, se interesó seriamente en cuestiones religiosas, lo que lo llevó a reunir más de 250 libros sobre esta temática en la parte conocida de su biblioteca. En esa sección existía un ejemplar de la *Explicación de el catechismo* de Nicolás Yapuguay, una de las raras ediciones de la prensa misionera jesuítica (Medan, 2018 a). Arata mantuvo además correspondencia cordial con intelectuales jesuitas, los padres Juan, Grenon y Leonhardt². Es improbable que estos sacerdotes hubiesen consentido tal intercambio con un individuo hostil a la Iglesia, y en especial a la Compañía de Jesús.

La gestación del artículo de 1898. Dado que el núcleo del trabajo de Arata radica en la comparación de cuatro manuscritos, que designó A, B, C y D, conviene revisar cómo llegaron a su poder. Este examen procederá en orden cronológico y considerará también el destino que cupo a los documentos.

El manuscrito C. Sin duda Arata supo de la existencia de los herbarios jesuíticos a más tardar durante sus estudios de Farmacia (1870-1872), pero su primer contacto directo con uno

² Cartas de Juan Bautista Juan S.J., Pedro Grenon S.J. y Carlos Leonhardt S.J. a P.N. Arata, fechadas entre 1915 y 1920 (Biblioteca Arata). Además Leonhardt visitó a Arata y consultó su biblioteca el 6 de noviembre de 1920 (Medan, 2015).

de ellos debió tener lugar el año de su graduación, cuando obtuvo del Rector de la Universidad de Buenos Aires, Juan María Gutiérrez, con el fin de copiarlo, un manuscrito cuya autoría atribuiría inicialmente a Segismundo Aperger (Arata 1898: 445). La copia manuscrita por él realizada integró la fracción de la colección Arata donada en 1946 a la Universidad de Buenos Aires por sus herederos, y como tal fue catalogada en la Biblioteca Arata en 1949, pero desgraciadamente ya no se encuentra allí.

El manuscrito A. En 1888 el historiador y archivero Manuel Ricardo Trelles (1821-1893) publicó en Buenos Aires el texto de un manuscrito sobre plantas medicinales fechado en 1710 y firmado por Pedro Montenegro (Trelles, 1888 b) y, si bien mencionó las 148 láminas que lo ilustraban, no las reprodujo. Algún tiempo después Arata inquirió sobre las ilustraciones y Trelles le respondió ‘...*Respecto de las láminas correspondientes á la obra del hermano Montenegro, puede V. procurarlas en la Biblioteca Nacional, donde se encuentran, en el manuscrito que me sirvió para publicar el texto...*’³. Rápidamente Arata obtuvo una confirmación del destino del documento⁴ y autorización para fotografiarlo⁵, pero por razones que desconocemos, recién accedió a él cuando comenzó a trabajar en el artículo. Modernamente el manuscrito fue reeditado, esta vez con inclusión de las ilustraciones, en diez entregas de la *Revista de la Biblioteca Nacional de Argentina*, la primera parte precedida de un breve estudio de Felipe Barreda Laos (Montenegro, 1942-1944). Inmediatamente después, el trabajo fue reimpresso como volumen separado, ahora antecedido por un estudio de Raúl Quintana (Montenegro, 1945)⁶. En 1956 el códice pasó de la Biblioteca Nacional al Archivo General de la Nación (Martín Martín & Valverde, 1995), de donde lamentablemente ha desaparecido. Recientemente la obra ha sido reeditada (Montenegro, 2007, 2009).

El manuscrito B. Según el propio Arata (1898: 494), obtuvo este documento en 1897, como obsequio del médico e historiador Pedro Mallo (1837-1899), a quien había llegado de manos de Miguel Gallegos (1836-1884), un cirujano militar que había actuado en el Paraguay. Hoy en la John Carter Brown Library, este códice tiene adherida a la guarda anterior una nota de envío firmada por el estadista e historiador Bartolomé Mitre (1821-1906), quien

³ Carta de M.R. Trelles a P.N. Arata, Buenos Aires, 03.09.1890 (Biblioteca Arata).

⁴ Carta del director de la Biblioteca Nacional, Paul Groussac a P.N. Arata, Buenos Aires, 05.09.1890; Biblioteca Arata.

⁵ Carta del subdirector de la Biblioteca Nacional, Eduardo H. de Padilla a P.N. Arata, 17.09.1890; Biblioteca Arata.

⁶ Ocasionalmente las dos versiones han sido confundidas. Por ejemplo Fleck (2014: 11-12) asocia el prologuista de la primera (Barreda Laos) con la edición de 1945, que fue prologada por Quintana.

posiblemente devolvía el manuscrito a Arata luego de haberlo tenido en préstamo. En el interior hay marcas de propiedad de Mario Pedro Arata (p. [2]) y rastros de la eliminación de las marcas de su padre (sellos alterados o anulados en las pp. [1], 1 y [436], y restos del exlibris en la p. [2]).

El manuscrito D. Al igual que en el caso anterior, Arata recibió este manuscrito en 1897 y también a título de obsequio (Arata, 1898: 494), pero esta vez del médico Leopoldo Montes de Oca (1833-1906), quien lo había hallado entre los papeles de su padre, Juan José Montes de Oca (1806-1876). Como Miguel Gallegos, J.J. Montes de Oca había actuado como médico militar en Paraguay durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) y pudo obtener el documento entonces. El destino de este manuscrito se ignora.

La escritura del trabajo. Los movimientos de Arata en torno al manuscrito A sugieren que la aparición pública de éste en 1888 representó para él a lo sumo un estímulo fugaz para ensayar un estudio comparativo de los herbarios jesuíticos. Su interés en la cuestión solo se reavivaría lo suficiente una década después. Sabemos que a principios de 1897 se encontraba leyendo o releendo la *Histoire physique... du Paraguay* de Demersay (1860-1865)⁷, y conjeturamos que esto lo indujo a procurarse más herbarios en los círculos porteños relacionados con el Paraguay, incluyendo en esta pesquisa a los médicos veteranos de la guerra de la Triple Alianza. Como sabemos, fue durante el mismo año que obtuvo, precisamente de esa procedencia, los manuscritos B y D. Ya en posesión de cuatro herbarios debió sentirse en condiciones de escribir una contribución sobre su génesis e importancia.

El impulso definitivo para emprender el trabajo provino del director de la Biblioteca Nacional, Paul Groussac (1848-1929), quien en enero de 1898, necesitado de material para la revista de la biblioteca, le solicitó ‘...que hiciera V. un esfuerzo y pusiera en forma algunos de sus mil apuntes científicos que tiene recogidos, hasta dar unas 20 páginas de La Biblioteca...’⁸. Arata parece haber puesto manos a la obra de inmediato y, en busca de fuentes bibliográficas, recurrió a la misma Biblioteca Nacional y a las colecciones privadas de sus amigos bibliófilos. Escribió a Mitre:

⁷ Arata dejó en su ejemplar de la obra tres tarjetas con buenos augurios para 1897, fechadas el primero de enero de ese año, recibidas de otros tantos amigos (Leopoldo Basavilbaso, Guillermo Villanueva y Franklin Rawson); Biblioteca Arata.

⁸ Carta de P. Groussac a P.N. Arata, Buenos Aires, 12.01.1898; subrayado por Groussac; Biblioteca Arata.

‘...Mi respetado General: Tengo entre manos un estudio con tres Herbolarios de las Misiones, que deseo comparar con el del P. Montenegro publicado por el Sñ Trelles, y más que todo con las obras de Pison y Marcgraff que escribieron de las plantas del Brazil. En Demersay hallo una referencia que en la Crónica de los Jesuitas en el Brazil del Padre Vasconcellos este publicó lo que habían descubierto sobre plantas medicinales brasileras, que presentan tanta analogia con las de las Misiones. He buscado esta obra en la Biblioteca Nacional y allí no existe. Se me ha ocurrido que talvez la posea V. en su preciosa Biblioteca. Le quedaría vivamente agradecido si V. tuviera la complacencia, en caso de poseerla, de permitirme su consulta para poder así completar mi trabajo...’⁹.

Mitre respondió rápidamente¹⁰ pero no debía disponer de la obra de Vasconcellos, ya que Arata no la citó en su trabajo. A los pocos días Groussac le envió el manuscrito de Montenegro, que evidentemente Arata no había consultado aún, y aprovechó para pedirle la primera parte del trabajo:

‘...Me alegro de que su trabajo lo entusiasme, porque así saldrá más completo. Pero, si como es natural ha de ocupar varios números de La Biblioteca, ¿no le parece á V. posible prepararme ya la primera parte en estos días? De todos modos tendrá V. las pruebas ó el original á su disposición para consultar. Le mando el Montenegro...’¹¹.

Poco después, al recibir una primera versión y alarmado por la extensión que ésta iba en camino de adquirir, Groussac pidió a Arata que la resumiera:

‘...¿Cuántos abonados de la revista leerán durante seis meses sus interesantes comentarios sobre cada planta de los herbarios jesuíticos – sin hablar de las descripciones mismas? Esta misma introducción que inconclusa ocuparía 32 páginas –y creo que algo más- necesitará dividirse. Me he convencido de que, salvo el caso de una polémica personal –siempre dulce para los paladares comunes- no se debe pasar de 20 ó 25 páginas. El público es aún más frívolo que ignorante; es triste decirlo, pero es así. Lo que había solicitado y solicitado de su saber [...] es un resumen, una síntesis, que tenga la ciencia por dentro y la amenidad por fuera –es un trabajo de revista. Por supuesto que esta obra de condensación es más difícil que la otra, pero no inferior, por cierto, a su talento. Se recuerda el dicho de Pascal sobre la carta provincial que salió muy larga por no haber tenido tiempo de hacerla corta¹². Es la gran regla literaria: condensar en 20 páginas lo que al principio se diluyó en 50, es la condición

⁹ Carta de P.N. Arata a Bartolomé Mitre, Buenos Aires, 17.01.1898; subrayado por Arata; Museo Mitre. Arata se refería a Vasconcellos (1663), o quizás a la segunda edición de la obra (1865).

¹⁰ Carta de B. Mitre a P.N. Arata, Buenos Aires, 18.01.1898 (texto desconocido; registrada en el índice de la correspondencia de Arata; Biblioteca Arata).

¹¹ Carta de P. Groussac a P.N. Arata, Buenos Aires, 27.01.1898; subrayado por Groussac; Biblioteca Arata.

¹² Groussac alude a la frase *Je n'ai fait celle-ci plus longue que parce que je n'ai pas eu le loisir de la faire plus courte*, incluida en la décimosexta de las *Lettres... à un provincial...* de Blas Pascal (1656). Arata conocía este texto de Pascal, incluido en la edición 1889-1894 de sus *Œuvres complètes* (Paris: Hachette; Biblioteca Arata).

*de su belleza y eficacia. Ello no impide naturalmente que pueda uno extenderse en una memoria especial, sólo dedicada a los especialistas...'*¹³.

Groussac logró el objetivo deseado, ya que Arata acortó el trabajo y éste se publicó en dos entregas consecutivas (de 30 y 8 páginas, respectivamente) en los números de marzo y abril de 1898 de *La Biblioteca*. La primera parte apareció mientras Groussac disfrutaba de ‘...*algunas semanas de descanso...*’ y la dirección interina se encontraba a cargo de Enrique Rodríguez Larreta¹⁴. Quizás esto explique una seria falla de compaginación en el artículo, que motivó una protesta de Arata, un pedido de disculpas de Groussac¹⁵, y la inserción de una fe de erratas al final de la segunda entrega. Pero las culpas pueden haber sido compartidas:

*‘...La Biblioteca de Groussac ha desaparecido. En los últimos meses anduvo descuidada [...] Yo había publicado en los últimos números un estudio sobre los Herbarios manuscritos de las Misiones, hechos por los Jesuitas. y de los que tuve en mi poder 4 ejemplares. Por comisión del Gobierno en los últimos meses debí recorrer con cortos descansos la Republica, y no cuidé de la impresion de mi trabajo. Ha salido con muchos errores y transposiciones – y ni siquiera me hicieron una impresion de mi artículo por separado como había pedido...’*¹⁶

Como lo informa Arata a su corresponsal peruano, debido a un conflicto entre el editor y sus superiores, con el número de abril de 1898 la publicación de *La Biblioteca* se había interrumpido para siempre. Sin duda Groussac no sospechaba que, al pedirle a Arata que abreviara el trabajo, no sólo propiciaba una mejora de estilo: también evitaba que el artículo quedara trunco. Paradójicamente, es probable que el artículo deba su supervivencia a ese involuntario favor.

Estructura del trabajo terminado. La introducción y revisión de antecedentes históricos ocupó más de la mitad del artículo (23 páginas, repartidas entre las dos entregas), el análisis de los manuscritos abarcó 13 páginas de la entrega inicial, y las conclusiones finales ocuparon el equivalente a dos páginas (p. 447-448 de la primera entrega y 191-192 de la segunda).

¹³ Carta de P. Groussac a P.N. Arata, Buenos Aires, 08.02.1898; subrayados por Groussac; Biblioteca Arata.

¹⁴ Aviso insertado en *La Biblioteca* 7: 320, febrero de 1898.

¹⁵ Carta de P. Groussac a P.N. Arata, Buenos Aires, 18.04.1898; Biblioteca Arata.

¹⁶ Carta de P.N. Arata al escritor y bibliotecario Ricardo Palma, Buenos Aires, 18.07.1898; subrayados por Arata; Biblioteca Nacional del Perú (copia en la Biblioteca Arata).

En la introducción, Arata dice de los manuscritos que ‘...*Me ha parecido interesante emprender un estudio comparado de todos ellos, dando á los lectores médicos un extracto de su contenido, y haciendo al mismo tiempo una crítica, con ideas modernas, de las propiedades atribuídas á las plantas de que tratan y agregando los nombres científicos que le corresponden, y observaciones referentes á las mismas...*’ (p. 419).

Este pasaje, que evidentemente anuncia el plan original del trabajo, contrasta con el que encontramos a página seguida, al parecer escrito luego de que Arata aceptara la sugerencia de Groussac de resumirlo, y de explayarse por separado sobre las plantas y sus propiedades medicinales: ‘... [este estudio] *Puede considerarse un proemio á un **Comentario de la materia médica vegetal misionera***¹⁷, que publicaré próximamente, y en el que discutiré, con criterio y crítica moderna, las propiedades atribuídas á esas plantas, muchas de las cuales son remedios eficaces que la terapéutica todavía no ha aprovechado...’ (p. 420).

Arata termina su revisión histórica señalando:

*‘...Los padres de la Compañía eran misioneros **de la fe y de la civilización** y, con muy raras excepciones, todos los que componían la Compañía cumplían sus deberes con abnegación y hasta con el sacrificio personal cuando éste era necesario. Los historiadores contemporáneos que tratan de reconstruir la **Historia crítica** de la América colonial encuentran en los escritos **de sus hombres** los datos más verídicos é imparciales de aquella época desgraciada é incivil... [...] Á esta época de su mayor poderío, se refieren los herbarios que hicieron en las Misiones de las **provincias del Paraguay**, en donde **eran médicos de almas y de cuerpos y aún enfermeros, aplicándoles los remedios**, pero también señores **absolutos** de millares de indios que tenían sometidos al trabajo y a una civilización especial en estas apartadas regiones del mundo...*’ (p. 432).

Notemos que Arata destaca la probidad moral e intelectual de los miembros de la Compañía de Jesús, sin por ello abstenerse de una crítica severa al plan político que la Orden ejecutó en las Misiones del Paraguay. Prosigue:

*‘...De estas referencias se deduciría que los herbarios misioneros son muchos y diferentes entre sí. Sin embargo, nada más errado que esta opinión, como veremos luego, pero que se ha mantenido hasta el presente por falta de un estudio comparado de todos ellos [...] En posesión de tres manuscritos y del perteneciente a la Biblioteca Nacional [...] me he creído habilitado para hacer un estudio detallado de los manuscritos mismos, de sus autores supuestos ó reales, estudiándolos en conjunto; estudio que espero hará ver los **Herbarios de Misiones** bajo una nueva faz...*’ (p. 433).

¹⁷ Se destacan en **negrita** los pasajes compuestos en *bastardilla* en el original.

Arata describió detalladamente cada manuscrito en sus aspectos físicos, incluyendo el tamaño y tipo de papel, encuadernación, tinta, distribución del texto, rasgos de la escritura, numeración de páginas, división en secciones, y eventualmente técnica de elaboración de las ilustraciones, antes de considerar el contenido, fecha de elaboración de la copia, y autoría del trabajo.

Analizó primero el manuscrito A, que encontró comparable con el citado por Demersay (1860-1865: 134), y especialmente con el mencionado por Parodi (1886: v-viii), que no es otro que el bien conocido códice de Madrid, recientemente estudiado y publicado por Martín Martín y Valverde (1995). Pasó luego al manuscrito B, y luego a la comparación de A con B, para concluir que los cuatro manuscritos representaban diferentes versiones de una misma obra. Luego de señalar la falta de originalidad de las figuras, muchas de las cuales identificó con las publicadas por Piso (1658), Arata se inclinó, respecto del texto, por aceptar como válida la autoría de Pedro Montenegro, aclarando que *‘...Es evidente [...] que el hermano Montenegro ha corregido y aumentado sucesivamente su obra con adiciones que sus experiencias diarias le sugerían...’* (p. 441).

Trató luego sus manuscritos C y D, atribuido el primero a Segismundo Aperger (como *Asperger*) y el segundo a otro Segismundo de apellido poco legible. Luego de reseñar múltiples referencias publicadas sobre Aperger, concluyó que *‘...Para el que se tome el trabajo de cotejar artículo por artículo las descripciones del padre Asperger con las que hizo el hermano Montenegro resulta evidente que Asperger ha copiado servilmente á este último en los escritos del que debe haber sido su maestro...’* (p. 445). Refiriéndose finalmente a los manuscritos en su conjunto, expresó que *‘...no se trata sino de **cuadernos de convento que han girado por toda la provincia jesuítica del Paraguay...**’* (p. 447), y que a su parecer *‘...el manuscrito primitivo fué confeccionado por el padre Ventura Suárez y [...] recibió adiciones y modificaciones de Montenegro, Falkner y [...] el legendario padre Sigismundo Asperger, que es quien ha usufructuado más que todos la gloria que podía haber por este célebre herbario de Misiones...’* (p. 448)¹⁸.

¹⁸ En la atribución de autoría a Suárez, Arata puede haber seguido a Trelles, quien sostuvo que Suárez fue predecesor de Aperger en el *‘...estudio de las yerbas y plantas medicinales de estos países...’* (Trelles 1888 a: 248).

En los párrafos finales de su trabajo Arata reivindicó la importancia de las plantas medicinales americanas, valoró el papel de los aborígenes en la generación y transmisión de sus conocimientos a los conquistadores, y destacó la necesidad de investigarlas científicamente:

‘...Entre el fárrago de prácticas supersticiosas [...] brillan con todo substancias de origen vegetal de acción real y verdadera [cuyo] conocimiento en la ciencia es debido á la comunicación oral de los aborígenes americanos [...] Así como no es necesario insistir mucho sobre la importancia de la quina, ipecacuana, coca, copaiba [...] hay que hacerlo, sin embargo, para muchas otras que están aún relegadas en los libros de los primeros viajeros [...] Necesitan ser estudiadas con experimentación moderna...’ (p. 191).

Es importante destacar que, aun estando bien predispuesto hacia los investigadores jesuitas en general, Arata parece haber encontrado en los herbarios poco y nada de utilidad científica, y por desgracia nunca concretó su anunciado *Comentario*, donde podría haber expuesto lo verdaderamente valioso que a su juicio había en ellos. En cambio, no omitió expresar su incomodidad frente a las incertidumbres de la autoría de los manuscritos y al recurso hecho en ellos, por añadidura acrítico y en general no declarado explícitamente, a fuentes externas.

Pero quizás la verdadera y no expresada molestia de Arata haya surgido de percibir, en la laboriosa empresa de recopilación y transmisión de datos materializada en los herbarios jesuíticos, una oportunidad perdida de explorar más sabiamente el conocimiento medicinal de los aborígenes. Es en ese contexto donde adquiere sentido su insistencia en revalorizar lo escrito por los primeros viajeros a Sudamérica, y lo relevado por las expediciones botánicas españolas del s. XVIII, material que en tiempos de Arata estaba aún parcialmente inédito. No puede verse aquí un intento oportunista de elevar la ciencia de los laicos por sobre la de los jesuitas, puesto que Arata ya había formulado el mismo reclamo varios años antes. En sus memorias, el bioquímico español José Rodríguez Carracido (1856-1928), al rememorar las iniciativas para fortalecer las relaciones académicas iberoamericanas en ocasión del cuarto centenario del descubrimiento de América, recordó que hacia 1894 Arata

‘...me indicaba la obra amistosa de publicar conjuntamente por el Gobierno Español y los Gobiernos Hispanoamericanos las relaciones de los naturalistas enviados en diferentes épocas para estudiar las riquezas del Nuevo Mundo, cuyos manuscritos están inéditos, aunque no del todo desconocidos, porque algunos extranjeros visitaron nuestros archivos, y en justo castigo a la vergonzosa desidia, dieron a luz lo que conceptuaron más sustancioso, y no siempre citando la

procedencia. Editar íntegramente el texto y los grabados de las obras de los exploradores del suelo americano sería un homenaje rendido a laudables empresas de la Ciencia española, juntándose en este acto de veneración al genio de la raza, la patria de los exploradores y las patrias de los habitantes de los territorios explorados... (Rodríguez Carracido, 1928).

Recepción del trabajo. Fuera de los contextos historiográfico y biográfico, las publicaciones de Pedro Arata, aparecidas entre 1869 y 1921, son citadas hoy sólo raramente (Medan, 2017). Las excepciones ocurren en tres campos en que el autor hizo contribuciones pioneras, como la historia de la fotografía (Arata, 1892; citada por Ferrari & Medan, 2010), el estudio de la producción vitivinícola en Argentina (Arata et al., 1903, 1904; citadas por Barrio de Villanueva, 2010) y el análisis comparado de los herbarios misioneros (Arata, 1898), que nos ocupa en este trabajo.

Arata esperaba repercusiones favorables para la *Investigación vinícola*¹⁹, pero difícilmente abrigara esperanzas de supervivencia para su *Botánica médica americana*, que no sólo había experimentado tropiezos al publicarse, sino que debía complementarse con un *Comentario* que no llegó a escribir. Además, como lo señalamos antes, no dispuso de reimpressiones del artículo para enviar a potenciales lectores -una práctica habitual en él- con lo cual la difusión quedó limitada a los suscriptores de la revista donde había aparecido. Posiblemente a consecuencia de esto, no existen comentarios sobre el artículo en su correspondencia, ni se publicó recensión alguna de la que tengamos noticia. Paradójicamente, y a pesar de esta falta de impacto inicial, debido a lo temprano de su publicación y a la diversidad de campos disciplinares representados en el trabajo, tras la muerte de Arata ha sido citado por farmacólogos, botánicos, etnobotánicos, e historiadores de diferentes especialidades, desde las primeras décadas del siglo pasado hasta la actualidad. Con unas 15 referencias, se ha convertido así en el trabajo más citado de toda la bibliografía aratiana.

Los botánicos, farmacólogos y médicos. Estos investigadores, naturalmente interesados en el posible aprovechamiento de los herbarios para sus fines científicos, han coincidido -al menos en la Argentina- con la humilde valoración que de ellos hizo Arata. No hay en esto nada de sorprendente. Un lector entrenado en botánica que se enfrenta, por ejemplo, con la edición 1945 del Herbario de Montenegro, halla que las descripciones y las ilustraciones son con frecuencia insuficientes para permitir la identificación en el nivel de

¹⁹ Carta de P.N. Arata a Ricardo Palma, Buenos Aires, 06.10.1903; Biblioteca Nacional del Perú (copia en la Biblioteca Arata).

especie, excepto cuando se trata de plantas muy comunes. Esto se agrava por la falta de ejemplares de herbario que documenten la existencia real de las plantas descritas y dibujadas, y las asocien con los sitios geográficos donde fueron observadas. Tales fallas metodológicas, no obstante ser disculpables dada la falta de entrenamiento y equipamiento del autor o autores, comprometen la validez de la información de tal modo que a partir del Herbario es difícil asociar las virtudes curativas alegadas con entidades biológicas concretas y de distribución geográfica conocida.

Todo ello hacía esperar, en el mejor de los casos, un impacto limitado de los Herbarios sobre los estudios científicos modernos. Por ejemplo, cuando el primero de estos manuscritos fue publicado *in extenso* a mediados del s. XX, la botánica científica llevaba ya un siglo de desarrollo en la región, y desde el punto de vista disciplinar los Herbarios se habían convertido en meras curiosidades históricas. Refiriéndose a lo que denomina *Fase Linneana* del desarrollo de la botánica en la Argentina, Parodi (1961) no va más allá de expresar: ‘...*En la Argentina los jesuitas: Lozano, Guevara, Sánchez Labrador, Montenegro, Paucke, Falkner, Dobrizhoffer, escriben obras extensas y mencionan plantas útiles...*’ (p. 3). Esto no quita que fuera precisamente un jesuita expulso, el Padre Gaspar Xuarez (1731-1804), quien demostrara que en la misma época, pero en un contexto más propicio, los miembros de la Compañía podían generar ciencia botánica de calidad, como el propio Parodi lo destacó:

‘...*Gaspar Xuarez, desarrollando su actividad botánica en Italia, fue intensamente influido por los botánicos europeos: Cavanilles, Ruiz, Pavon, Jussieu y otros, cuyo método adoptó, emancipándose así de los jesuitas naturalistas que lo precedieron en los territorios del Plata. Mientras éstos sólo se preocupaban de las propiedades médicas o de las aplicaciones de las plantas, agregando descripciones muy abreviadas, nuestro botánico se preocupó por precisar su nombre científico, por describirlas metódicamente, señalando sus caracteres botánicos fundamentales, desde la forma de la raíz y del vástago, hasta la constitución de la flor y la estructura de la semilla, sin olvidar el origen geográfico y el valor práctico de las especies, que avala con las citas bibliográficas correspondientes, insertadas al pie de las páginas...*’ (Parodi, 1964: 206-207).

Notemos que, entre los botánicos que influyeron positivamente sobre Xuarez, Parodi mencionó a Ruiz y Pavón, los mismos cuyas obras Arata urgía terminar de publicar. La distancia que separa a Montenegro de Xuarez, es decir la que media entre el naturalista y el botánico, explica el juicio de Arata sobre los Herbarios.

Más tarde, en su *Historia de la botánica en Corrientes*, Krapovickas (1970, p. 231) señaló que los herbarios ‘...más bien parecen el producto del trabajo colectivo de la comunidad, que salidos de la pluma de un solo autor [y en ellos es difícil] saber si las plantas a que se refieren son de la región misionera, pues con la misma ingenuidad con que los jesuitas transcribían cuentos y supersticiones, copiaban lo escrito por autores clásicos [...] como bien lo verificó Arata al cotejar los textos respectivos...’. Esta coincidencia con Arata no impidió que, con relación a la autoría de los herbarios, Krapovickas hallara que la atribución de Arata a Ventura Suárez era ‘...discutible teniendo en cuenta la desproporción entre la enumeración de Suárez y los “Herbarios Misioneros”...’ (p. 231).

La situación no es muy diferente entre los farmacólogos y los médicos. Al presentar las fuentes de su célebre revisión sobre las plantas medicinales argentinas, Domínguez (1928, p. xvi) afirmó ‘... *El supuesto material de observaciones recogido por los PP. Jesuitas ha quedado después de la publicación de Arata [1898], bastante mermado en su valor...*’. Nótese que Domínguez no estaba obligado a repetir la opinión de Arata, ya que podía consultar directamente el texto del manuscrito A, publicado por Trelles cuarenta años antes.

Casi simultáneamente, los médicos Schiaffino (1927) y Cantón (1928) citaron el artículo de Arata al referirse a los herbarios jesuíticos en sus respectivas historias de la medicina en el área rioplatense, pero ni los manuscritos ni el estudio aratiano aparecen en una fuente moderna equivalente (Pérgola, 2014). Ya medio siglo antes, el mismo Pérgola se despedía, no sin nostalgia, del Herbario de Montenegro:

‘...El valor de esta obra, como no podría ser de otra manera, es estrictamente histórico. [...] El espíritu mágico del que hacíamos mención surge frecuentemente en el texto [...] Montenegro fue un idealista y ése es su mayor mérito. Lo atestigua la magnitud de su obra ante lo pequeño del mundo que lo rodea. Le faltó la corriente científica actualizadora que hubiera puesto una valla a su entusiasmo...’ (Pérgola, 1963).

Los historiadores de la Compañía de Jesús. Primariamente ocupados en establecer las trayectorias y méritos de los miembros de la Compañía, Guillermo Furlong y Carlos Leonhardt se interesaron sobre todo en la autoría de los herbarios. Inicialmente Furlong (1933, p. 52) consideró que el trabajo de Arata era un ‘...*magistral estudio...*’, y compartiendo la misma benévola visión, Leonhardt (1937) señaló que Arata se hallaba entre quienes ‘...*han estudiado y ponderado los méritos de esta “Materia Médica” del H. Montenegro...*’ (p. 113)

y que, con referencia al manuscrito de Aperger que Arata poseía desde 1872, ‘...se pronuncia sin reticencias sobre sus méritos...’ (p. 116).

Furlong se mostró más crítico de Arata en su estudio sobre Aperger (1936). Allí admitió que ‘...en los diversos escritos Jesuíticos de re-botánica se trata, por lo general, del mismo caudal de conocimientos colectivos que los diversos autores integran en sus escritos sin señalar la parte ajena de la original, represando [sic] cada uno en su propio trabajo todo lo que sus predecesores habían recogido de fuentes propias o ajenas...’ (p. 139). Pero también señaló, respecto de la presunta autoría de Ventura Suárez, que ‘...yerra el doctor Arata, puesto que Montenegro vivió antes de Suárez y muy difícil es que se aprovechara de sus escritos...’. Añadió también que el manuscrito C, atribuido por Arata a Aperger, debía asignarse a Montenegro (p. 138), y que el D, de autoría dudosa para Arata, correspondía a Aperger (p. 140). No obstante, a continuación relativizó estas correcciones, al afirmar que ‘...es dudoso cuáles sean los herbarios o libros médicos compuestos por Aperger y cuáles por Montenegro...’ (p. 142), para terminar señalando ‘...la necesidad que hay de publicar los diversos códices y una vez conocidos estudiar la parte que pudiera corresponder a los diversos autores. Por ahora nada podemos resolver en forma definitiva...’ (p. 144).

La crítica reciente. Ya en el cambio de siglo, el trabajo de Arata aparece en el foco de los historiadores de la farmacobotánica y de la etnomedicina, como Martín Martín & Valverde (1995) y Anagnostou (2000). Los primeros autores, que estudiaron en detalle el códice de Madrid, coincidieron con Arata en que los herbarios copian un modelo clásico, incorporan descripciones y figuras copiadas de fuentes diversas, y están complementados con aportes personales derivados de la experiencia real del autor principal y de los copistas posteriores (pp. 36-37). Concordaron también en dar primacía al papel autoral de Pedro Montenegro sobre el de Segismundo Aperger (pp. 40-41), en la probable existencia de un manuscrito fuente del que derivan todos los demás (p. 46), y en la posibilidad de que el autor original no haya sido Montenegro, pero a diferencia de Arata, no propusieron a ningún otro jesuita para ese rol (p. 46).

Luego el estudio de Arata aparece citado por Alfonso-Goldfarb et al. (2010) entre las referencias antiguas al descubrimiento y aplicaciones del bálsamo de copaiba. Al parecer la lectura de Arata condujo a las autoras a determinar que un manuscrito anónimo e inédito, conservado en la Biblioteca Nacional del Brasil, era una copia desconocida del Herbario

montenegrino: ‘...Estudado no século XIX pelo renomado bibliógrafo argentino Pedro Arata e ainda pouco conhecido, vale a pena dedicar-lhe alguma atenção. Arata estudou 4 versões desse documento, concluindo que esse, assim como outros herbários, teria como original uma obra manuscrita do Jesuíta Pedro Montenegro, possivelmente produzida em finais do século XVII, mas que começou a ser mencionada a partir do início do século XVIII. A partir de nosso cotejo da obra estudada por Arata, pudemos verificar que uma versão anônima desta encontra-se depositada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, localizada por primeira vez por uma destas autoras, em 2002²⁰ ...’ (p. 1622).

Luego de citas incidentales de Fechner (2010) y Anagnostou & Fechner (2011), el artículo aratiano fue mencionado con referencia a la circulación de copias del herbario de Montenegro en el ámbito de las misiones (Fleck & Poletto 2012). Más recientemente Fleck (2014) comparó las posiciones sostenidas por Arata, Leonhardt, Furlong, y Moisés Bertoni con relación al desempeño de los jesuitas como médicos y farmacéuticos, en su análisis del rol de la Compañía de Jesús en la introducción y desarrollo de la ciencia en la región platense. Para Fleck, Arata y Bertoni coincidieron en cuestionar la originalidad de los misioneros, si bien lo hicieron por razones diferentes, mientras que Arata compartió con Leonhardt la convicción de que los jesuitas no operaron como hombres de ciencia sino primariamente como misioneros (p. 13).

Asúa (2014) hizo suyas las objeciones de Furlong (1936) al trabajo de Arata, pero dio un paso más al atribuirle la intención de desacreditar los logros de los jesuitas, por añadidura desde una perspectiva de clase. Consideró el trabajo de Arata ‘...an anti-Jesuit patrician intent on discrediting the accomplishment of the members of the Society of Jesus...’ (p. 117), hallando también en el texto ‘...deprecatory overtones...’ (p. 118) y ‘...unwarranted speculation...’ (p. 151). No obstante estas críticas, Asúa terminó coincidiendo indirectamente con Arata al adherir a la hipótesis de Martín Martín y Valverde (2005) sobre la existencia de un manuscrito original del que derivaron el código de Madrid y el manuscrito A, y al concordar con Furlong (1936) sobre la dificultad de valorar el papel de Aperger ‘...On the basis of present evidence, it seems difficult to decide whether the manuscripts that circulated

²⁰ El título del manuscrito es *Curiosidad. Un libro de medicina escrito por los jesuitas en las Misiones del Paraguay en el año 1580*. Una nota agregada a lápiz indica que la fecha 1580 no es exacta (Asúa, 2014: 120).

under the name of Aperger were an abstract of Montenegro's treatise made by him or were attributed to him by a copyist...' (p. 126).

Las intenciones que Asúa atribuye a Arata son difíciles de demostrar. Para empezar, los logros botánicos y farmacéuticos que nuestro autor habría procurado empañar no han sido percibidos por otros especialistas en esos campos. Recordemos que Arata no recorrió los herbarios en busca de pruebas del tesón de los jesuitas, de cuyas virtudes morales estaba persuadido con anterioridad, sino de indicios farmacobotánicos concretos que permitieran emprender estudios científicos, éstos destinados a acrecentar el arsenal terapéutico. Su declaración de que (aún) no los había hallado, y su disgusto ante la ética escrituraria de los misioneros, no parecen suficientes para convertirlo en antijesuita. Por cierto, ninguno de los jesuitas auténticos que lo trataron personalmente o lo leyeron, lo calificaron de tal.

Apuntemos también que su estilo, siempre directo y a veces severo, no está circunscripto a la *Botánica médica americana* y que, como lo ha mostrado Medan (2017), la única *élite* que integró Arata fue la de sus colegas químicos de Europa, y no la aristocracia porteña, a la que nunca perteneció.

Reflexión final. Al encarar el estudio de los herbarios, la combinación de saberes científicos y humanísticos de que disponía Pedro Arata, sumados a su experiencia real en la farmacia y en el consultorio médico, y a su conocimiento geográfico del interior del país, lo convertían en un sujeto claramente habilitado para la empresa, y posiblemente en el más calificado disponible a fines del s. XIX en la región del Plata. Arata conocía o podía imaginar el contexto físico y cultural en que el o los herbarios originales se habían producido, incluyendo el bagaje cultural de sus autores y los modelos y fuentes a su alcance, sus modos de interacción con los aborígenes, y la probable dinámica del acrecentamiento y replicación de los manuscritos a través del tiempo. Sus límites estuvieron dados por el objetivo que se impuso, por el empleo de los criterios de valor propios de un actor de la ciencia y de la gestión de la salud pública de los albores del s. XX, por el tiempo que pudo invertir en el trabajo, y por la calidad del vehículo editorial que empleó para hacerlo público.

Arata fue el primero en mostrar la diversidad material de los herbarios, en adentrarse en las incertidumbres de su autoría, y en transmitir una imagen crítica sobre la calidad de su contenido. La obligación de acortar el manuscrito salvó al trabajo de quedar trunco, pero tal

reducción afectó el equilibrio interno del artículo y dejó, para una continuación que nunca habría de concretarse, el rescate de la información de interés científico que los herbarios podían encerrar. A este respecto, Arata fue también pionero en señalar el valor de las fuentes impresas del período colonial sobre las plantas americanas y su valor para la ciencia, y en subrayar la deuda de España respecto de la publicación de los manuscritos botánicos entonces inéditos. Acaso tanto o más importante, Arata instaló definitivamente los manuscritos médicos jesuíticos en la bibliografía moderna del área rioplatense.

Tres décadas después de publicado, el artículo inició su trayectoria al atraer la atención de médicos como Schiaffino (1927) y Cantón (1928), farmacobotánicos como Domínguez (1928) e historiadores como Furlong (1933). Previsiblemente, la posteridad detectaría algún error en el trabajo y comprobaría que Arata había dejado sin explorar aspectos de los herbarios relevantes para otras disciplinas, como la etnobotánica, la etnomedicina y la historia de la ciencia. Afortunadamente, dos de los manuscritos por él estudiados están hoy disponibles para los investigadores (por cierto, uno de ellos sólo en versión impresa) y, en parte gracias al estímulo que aquella visibilización inicial representó, otros han sido buscados y hallados. La tarea aún no ha concluido.

Agradecimientos. A Franz Obermeier, por el ofrecimiento de colaborar en el presente volumen, a él y a Miguel de Asúa por la ayuda en la consecución de fuentes bibliográficas, y a dos revisores anónimos por valiosas sugerencias que contribuyeron a mejorar el manuscrito original.

Bibliografía

Fuentes primarias

Arata, P.N. 1892. Documentos históricos relativos al descubrimiento de la fotografía. *Anales del Museo de La Plata, Sección de Historia General* 1: 11 p.+10 facsímiles. La Plata.

Arata, P.N. 1898. Botánica médica americana. Los herbarios de las Misiones del Paraguay. *La Biblioteca* 7: 419-448 + 8: 185-192. Buenos Aires.

Arata, P.N., Isola, U., Garola, L., Lavenir, J. y Simois, D. 1903. Investigación vinícola. Informes presentados al Ministro de Agricultura por la Comisión Nacional [...]. *Anales del Ministerio de Agricultura. Sección de Comercio, Industrias y Economía* 1(1): II+353 p. + mapas y láms. Buenos Aires.

Arata, P.N., Isola, U., Simois, D.L., Lavenir, J. y Morichelli, E. 1904. Investigación vinícola complementaria de 1904. Trabajos presentados al Ministerio de Agricultura... *Anales*

del Ministerio de Agricultura. Sección de Comercio, Industrias y Economía 2: 1+1+201+1 p. Buenos Aires.

Arata, P.N., Greco, N.V., Magnin, J., Barraza, F., Irizar, J.M., Domínguez, J.A., Agote, L., Lacavera, P. & Schatz, R. 1921. *Codex medicamentarius. Farmacopea Nacional Argentina.*, 2 ed. Buenos Aires: Tipografía de la Casa de Moneda.

Carli, Virgilio. 1888. *Studi sulla perizia di scrittura o calligrafica: nei giudizi di falzità, di verificaione, ecc. in materia penale e civile.* [Torino]: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Demersay, Alfred. 1860-1865. *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites: ouvrage accompagné d'un atlas, de pièces justificatives et d'une bibliographie.* Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 2 vol. + 1 atlas.

Jarque [Xarque], Francisco. 1687. *Insignes misioneros de la Compañía de Jesvs en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucumàn, Paraguay, y Rio de la Plata, que comprehende su distrito.* Pamplona: Juan Micòn.

Muñoz y Rivero, Jesús. 1886. *Paleografía popular: arte de leer los documentos antiguos escritos en castellano, obra dispuesta para que aprendan por sí fácilmente y en poco tiempo á interpretar los documentos antiguos todas aquellas personas que no hacen profesión principal de la paleografía pero que necesitan manejar y utilizar escritos paleográficos y especialmente los registradores de la propiedad, abogados, notarios, secretarios de ayuntamientos, archiveros municipales y de casas particulares.* Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y C.a.

Muñoz y Rivero, Jesús. 1889. *Manual de paleografía diplomática española de los siglos XII al XVII: método teórico-práctico para aprender á leer los documentos españoles de los siglos XII al XVII*, 2. ed. Madrid: Librería de la Sra. Viuda de Hernando y Compañía.

Parodi, Domingo. 1886. *Notas sobre algunas plantas usuales del Paraguay, de Corrientes y de Misiones*, 2 ed. Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni é Hijos.

Piso, Willem. 1658. *Gulielmi Pisonis medici amstelaedamensis de indiae utriusque re naturali et medica libri quatuordecim, quorum contenta pagina sequens exhibet.* [Incluye también: *Georgii Marcgravii de Liebstad Tractatus topographicus & meteorologicus Brasiliae...*, *Iacobi Bontii ... Historiae naturalis & medicae Indiae orientalis libri sex ...*]. Amstelaedami: apud Ludovicum et Danielelem Elzevirios.

Vasconcellos, Simão de. 1663. *Chronica da Companhia de Jesu de Estado do Brasil e do que obrarão sevs filhos nesta parte do novo mvndo. Tomo primeiro da entrada da Companhia de Jesv [...] e algũas noticias antecedentes [...] das cousas daquelle Estado.* Lisboa: Henrique Valente de Oliueira. (Hay una 2 ed., *correcta e augmentada*: Lisboa, Fernandes Lopes, 1865).

Vesin, A. M. [1840]. *La cryptographie dévoilée, ou art de traduire ou déchiffrer, toutes les écritures, en quelques caractères et en langues que ce soit, quoique l'on ne connaisse ni ces caractères ni ces langues: appliqué aux langues française, allemande, anglaise, latine, italienne, flamande et hollandaise; suivi d'un précis analytique des langues écrites.* Bruxelles: Deprez-Parent.

Fuentes secundarias

Alfonso-Goldfarb, A.M., Ferraz, M.H.M. y Beltran, M.H.R. 2010. Substitutos do “novo” mundo para as antigas plantas raras: um estudo de caso dos bálsamos. *Quimica Nova* 33 (7): 1620-1626. San Pablo.

Anagnostou, Sabine. 2000. *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen.* Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.

Anagnostou, Sabine & Fechner, Fabian. 2011. *Historia natural y farmacia misionera entre los jesuitas en el Paraguay*. Pp. 175-190 en: Wilde, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB Editorial.

Asúa, Miguel de. 2010. *Una gloria silenciosa: Dos siglos de ciencia en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Asúa, Miguel de. 2014. *Science in the vanished Arcadia: knowledge of nature in the Jesuit missions of Paraguay and Rio de la Plata*. Leiden: Brill.

Barrio de Villanueva, N. 2010. Controles estatales a la industria del vino en Mendoza, 1890-1914. *H-industri@* 4 (7): 1-35.

Cantón, Eliseo. 1928. *Historia de la medicina en el Río de La Plata desde su descubrimiento hasta nuestros días. 1512 á 1925*. Madrid: Sociedad de Historia Hispano-americana, 6 vol.

Domínguez, Juan A. 1928. Contribuciones a la Materia Médica Argentina (Primera contribución). *Trabajos del Instituto de Botánica y Farmacología (Facultad de Ciencias Médicas de Buenos Aires)* 44. Buenos Aires: Peuser.

Fechner, Fabian. 2010. Heilkunde und Mission— zum Quellenwert der Heilpflanzenkompendien aus der Jesuitenprovinz Paraguay. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 79: 89–113. Roma.

Ferrari, R.A. & Medan, D. 2010. *Redescubrimiento de la copia americana del contrato Niépce-Daguerre en la Biblioteca Arata de la Facultad de Agronomía, Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Facultad de Agronomía.

Fleck, Eliane Cristina Deckmann. 2014. The historiographical approach taken in the nineteenth and twentieth centuries to the work of Jesuit doctors and apothecaries in the La Plata region in the eighteenth century. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 21 (2): 1-19. Rio de Janeiro.

Fleck, Eliane Cristina Deckmann & Poletto, Roberto. 2012. Circulação e produção de saberes e práticas científicas na América meridional no século XVIII: uma análise do manuscrito *Materia medica misionera* de Pedro Montenegro (1710). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 19 (4): 1121-1138. Rio de Janeiro.

Furlong, G. 1933. *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Montevideo: Urta y Curbelo.

Furlong, G. 1936. Un médico colonial: Segismundo Aperger. 1687-1772. *Estudios* 54: 117–148. Buenos Aires.

Krapovickas, A. 1970. Historia de la botánica en Corrientes. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 11 (Suplemento): 229-276. Buenos Aires.

Leonhardt, C. 1937. Los jesuitas y la medicina en el Río de Plata. *Estudios* 57: 101-118. Buenos Aires.

Lupi, Clemente. 1875. *Manuale di paleografia delle carte*. Firenze: Successori Le Monnier.

Martín Martín, C. & Valverde, J.L. 1995. *La farmacia en la América colonial: el arte de preparar medicamentos*. Granada: Universidad de Granada / Hermandad Farmacéutica Granadina.

Medan, D. 2014. Firmas, sellos y ex libris: evolución de las marcas de propiedad en la biblioteca del humanista argentino Pedro N. Arata. *Eadem utraque Europa* 15: 197-221. Buenos Aires.

Medan, D. 2015. Un diccionario chiquitano en la Biblioteca Arata, Universidad de Buenos Aires. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica* 3 (2): 108-127.

Medan, D. 2016. Arata: una imagen en mil libros. *Eadem utraque Europa* 12: 253-267.

Medan, D. 2017. Pedro Arata. Un viaje a los cimientos de la Argentina. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Medan, D. 2018 a. La Explicación de el catechismo de Nicolás Yapuguay (1724) a la luz del ejemplar de la Colección Arata. *IHS. Antiguos Jesuitas en Sudamérica* 6 (1): 40-60. Córdoba.

Medan, D. 2018 b. A glimpse into the archive of François Arago. En prensa en *Eadem utraque Europa*. Buenos Aires.

Montenegro, Pedro de. 1942-1944. “Materia Médica Misionera” del hermano Pedro Montenegro. [Con una] Noticia referente al autor y al libro por F. L. B. [Felipe Barreda Laos]. *Revista de la Biblioteca Nacional* 6: 253-281, 7: 52-151 + 351-392 (1942), 8: 142-178 + 429-448, 9: 119-158 + 396-441 (1943), 10: 167-194 + 428-449, 11: 58-141 (1944). Buenos Aires.

Montenegro, Pedro de. 1945. *Materia médica misionera [con una noticia preliminar de Raúl Quintana]*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Montenegro, Pedro de. 2007. *Materia médica misionera*. Posadas: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones.

Montenegro, Pedro de. 2009. *Materia médica misionera. Herbolario guaraní siglo XVII*. Córdoba: Buena Vista Editores.

Parodi, Lorenzo Raimundo. 1961. Ciento cincuenta años de botánica en la República Argentina. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 9: 1-68. Buenos Aires.

Parodi, Lorenzo Raimundo. 1964. Gaspar Xuarez, primer botánico argentino. *Darwiniana* 13: 195-208. Buenos Aires.

Pérgola, Federico. 1963. Un antecedente médico-bibliográfico en el Río de la Plata. *La Nación (Buenos Aires)* 01.12.1963.

Pérgola, Federico. 2014. *Historia de la medicina argentina. Desde la época de la dominación hispánica hasta la actualidad*. Buenos Aires: EUDEBA.

Rodríguez Carracido, J. 1928. *Confesiones: lo que hice, lo que debí hacer, y porqué no lo hice* [Copia literal realizada por Angustias Sánchez-Moscoso del manuscrito autógrafo fechado en Madrid en 1928, que por cesión del hijo del autor, se encuentra en el archivo de la Cátedra de Historia de la Farmacia de la Facultad de Farmacia de la Universidad Complutense de Madrid] [accesible en:

https://www.ateneodemadrid.com/biblioteca_digital/folletos/Folletos-0001.pdf].

Schiaffino, Rafael. 1927. *Historia de la medicina en el Uruguay, vol. 1. La medicina en España*. Montevideo: Imprenta Nacional.

Trelles, Manuel Ricardo. 1888 a. Diccionario de apuntamientos. Primer extracto – A. *Revista patriótica del pasado argentino* 1: 197-257. Buenos Aires.

Trelles, Manuel Ricardo. 1888 b. El hermano Montenegro. Su materia medica misionera. *Revista patriótica del pasado argentino* 1: 258–317 + 2: 3–299. Buenos Aires.

Binayán, Narciso. 1918. El ex-libris del doctor Pedro N. Arata. *Anales Gráficos* 9 (8): 4. Buenos Aires.

**Pedro N. Arata. Fotoestudio Witcomb (Buenos Aires), 1897.
Original en el Archivo General de la Nación, Argentina.**



**Bibliografía seleccionada de manuscritos de medicina del La Plata colonial/
A selected Bibliography of medical manuscripts from the colonial La Plata-
Region**

F.Obermeier

Manuscritos/Manuscripts

Montenegro, Materia médica 1710.

MS Archivo nacional, Buenos Aires: Montenegro, Pedro de: Materia médica misionera, S.J. Noticia prelim. de Raúl Quintana. Biblioteca Nacional, Buenos Aires 1945,

digital: http://www.bvp.org.py/biblio_htm/montenegro/indice.htm

<http://www.herbotecnia.com.ar/c-public-017.html>. The original ms. is now lost.

MS Biblioteca nacional in Madrid in: Martín Martín, Carmen/Valverde, José Luis, La farmacia en la América colonial, el arte de preparar medicamentos, Granada: Universidad de Granada: Hermandad farmacéutica granadina 1995, p.91–585.

Also contained in

Garzia de Atienza, Nicolas (involved person)

La botánica médica de misiones 1795 : con los nombres de las plantas en castellano, guaraní y tupi, Berlin IAI, see below.

Various abbreviated ms. until the 19th century

N.N. Tratado de ...cirugía

Anonymous: Tratado de cirugía, Catamarca, Archivo franciscano; [reconstruction of the deteriorated title page]:

LIBRO DE [MEDI]//C[INA] // CIRURGIA [y o ,] BOTI- //CA [letra posteriora: Aplicado a la libreria del convento de [franciscanos] de Catamarca] // Traslado de au[tores] //Graves y [doctos] //Para alivio de los // Enfermos // Escrito en estas Doctrinas // De la Compañia de

Jesus // Año de 1725 // Aplicado [letra posteriora: ver en cima a la libreria del Convento de Catamarca].

Thanks to Padre Jorge David Catalán, Buenos Aires for the digitized version of the text.

“Villodas”

Villodas, Marcos [atribución]

Three manuscripts

Wellcome Library Londres. WMS/Amer.31

Pojha Ñaña. // Materia Medica Misionera// o / Herbario de las Reducciones Guaranies // Misiones // Año de 1725 / por/ Marcos Villodas S.J [posterior title page, dating from the 20th century]

[„Poromongueta-miri Hacibaé rehe ñangareco haepa guarama...”, First chapter],

No free digital version available.

Biblioteca Nacional Madrid (MSS/22992)

“Libro de medicina en lengua guaraní” (junto con un texto español atribuido a Gregorio López. (1542-1596).. The original ms. is available online: <http://bdh.bne.es/bne-search/detalle/bdh0000042551>.

IAI Berlin N-0187

Garzia de Atienza, Nicolas (involved person)

A botánica médica de misiones 1795 : con los nombres de las plantas en castellano, guaraní y tupi

Ibero-Amerikanisches Institut Berlin, combined with Montenegro, Materia médica in Spanish and short extracts from Montenegro in Guaraní. Filmed on request by Franz Obermeier, to be put on the Institute’s repository, not yet available online.

For other manuscripts see Introduction to this volume.

Fuentes digitales para la historia de farmacias jesuíticas o coloniales en América del Sur/Digital sources for the history of Jesuit or colonial pharmacies in South America.

F. Obermeier

Documentos originales y ediciones, literatura secundaria.

(Selección)

Bogotá (Santa Fe de Bogotá)

Paula Ronderos. El dilema de los rótulos. Lectura del inventario de una botica santafereña de comienzos del siglo XVII, Bogotá, D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Breve presentación/Short presentation in academia.edu.

Texto completo/Full text:

https://issuu.com/publicacionesfcs/docs/el_dilema_de_los_rotulos.

Charcas

Alfredo Rodríguez González

“Un aspecto de la sanidad americana del Antiguo Régimen. Las boticas coloniales del ámbito de Charcas”. *Salud e interculturalidad en América Latina*. Antropología de la salud y crítica intercultural coord. por Gerardo Fernández Juárez, 2006, pp. 337-347. www.bivica.org/upload/ag_salud-interculturalidad.pdf

Concepción de Chile

Raúl Sánchez Andaur

“Entre la cruz y la razón. El Colegio Jesuita San Francisco Javier de la Limpia Concepción (Chile 1610-1767).” *Revista de Historia de América*. No. 137 (Jan. - Dec., 2006), pp. 167-200. <http://www.jstor.org/stable/20140167>.

Córdoba (ARG)

Eliane Cristina Deckmann Fleck / Roberto Poletto. “Transcrição do Inventário formado por Lorenzo Infante Boticário em la Ciudad de Córdoba de los bienes medicinales, Julio de 1772”. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica* Vol.1 nº 1 2013.

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ihs>

Original: Archivo histórico de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina ,Documentos de la Junta de Temoralidades de Córdoba, Caja 10, legajo 2, nr 27 folios 45334-4628r

Cuzco

1618 Fernando de Cartagena

1953 [1618] “Una botica colonial”. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 4(4), pp.263-282.

Jesuitas 1767/08

Archivo Regional de Cuzco (Cuzco, Perú), Fondo Colegio de Ciencias, Legajo 5, Cuaderno 12

(1768), “Ynventario, y avaluaciones hechas de los simples, y compuestos de la Botica”, ff.1r-4v.

Brendan J. M. Weaver 2012. “El inventario de la botica de los Jesuitas del Colegio del Cuzco, 1767/8.” *Revista Andina* 52 (año 2012): pp.213-247. Academia.edu.

Fuente/Source: ANC vol.351 pieza 12, Cuaderno 3.

Originales/Original: <http://jesuitas.archivonacional.cl/>

Inventario de 1771. Jesuitas.

N.N. “Inventario de la botica de los jesuitas” [Cuzco]. *Revista histórica* [Universidad nacional de Cuzco]. 40 (1951) .100. pp.105-135.

En línea/Digital: http://cbiblioteca.unsaac.edu.pe/contenido_unsaac/revista.html.

Lima (Ciudad de los Reyes)

Chile, Archivo nacional, Santiago, Jesuitica

volume 408

1767 JESUITAS COLEGIOS UNIVERSITARIOS;JESUITAS CUENTAS;JESUITAS DEPORTACIONES;JESUITAS INVENTARIOS

INVENTARIOS SOBRE EL EXTRAÑAMIENTO Y OCUPACION DE LAS PROCURACIONES DEL COLEGIO DE SAN PABLO, CONTIENE ENTRE OTROS INVENTARIOS DE BOTICA, ROPERIA Y DEMAS OFICINAS ADEMÁS DE UNA NOMINA CON LOS PADRES QUE SE ENCONTRABAN EN EL COLEGIO Y LOS QUE FUERON CONDUCIDOS AL CALLAO.[al início fragmentário, / fragment at the beginning]

Original: <http://jesuitas.archivonacional.cl/>

Quito

Inventario del Colegio Máximo de Quito de la Compañía de Jesús ...20.08.1767

Transcripción por P. Francisco Piñas Rubio S.J. Quito, 2007 en: www.cervantesvirtual.com/.

Santa Fé (Neogranadense)

[Inventario de 1767]

María Eugenia Osorio Oliveros. La botica neogranadina de la Compañía de Jesús: un laboratorio para explorar prácticas médicas en la provincia de Santafé, primera mitad del siglo XVIII, *Historia y Memoria* (hist.mem.) Tunja Colombia, N°. 6. Año 2013, pp.143 – 169.

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4339001.pdf>

Santiago de Chile

Enrique Laval. *Botica de los Jesuitas de Santiago*. Santiago 1953, digital: <http://memoriachilena.cl/>.

Fuentes/Sources: Autos originales del inventario de la botica del Colegio Máximo de San Miguel, que fue de los Regulares de la Compañía de Jesús en el reino de Chile, 4 de enero de 1768. ANCH. Jesuitas. Vol. 7 folios 279-280, 60 hojas. Archivo.

Libro de recibos, gastos e inventarios del Colegio Máximo, Santiago de Chile, 1738-1767.

Archivo Nacional Histórico de Chile (ANHCh). Fondo Jesuitas de Chile (FJCh), vol. 127, f.50v y ss. Archivo.

Juan Pablo Álvarez. “La botica de los Jesuitas, una de las mejores del mundo”. *Revista Médica Clínica Las Condes* 2016;27:pp.708-13.

<http://www.elsevier.es/es-revista-revista-medica-clinica-las-condes-202-articulo-la-botica-de-los-jesuitas-S0716864016300967> - DOI: 10.1016/j.rmclc.2016.09.015.

Varias

Viviane Machado Caminha São Bento, Nadja Paraense Santos, Boticas jesuítas: apontamentos sobre a produção de medicamentos e a utilização de recursos naturais no Brasil colonial, in: *História Revista - Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás*, v. 20, n. 3 (2015), 1-22,

<https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/35444>.

Literatura bibliográfica general

Hitos Natera, María del Pilar. Índice de los manuscritos existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid de interés para la historia de la Farmacia”. *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia*, VIII, X, XIX-XX (1968-1969). (También tesis, Madrid 1970). Madrid, Biblioteca nacional MSS.FOLL/1142

Sin versión en línea/Not digitized.

Consultation of websites: January 2018.

Illustrations and image rights

-Cover:

Pedro de Montenegro, Lentisco Negro o molle negro, in: Libro primero de la propiedad y virtudes de los árboles y planteas, de las Misiones y Provincia del Tucumán con algunas del Brasil y del Orientes, compuesto por el hermano Pedro de Montenegro, de la Compañía de Jesús, Año de 1711. En Las Misiones de Paraguay. Manuscrito original: Biblioteca nacional de España, Madrid, ed.: Carmen Martín Martín / José Luis Valverde, (eds.), *La farmacia en la América colonial: el Arte de preparar medicamentos*, Granada: Univ. 1995, p.238, el texto p.239/240.

Obermeier:

-“Villodas”, Londres: Wellcome Library, Title page. “WMS/Amer.31”

-N. N. Libro de medicina

Provincia franciscana de Buenos Aires. Foto: Fray David Catalán.

Biblioteca de Catamarca “E 4º núm 14” (Garzón Maceda 1916, pág. 481).

-“Villodas” Ms. 1795. Berlin IAI : „Ms Arg fm1“

Falkinger:

-1-2 Biblioteca Estense, Modena, 3-4: BNF, Paris, 5: Photo S. Falkinger, San Rafael 1975.

Medan:

-Pedro N. Arata. Fotoestudio Witcomb (Buenos Aires), 1897. Archivo General de la Nación, Argentina, Buenos Aires.

Abstracts

Sabine Lenke-von Heidenfeld

The encounter of Jesuit medicine and traditional Guaraní medicine in South America in the 17th and 18th century. Conflict and interaction.

This article analyses the role of conceptual differences in the situation of medical transfer focussing on the encounter of the Jesuit medicine and the traditional medicine of the Guaraní. Based on an ethnohistorical and critical review of selected Jesuit documents I will try to show how norms, Christian faith and the medical concepts of the Jesuits influenced their perception and description of the Guaranís' health care system. I will elaborate the reasons for the conflictive situation between the Jesuits and the Indian healers, the shamans, by describing the close connection between the Indian health care system and the Indian worldview and its premises. Christian and Indian worldviews differ in their ontological structures: on the one hand exists the faith in an omnipotent god and on the other hand there is a world whose basic structure is formed by reciprocity and which is inhabited by many ambivalent beings who could do harm or good. The main protagonist of this world is the shaman. Finally I will show that the main reason for the conflict does not lie in the difference but rather in the similarity of these two worldviews. It is less a medical but rather a normative or religious conflict. In the end our findings answer the question why the Jesuits regarded the American plants as harmless and the indigenous healers as dangerous, an ambivalence even reflected in their language.

Jesuit medicine – Guaraní medicine – shamans – reciprocity – conceptual differences - worldview

Franz Obermeier

Manuscritos descubiertos y redescubiertos de medicina y farmacia en el contexto guaraní-español de las reducciones rioplatenses en el siglo XVIII /

Rediscovered medical and pharmaceutical manuscripts about colonial medicine in the La Plata-Region in their bilingual Guaraní-Spanish context in the 18th century.

The Jesuit reductions of Paraguay and adjacent territories in nowadays Paraguay, Brazil, Bolivia and Argentina (1608-1767) are a particular well-documented area of encounter between Jesuit missionaries and indigenous populations mainly Guaraní.

We have medical texts mainly in Spanish from this area but also a pharmaceutical manuscript in Guaraní, ascribed to the Lay Brother Marcos Villodas (1695-1741) and dated 1725, not yet edited.

When the most important Spanish text on the topic by the physician Pedro de Montenegro (1663-1728) was rediscovered in the 19th century it was called "Materia Medica misionera" in its first edition. Different manuscript versions, some with illustrations exist. We also have the recently rediscovered anonymous Spanish Tratado de ... cirugía, dated 1725 and related to the missions, which represents one major source about history of medicine in the region. This obviously raises questions about the chosen languages (Spanish or Guaraní), the importance of medicine for the history of science in the region, and about considering case studies reported in these documents. We still know little into which degree local medical knowledge by the autochthonous Guaraní population was provided in these texts. A new field of research in indigenous scripturality will have to take account of the "Villodas" for establishing new research about historical Guaraní in daily pragmatics. Why was this text written in Guaraní, who was the author (a monolingual or bilingual speaker, a criollo born in the region or a mestizo?) and how can the text be inscribed in the field of specialized texts in the region's colonial manuscripts in Spanish.

We were able to discover a new abbreviated manuscript of the Villodas tradition in Guaraní, dating from 1795 and copied by Nicolas de Atienza and we could rediscover the Tratado de ...cirugía, 1725, a colonial manuscript considered lost for nearly a century.

Jesuit medicine – Guaraní manuscripts – medical manuscripts –La Plata-Region– popular medicine

Sieglinde Falkinger

Maquimanaucotos - Medicine for the Body - Medicine for the Soul

Cuando los Jesuitas llegaron al territorio de Chiquitos encontraron una tradición oral y una lengua estructuralmente muy diferente a las lenguas europeas. Trataban de aprenderla, escribieron gramáticas, vocabularios y algunas de estas obras sirven como base de ésta presentación. En el siglo XVIII los Jesuitas actuaban en Chiquitos frente a conceptos extraños sobre el origen de las enfermedades. En cambio para el Chiquitano, toda enfermedad era la consecuencia de un mal traído de afuera que se apodera de su cuerpo y que puede llegar hasta causarle la muerte. Creyeron que ante todo la envidia puede producir enfermedades. El medico-sacerdote-chamán vigilaba sobre la salud de su gente. Con su ayuda se trataba de identificar a la persona que causaba el mal. Además se practicaba dos métodos curativos: la succión y el masaje del cuerpo. La principal intención de los Jesuitas de "salvar las almas de los bárbaros para el cielo" contradecía con el concepto de la cultura chiquitana, que consiste en una naturaleza animada y un pluralismo de almas en cada persona (el alma de la sombra, el alma de la sangre y el alma del aliento). El chamán era el único especialista que tenía el poder de conducir las almas. El era el encargado en cuanto al equilibrio del mundo espiritual, emocional, social y físico; por lo tanto era el opositor más fuerte de los Jesuitas. En este trabajo quiero mostrar como se refleja el contacto de los diversos mundos en los vocabularios. Con ejemplos de palabras claves quiero demostrar las dificultades de traducir e introducir respectivamente e interpretar el vocabulario medicinal.

Chiquitania – Jesuits – chiquitano – medical terminology

Leonardo Cerno

Variedad estándar y lengua común reduccional. Sobre el léxico del cuerpo humano y la medicina en la lexicografía jesuítica y en el ms. Pohã Ñanã (1725)

Our contribution deals with the relationship between standard variety of Guaraní and its dialects as spoken in the Jesuit Missions in Paraguay (reducciones) in the 17th -18th Centuries. For this purpose we focus on the semantic field of human body parts and medical practice in contemporary Jesuit dictionaries. We will be confronting these lexical entries with how they are used in a *Materia Medica* manuscript in Guaraní (probably dating back to the early 18th Century). At first we describe the various standardization processes in the reducciones. Subsequently we focus on some lexemes from the field of inner organs as described in the lexicological sources. At last we will be able to point out some similarities and differences between these entries and their use in some chapters of the mentioned manuscript. As a result we find evidence for some contextual restrictions prevailing in the standard variety and for the existence of some distinct relations between colloquial Guaraní dialects.

Standard variety – Guaraní – Jesuit Reductions – Colonial Medicine Practices

Diego Medan

Pedro N. Arata y la percepción inicial de los herbarios jesuíticos en el Río de la Plata.

In 1898 the Argentine chemist and bibliophile Pedro N. Arata (1859-1922) published a comparative study of four herbals from the Jesuit province of Paraquaria. On account of his scientific and humanistical intellectual formation, medical and pharmaceutical personal experience, as well as acquaintance with the scenario in which the manuscripts were produced, Arata was probably the best qualified individual for undertaking such an analysis in the La Plata region at the turn of the XIX century. Previously unknown details about the writing and publication of this article show that, forced to shorten his original draft, Arata left for a separate work –which he ultimately was unable to publish- the scientific assessment of the medicinal value of the plants described in the manuscripts. Even if, as shown by later authors, Arata failed to explore the herbals' value for ethnobotany, ethnomedicine and history of science, he undeniably pioneered in pointing out the manuscripts' material diversity and difficulties of attribution and, perhaps more importantly, he succeeded in gaining for the Jesuit herbals a definitive place in the modern bibliography of the La Plata area.

Pedro Arata – Argentina-history of science – Jesuits-herbaria – pharmacopoeias – reception history

Contributors

Biographies and contact

Leonardo Cerno, Posadas, Argentina

Dr. phil. Leonardo Cerno is Doctor in Linguistics (Rosario University, 2012) and researcher in the Nacional Council of Science and Technology (CONICET-Argentina). His work is particularly dedicated to the internal diversity of Paraguayan Guaraní and Jesuit Guaraní. Among his publications count “El guaraní correntino” (Peter Lang: Frankfurt, 2013) and “Aspect of Dialectal Diversification of Guaraní in Paraguay and in Corrientes” (in: Guaraní Linguistics in the 20st Century. Brill: Leiden, 2017). As coeditor he published “Guarinihape tecocue – Lo que pasó en la guerra” (Kiel, Westensee-Verlag 2015).

leonardo_cerno@yahoo.com.ar

Sieglinde Falkinger, Klagenfurt, Austria

Dr. phil. Sieglinde Falkinger, Austrian Linguist with main interest in Bolivia, especially in Chiquitano language and heritage. She first came to Bolivia in 1974 as a volunteer. After studying linguistics at the Universities of Klagenfurt and Graz she did some field-studies in the Bolivian lowlands and led a Language Documentation Project (2008 - 2012). She is member of the Lateinamerika-Forschung Austria and external lecturer at the University of Klagenfurt.

Publications:

2010 Falkinger, Sieglinde (Ed.): Anauxti Jesucristo Mariaboka. Manual de sermones. Fondo Editorial APAC. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

2012 Falkinger, Sieglinde (Ed.): Chapye imotii Tupax. Fiestas patronales en comunidades del Municipio San Ignacio de Velasco. Proyecto Recopilación y Documentación de los sermones Chiquitanos, Honorable Alcaldía Municipal de San Ignacio de Velasco, ONG NAMEE (Asociación de Apoyo Técnico al desarrollo Comunal) Gobierno Autónomo departamental de Santa Cruz. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

2012 Falkinger, Sieglinde / Tomichá, Roberto (Eds): Gramática y Vocabulario de los Chiquitos (s. XVIII) Instituto de Misionología – Editorial Itinerarios. Cochabamba, Bolivia.

sfalking@edu.aau.at

Sabine Lenke-von Heidenfeld, Berlin, Germany

Sabine Lenke-von Heidenfeld, Dr. phil., Study of the Anthropology of the Americas (Altamerikanistik) and Religious Studies at the FU Berlin, yogateacher (BDY/EYU) and tutor in adult education and expert corrector for teaching resources (yoga and religion).

Member of AGEM (Workinggroup Medicine e.V.), Potsdam.

Contact: sabine.lenke@web.de

Publications:

Lenke, Sabine. 2012. Heil und Heilung. Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten. Tesis doctoral. Directora: Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse. Day of the disputation: 15.07.2011. Freie Universität Berlin, [online] http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000039139

Lenke, Sabine. 2014. "Die ethnobotanischen Kenntnisse der historischen Guaraní aus jesuitischen Quellen" in curare. Zeitschrift für Medizinethnologie (Journal of Medical Anthropology), ed. by Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM), Vol. 37, Heft 3, pp. 226-231

Diego Medan, Buenos Aires, Argentina

Diego Medan (Buenos Aires, 1951). Graduated as Agricultural Engineer (University of Buenos Aires, 1973) (UBA) and Doctor Rerum Naturalium (Universität Ulm, 1984), currently is Senior Lecturer in Botany (UBA) and Senior Researcher, CONICET, Argentina. His main research areas include plant morphology and plant reproductive ecology, with a parallel activity as curator of the Arata Library, UBA. Over a hundred publications in the fields of botany and history of science (see www.researchgate.net).

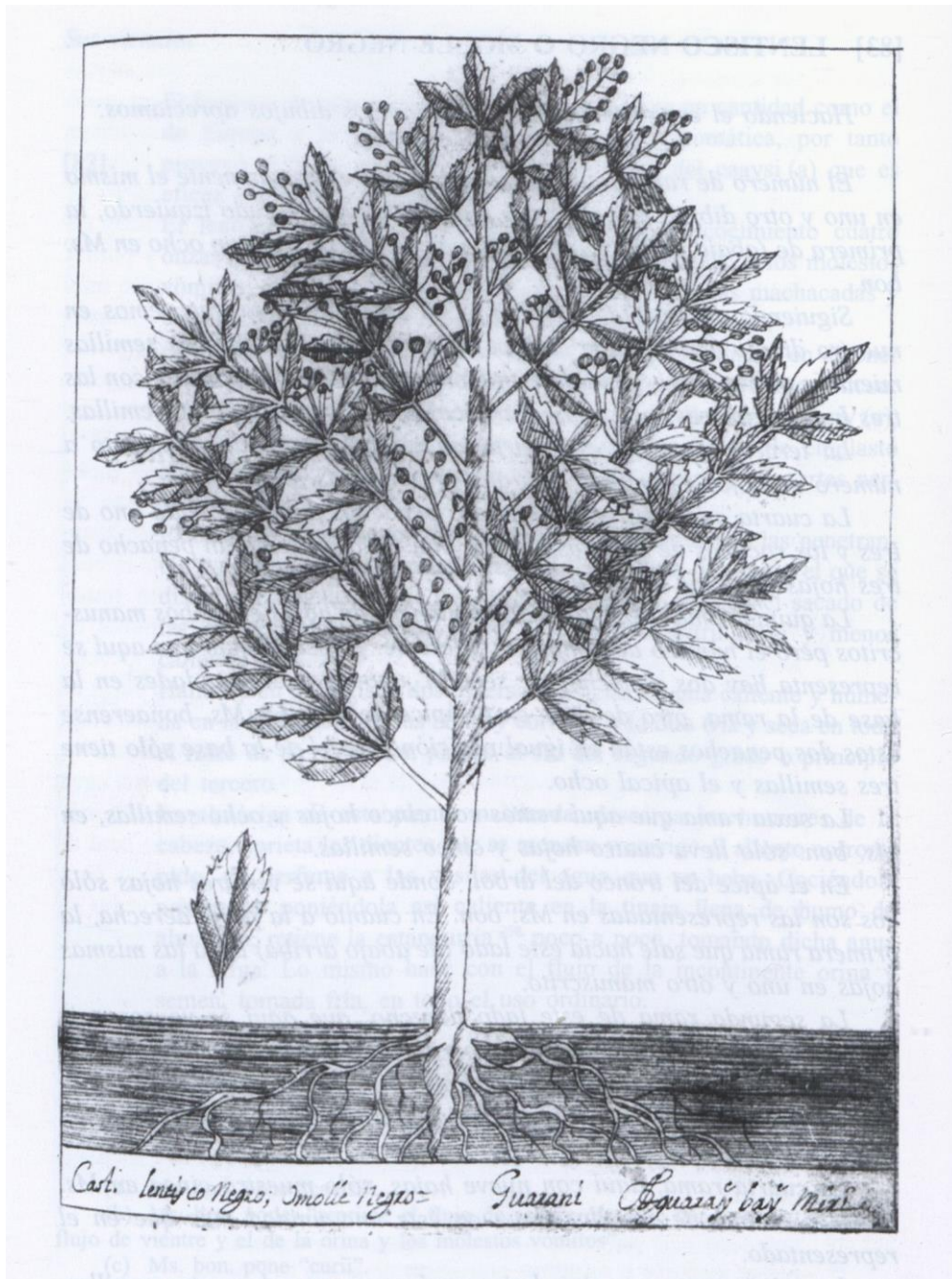
diemedan@agro.uba.ar

Franz Obermeier, Kiel, Germany

Dr. phil., librarian at the University Library Kiel, specialist for Brazilian colonial history, travel books and iconography, Argentine colonial manuscripts and cultural transfer between Europe and South America. Editor of early colonial travel books (Hans Staden, Ulrich Schmidl (Schmidel), Yves'Évreux) and co-editor of Guarinihape tecocue - lo que pasó en la guerra (1704-1705).

obermeier@ub.uni-kiel.de. Digital publications <http://macau.uni-kiel.de/>

FIN



....el Aguarai bay o lentisco negro.....es probado remedio y sin peligro

(Pedro de Montenegro, *Materia médica misionera*, 1711)