

Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas¹

Guillermo WILDE²

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina

RESUMEN

Nos proponemos describir y analizar la evolución de las relaciones hispano-guaraníes en el espacio guaraní-misionero, desde la expulsión de la Compañía de Jesús en 1768 hasta la primera década de 1800, centrándonos en la construcción de las relaciones de poder y las estrategias de los actores. Tomamos como ejes analíticos, por un lado, los cambios y continuidades en las identificaciones étnicas partiendo de un «modelo jesuítico-guaraní», y por otro, las diversas «transacciones» políticas y simbólicas producidas entre los guaraníes y los españoles (civiles y religiosos) en contextos específicos de interacción, teniendo en cuenta tanto las articulaciones como los conflictos entre y en el interior de cada uno de estos grupos. Partimos de concebir sus relaciones, como entramados complejos y dinámicos de prácticas socio-políticas, económicas y simbólicas.

Palabras clave: Guaraníes, Jesuitas, relaciones interétnicas, 1768-1810.

ABSTRACT

This article describes and analyzes the evolution of Hispano-Guarani relations in the area of the Guarani missions, from the Jesuit expulsion of 1768

¹ Esta investigación cuenta con el apoyo de subsidios UBACYT y CONICET. Agradezco a Blanca Daus, la confección de los mapas.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Sección Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

until 1810, concentrating on the power relations and strategies on both sides. Analytical attention is centred on the changes and continuities in ethnic identifications, using the «Jesuit-Guarani model» as a reference point, as well as on the diverse political and symbolic «transactions» which went on between the Guarani and the Spaniards (both civilian and religious) in specific contexts of interaction, bearing in mind connections and conflicts both between and within these groups. Throughout, these relations will be dealt with as complex and dynamic systems of socio-political, economic and symbolic practices.

Key words: Guaranis, Jesuits, interethnic relations, 1768-1810.

INTRODUCCIÓN

Al abordar las relaciones hispano-indígenas en la sociedad colonial americana, con mucha frecuencia adoptamos imágenes preconcebidas acerca de su naturaleza política. Pero tales imágenes, a pesar de su honestidad, impiden una comprensión profunda de las acciones y los contextos concretos. Dos falencias comunes de los estudios tradicionales, que todavía se proyectan sobre la producción contemporánea, son, por un lado, concebir a los indígenas como un sector homogéneo, y por otro, considerar unilateralmente las relaciones que éste mantuvo con el mundo blanco, también concebidos monóticamente.

Este problema ha afectado particularmente el análisis de las misiones, reducciones o pueblos guaraníes de la «Provincia Jesuítica del Paraguay» durante la época jesuítica y se ha extendido al período posterior a la expulsión de la orden. Es bien sabido que la historiografía de las misiones enfrentó, prácticamente desde sus orígenes y hasta la mitad de este siglo al menos, dos posturas ideológicas opuestas, la apologética o projesuita y la condenatoria o antijesuita. El enfrentamiento y cruce de acusaciones entre ambas posturas sintonizaba con ideologías bien definidas que no modificaban en nada la imagen dominante respecto de la población indígena. Más bien reproducían el discurso colonial que atribuía a los indígenas en general y a los guaraníes en particular, inclinaciones naturales a la indisciplina, la imprevisión y la irracionalidad. Esto implicó, forzosamente, dejar de lado la especificidad de la lógica cultural de esos actores, negando su participación en los procesos de cambio, o considerándola receptora pasiva de acciones exógenas.

Por otra parte, para esta historiografía, el período posterior a la expulsión de los jesuitas, generalmente careció de relevancia como objeto de análisis. Era considerado un epílogo decadente de la época jesuítica, especialmente en lo que respecta a la suerte de la población indígena. Muchos supuestos se transmitieron a generaciones sucesivas de historiadores sin someterse a discusión. Hasta los años cuarenta, por ejemplo, se sostenía que después de la expulsión, los guaraníes abandonaron masivamente los pueblos para volver a la selva, donde retomaron sus antiguas costumbres. Supuestos de este tipo comenzaron a ser matizados a partir de los años cincuenta, cuando algunos trabajos pioneros revelaron, a partir de nueva documentación, que la selva había sido sólo uno de los tantos destinos, y probablemente el menos común, dado el avanzado proceso de aculturación de la población indígena. Así, el período postjesuítico adquiriría relevancia para el análisis³. Pero la historiografía tardaría todavía varios años en reconocer el rol del sector indígena, particularmente de la «elite» (caciques y corregidores) en los acontecimientos y procesos posteriores a la expulsión de los jesuitas⁴.

Desde mediados de los años sesenta hasta la actualidad, han venido consolidándose una serie de enfoques que cambiaron la dirección de los estudios tradicionales. En la actualidad predominan tres abordajes del período postjesuítico: los de carácter político-institucional⁵, los de tipo

³ J. MARILUZ URQUIJO: «Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas», *Estudios Americanos*, 25, VI. Sevilla, 1953, pp. 323-330.

⁴ La documentación en donde los guaraníes tienen voz se encuentra inédita en su mayor parte y éste puede haber sido un factor en contra a la hora de definirlos como actores políticos. En cuanto a las obras editadas, aportan abundantes datos etnográficos de utilidad. Una lista bastante acabada en A. RIVERA: «Las Misiones de guaraníes. Bibliografía de la época post-jesuítica», *Documentos de Geohistoria Regional 8 y 9*, Instituto de Geohistoria Regional, Resistencia, 1989-1990. Un conjunto esencial de documentos sobre la expulsión están reunidos en la colección Brabo que ocasionalmente citaremos. Sobre la historia de esta colección y la dispersión de los documentos después de la expulsión, puede verse F. MATEOS: «La colección Bravo de documentos jesuíticos sobre América», *Missionalia Hispanica*, 59, XX, Departamento de Misiología española, Madrid, 1947, pp. 129-176. Los originales de esta colección se encuentran, en su mayoría, en la «Colección Jesuitas» del Archivo Nacional de Chile. En cuanto a la documentación inédita es abundante y obra en su mayor parte en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires (AGN) y el Archivo Nacional de Asunción (ANA). El AGN, contiene infinidad de cartas e informes de todo tipo aunque sumamente desordenados y en muchos casos en franco estado de deterioro (cuantos legajos).

⁵ Los más recientes E. MAEDER: *Misiones del Paraguay, conflicto y disolución de la sociedad guaraní*, MAPFRE, Madrid, 1992; y E. y A. POENITZ: *Misiones, provincia guaraníca. Defensa y disolución (1768-1830)*, Posadas, Ed. Universitaria, 1993.

demográfico⁶ y los de enfoque etnohistórico⁷. Si bien los dos primeros han hecho mucho por superar las visiones bipolares y simplistas incorporando abundante documentación, generalmente desatendieron las estrategias indígenas reproduciendo una imagen de indígena pasivo. Falencia que se ve en gran medida superada por los trabajos etnohistóricos, cuyo eje ha sido precisamente las respuestas indígenas, junto a los procesos de aculturación y mestizaje⁸.

Este trabajo intenta recuperar buena parte de la producción historiográfica reciente referida al tema, introduciendo algunas herramientas conceptuales de la teoría social y antropológica. En los últimos años, los estudios sociales han tendido a dar un énfasis renovado a las estrategias de los actores y su relación con la estructura económico-política. Al mismo tiempo intentaron construir una visión compleja de las relaciones de poder vinculándola con la dimensión simbólica. Esta influencia es manifiesta en campos como la etnohistoria andina y mesoamericana desde los años setenta⁹, en la medida que ha superado las visiones maniqueístas

⁶ En la línea de la demografía histórica puede ubicarse el valioso trabajo de E. MAEDER y A. BOLSI: «La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuita», *Folia Histórica del Nordeste*, 5, Resistencia, 1982, pp. 60-106.

⁷ B. SUSNIK: *El indio colonial del Paraguay, Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*, MEAB, Asunción, 1966, tomo 2. Trabajos más recientes en la línea etnohistórica son T. WHIGHAM: «Paraguay's Pueblos de indios: echoes of a Missionary», en *The New Latin American Mission History*, E. LANGER y R. JACKSON (eds.), University of Nebraska Press, Nebraska, 1997, pp. 157-188. B. GANSON: «Our warehouses are empty: Guarani responses to the expulsion of the Jesuits from the Rio de la Plata, 1767-1800». GADELHA, Regina (ed.): *Missoes Guarani. Impacto na sociedade contemporanea*, Sao Paulo. Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, 2000, pp. 41-54. Un libro de Ganson se encuentra en vías de publicación por Stanford University Press y tendrá traducción al castellano en Paraguay. J. L. HERNÁNDEZ: *Los pueblos guaraníes entre 1750 y 1820*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996. G. WILDE: *Los guaraníes después de la expulsión de los Jesuitas. Procesos de construcción de diferencias socioculturales (1768-1810)*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1999.

⁸ Un trabajo general de larga duración, aparentemente de divulgación sensible al problema del mestizaje es L. R. GONZÁLEZ RISOTTO y S. RODRÍGUEZ VARESE DE GONZÁLEZ: *Guaraníes y Paisanos. Impacto de los indios misioneros en la formación del paisanaje*, Montevideo, Ed. Nuestra Tierra, 1990.

⁹ Los casos más representativos del viraje en la etnohistoria andina y mesoamericana son Stern y Lockhart. Ver S. STERN: *Los Pueblos Indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española*, Alianza Ed., Madrid, 1982. J. LOCKHARDT: *Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Seexteenth through eighteenth Century*, Stanford University Press, Stanford, 1991.

respecto de los procesos de conquista y colonización americanos. Otro ejemplo de este giro se manifiesta en la historia cultural y la microhistoria¹⁰. Cada una, a su modo, ha tomado distancia respecto de la metodología tradicional objetivista adoptando las técnicas del microanálisis y la etnografía. Por su parte, los llamados «estudios de la subalternidad» han hecho un esfuerzo por superar los análisis estructuralistas y marxistas tradicionales que por mucho tiempo negaron autonomía de acción a los actores subalternos¹¹. Como lo expresan varios de estos trabajos, la estructura y la acción, deben analizarse como instancias articuladas. La antropología histórica, tal y como la entendemos, propone, desde un punto de vista pragmático, el análisis relacional de los múltiples niveles de la acción social, los aspectos prescriptivos y performativos, estructurales y agenciales, textuales y contextuales¹².

A partir de esta perspectiva, trataremos de examinar, siguiendo un orden cronológico, algunos acontecimientos y procesos posteriores a la expulsión de los jesuitas que vienen siendo objeto de nuestra investigación. Al respecto subrayaríamos algunas advertencias.

La primera es que, dado que este trabajo se basa en observaciones de escala amplia, que abarcan el conjunto de los treinta pueblos jesuítico-guaraníes en un período de 30 años aproximadamente, representa, ante todo, una tendencia en la que muchos detalles se pierden. Una segunda advertencia es que estos procesos y acontecimientos deben considerarse siempre insertos en el contexto de cambios más globales, como los que conciernen a las relaciones entre la colonia y la metrópoli, la iglesia y el estado, la ambigua situación de la frontera hispano portuguesa y las relaciones entre ambas coronas, aspectos todos éstos que se escapan a un análisis pormenorizado en el espacio con el que contamos.

¹⁰ Pensamos en C. GINZBURG: *El queso y los gusanos*. Muchnik editores, España, 1991; G. LEVI: «Sobre microhistoria», en *Formas de hacer historia*, P. BURKE (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 1994; J. REVEL: «Micro-análisis y contrucción de lo social». *Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales*, 10, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1995, pp. 125-143.

¹¹ Véase la compilación de S. RIVERA CUSICANQUI y R. BARRAGÁN: *Debates Post-Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Sierpe Publicaciones, Bolivia, 1997.

¹² Hemos abordado estas problemáticas y vertientes en un trabajo reciente A. M. LORANDI y G. WILDE: «Desafío a la Isocronía del Péndulo. Acerca de la Teoría y de la Práctica de la Antropología Histórica», *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, 9, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2000, pp. 37-78.

Como paliativo parcial de estas limitaciones hemos optado, por un lado, por recortar momentos específicos del período 1768-1805 en los que se manifiestan voces y prácticas de los actores, y por otro lado, siempre que fue posible, optamos por jugar con las escalas de observación, integrando lo micro y lo macro, señalando las lagunas de información que todavía prevalecen y que puedan motivar investigaciones futuras.

EL MODELO JESUÍTICO-GUARANÍ

La expulsión de los jesuitas en 1768, marca un punto de inflexión en lo que podríamos denominar «espacio guaraní-misionero», esto es, el espacio geográfico, económico, político y sociocultural conformado por los treinta pueblos jesuítico-guaraníes y sus comarcas. La dinámica de este espacio dependía de una serie de rasgos que podrían ordenarse en base a un «tipo ideal», el modelo jesuítico-guaraní. Ese modelo comenzará a sufrir importantes cambios a partir de la fecha de la expulsión.

Debido a la prolongación del período jesuítico (1609-1768) es imposible hacer una descripción cabal de todo el período, por lo que resulta útil la abstracción a partir de un modelo en base a rasgos acotados, sin olvidar, desde luego, que la realidad era mucho más compleja y que de ninguna manera un corte sincrónico podrá resumir toda la complejidad y las contingencias históricas de un proceso de larga duración. Si bien la primera reducción se funda a principios del siglo XVII, no es hasta el siglo XVIII que se establecen los treinta pueblos de manera permanente en los márgenes de los ríos Paraná y Uruguay (ver Mapa 1). En el siglo anterior habían sufrido varios traslados desde la zona del Guairá y los Itatines hacia el sur y de la región del Tape hacia el oeste¹³. Durante aproximadamente 150 años, el conjunto de los pueblos permanecieron bajo tutela exclusiva de los jesuitas y con una administración político-jurídico-económica relativamente autónoma. Esta autonomía fue la base del éxito del «modelo jesuítico-guaraní»¹⁴ y cristalizó los límites de la

¹³ Una síntesis reciente del proceso de traslados con mapas incluidos en E. MAEDER: «De las misiones del Paraguay a los estados nacionales. Configuración y disolución de una región histórica: 1610-1810». R. GADELHA (ed.), 2000, pp. 113-127.

¹⁴ Garavaglia es quien ha referido a las reducciones jesuítico-guaraníes como un modo de producción de características particulares sistematizando sus componentes bási-

pertenencia guaraní-misionera. Dos de las características centrales de este modelo de homogeneización cultural fueron la organización política y económica.



MAPA 1

cos en el llamado «modelo jesuítico-guaraní». Si bien este modelo es útil como punto de partida, creemos que Garavaglia focalizó de manera casi exclusiva en los elementos coercitivos e impositivos del modelo minimizando la participación de los actores indígenas en su definición. Ver J. C. GARAVAGLIA: «Un modo de producción subsidiario: la organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altooperuana-rioplatense». C. S. ASSADURIAN (comp.), *Modos de Producción en América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1984. Y *Economía, sociedad y regiones*, Buenos Aires, Ed. de la Flor, 1987.

El sistema político combinaba dos tipos de autoridad, la tradicional nativa, constituida por el cacique (*tuvichá* o *mburuvichá*), y la impuesta por los jesuitas, formada por el corregidor y el cabildo indígenas. Tales modalidades de autoridad o si se prefiere, de liderazgo, contrapusieron mecanismos diferentes de interpelación de la población. Mientras la autoridad ejercida por los caciques era más dinámica y apelaba a la oratoria, el parentesco y la destreza guerrera, atributos tradicionales de los jefes étnicos para ser reconocidos como tales; la autoridad del cabildo era más bien estática, debido a su carácter electivo, jerarquizado y centralizado. La creación de cargos vinculados al cabildo quitó poder a los líderes tradicionales, pero su rol seguiría siendo esencial. El sistema tradicional aseguraba la sujeción de los individuos a cada cacicazgo (*mboyás*) y el reclutamiento de mano de obra para el trabajo colectivo. El sistema nuevo estaba provisto de una organización «burocrática» que racionalizaba la política y la economía viabilizando también el disciplinamiento y el control social. Ambos roles, caciques y cabildantes, fueron cruciales en el mantenimiento de la cohesión social en los pueblos. En este marco, los jesuitas se instituyen como mediadores privilegiados de todo el andamiaje. Su relación con los guaraníes constituyó un sistema complejo de dispositivos de poder, que no habría implicado la coerción (material y simbólica) como medio exclusivo.

El sistema económico también presenta una combinatoria entre las prácticas tradicionales nativas y las introducidas por los jesuitas. Se caracteriza por dos modalidades distintas e interdependientes de producción. Por un lado el sistema de producción particular de la unidad doméstica, conocido como *abambae*, que estaba orientado principalmente a la subsistencia. Los tiempos que regían esta modalidad económica, eran relativamente irregulares, un eco de la antigua subsistencia cazadora-recolectora y horticultora. Por otro lado, el *tupambae* o régimen de trabajo colectivo consistía en la rotación de turnos de trabajo en las tierras de comunidad (estancias y campos de cultivo) para la obtención de productos de subsistencia (básicamente yerba, carne y lienzos) y excedentes. Estos eran repartidos en todos los pueblos y especialmente destinados al almacenamiento y la comercialización en circuitos regionales, a través de las Procuradurías u Oficios ubicados en las ciudades. Esta producción excedentaria era el sustento mismo del sistema económico de las reducciones y era también una herencia sobredimensionada de la porción tradicional de trabajo orientada al jefe étnico. En este caso, la organización del tiempo de trabajo era rígida y racionalizada. Varios testimonios de la época jesuítica y pos-

teriores, insisten en la pauta organizadora de estos tiempos de trabajo¹⁵.

En términos un tanto esquemáticos podría decirse que, en el plano económico, el modelo combina dos tiempos de trabajo, uno discontinuo e irregular y otro regimentado y racionalizado. En el nivel político combina formas de consenso y coerción. Esta suerte de híbrido, tal vez fuera la clave para entender el rol múltiple de los jesuitas como disciplinadores, mediadores y líderes carismáticos. La aculturación impulsada por los jesuitas, según pensamos, no habría sido completa, sino que resignificó aquellos elementos tradicionales que le permitieran asegurar el engranaje del aparato productivo excedentario y mantener cohesionada a la población. Paralelamente, conservó un espacio para las prácticas y concepciones menos regladas y racionalizadas del modo de vida prejesuítico. Algunos pasajes de las crónicas nos dejan ver que las nociones de tiempo discontinuo no habían sido erradicadas del todo en tiempos jesuíticos. Bajo esta perspectiva, es posible pensar incluso, que la «desidia» y la «flojera» con que a menudo eran estigmatizados los guaraníes en los pueblos, fueran parte funcional del sistema. Afirma el jesuita Cardiel, que el tiempo sobrante —aquél que no entraba en las exigencias del *tupambae*— raramente era destinado a la producción individual del *abambaé*. Este tiempo excedentario les habría permitido desarrollar prácticas socioculturales no subsumidas al engranaje de la producción colectiva¹⁶.

Ahora bien, la distinción entre un sistema político y un sistema económico tiene sentido a los fines del análisis, pero lo más probable es que no tuviera existencia real desde el punto de vista nativo. Uno y otro sistema se encontraban atravesados por el principio de reciprocidad. Tal principio, supone una imbricación de todas las instancias de la vida social,

¹⁵ Para un análisis de los antecedentes de ambos tipos de trabajo en los pueblos franciscanos pero también válido para los jesuíticos, ver L. NECKER: *Indios guaraníes y chamanes franciscanos*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción, 1990.

¹⁶ Dice Cardiel: «Muchas veces hemos experimentado que el indio, sólo mientras el Cura está presente, trabaja con provecho; y es imposible que el Cura le pueda estar siempre atendiendo». J. CARDIEL: «Breve Relación de las Misiones del Paraguay». P. HERNÁNDEZ: *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Gustavo Gilli editor, Barcelona, 1913, Tomo 2, pp. 476-477. Y en otro de sus escritos regañaba: «No basta que se recoja toda la cosecha. Si el indio la guarda en casa, fácilmente la derrocha o por voracidad, o por prodigalidad, o vendiéndola por una nonada». J. CARDIEL: «Costumbres de los Guaraníes», en D. MURIEL, *Historia del Paraguay desde 1747 a 1767*, J. Suárez, Madrid, 1919, p. 479.

desde la economía hasta el parentesco y la religión. Como lo entendió Mauss en su clásico estudio sobre los dones, implica una red de obligaciones y derechos de dar, recibir y devolver. Este circuito da sustento y cohesión a la organización social, constituye su misma base. En su ir y venir, los objetos no se restringen a un valor material sino que se revisiten de carácter simbólico, de un «algo más» que lo materialmente intercambiado. Pero, como lo han señalado varios actores, existen varios tipos de reciprocidad. Sahlins, por ejemplo, identifica un continuo de tipos de intercambio de bienes y servicios que se desplaza desde un polo solidario (reciprocidad generalizada) a uno insociable y materialista (reciprocidad negativa). Este último tipo de reciprocidad, más asimétrica, se conoce también como «redistribución» e implica la existencia de un centro político (el jefe o líder) al que confluyen bienes y servicios generando obligaciones y derechos. El tipo asimétrico es el propio de las relaciones entre el jefe étnico y sus súbditos. Su prestigio depende de su generosidad, de su capacidad de dar, además de su elocuencia y su destreza¹⁷.

Ambas manifestaciones del mismo principio (reciprocidad y redistribución) eran inherentes a las relaciones socioeconómicas y políticas de los pueblos guaraní-misioneros, y operaban como dinamizadores de los vínculos entre la población y las instancias políticas superiores (sobre todo los caciques)¹⁸. De allí la enorme importancia de los cacicazgos para comprender el discurrir de la vida en los pueblos.

La política indígena de los jesuitas poseía una tendencia homogeneizadora. Las reducciones guaraníes aglutinaban los miembros de distintas parcialidades, y el cacicazgo era la célula básica de la organización socio-

¹⁷ Para una profundización del concepto de reciprocidad véase M. MAUSS: *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1979. C. LÉVI-STRAUSS: *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, España, 1993. M. SAHLINS: *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Barcelona, 1983. M. GODELIER: *El Enigma del Don*, Paidós, Barcelona, 1998. Louis Necker ha insistido en la centralidad del concepto de reciprocidad para el abordaje de la cultura guaraní misionera sistematizando y aplicando el modelo de Sahlins a éste caso. Ver NECKER, 1990. Además B. MELIÁ: *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Centro de estudios antropológicos, Asunción, 1986. Del mismo autor *El guaraní. Experiencia religiosa*. Imprenta salesiana, Asunción, 1991.

¹⁸ La noción de ritual, junto con la de reciprocidad, es central en la antropología. Los trabajos referidos a ella son abundantes e incluyen definiciones bastante disímiles. De acuerdo a la definición clásica de Victor Turner, el ritual es un conjunto de actos simbólicos destinados simultáneamente a reproducir el orden social y a renovarlo, creando y reforzando lazos comunitarios. Posee el doble fin de perpetuar y actualizar la estructura social. Véase V. TURNER: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine de Gruyter, New York, 1995.

económica. Al frente de cada uno de ellos se encontraban los «caciques principales». A su vez, los cacicazgos estaban compuestos por varias familias. Al respecto dice Cardiel:

«Para mayor concierto, está dividido el pueblo en varias parcialidades con sus nombres: la de Santa María, S. Josef, S. Ignacio, etc., hasta ocho ó diez, según el pueblo mayor o menor: y cada una tiene cuatro ó seis cacicazgos, de que es jefe o mayoral algún Cabildante. Los caciques son nobles declarados por el Rey, y tienen Don. Cada uno tiene treinta, cuarenta ó más vasallos, que suelen ir con él á las faenas públicas, prestándole obediencia y respeto: y le ayudan á hacer su casa, sementeras etc.; pero no tiene el vasallaje de tributo y servicio que se suele tener en la Europa al señor de vasallos.»¹⁹

En efecto, los cacicazgos serán el criterio para el conteo, la incorporación y desagregación de gente de las reducciones. Era muy variable su número en los diversos pueblos ya que oscilaba entre 20 y 80 por pueblo aproximadamente. De cualquier manera, la alta concentración de población encontró muchas resistencias en principio, ya que la tradicional unidad socioeconómica, el *teyy*, era más bien pequeña, compacta e independiente. Pero también existía una tendencia a formaciones socioeconómicas mayores según fuera el prestigio de los jefes étnicos. Con el paso del tiempo, los guaraníes reducidos van adoptando el patrón del pueblo como unidad de pertenencia, pero el cacicazgo seguirá siendo la base de la organización económica²⁰.

Todavía después de la expulsión seguía siendo así. La misma planta urbana de los pueblos expresa en el espacial la organización social por cacicazgos. Así lo manifiesta el siguiente testimonio de Francisco Bruno de Zavala, gobernador interino de los treinta pueblos a partir de 1770:

«El método de Gobierno, y policía, que tienen entre si los Indios Guaranis, y Tapes habitadores de aquellos Pueblos consiste en Reconocer a sus caciques; cada Cacicazgo habita en los pueblos en unos Galpones o filas de casas de igual medida y proporción, cubiertos de teja, con corredores por todos costados que sirven

¹⁹ CARDIEL, 1913, 525.

²⁰ Susnik afirma respecto de los trece pueblos septentrionales, que estaban compuestos por parcialidades itatines, paranaes, guayraes, mondayenses, tapes, uruguayenses. SUSNIK, 1966, p. 107, 111.

de tránsito: Estos galpones separados con igual distancia componen las calles, y forman la Plaza; cada Galpón se divide en varios pequeños aposentos, cada uno de los cuales ocupa una familia de las pertenecientes a aquel Cacicazgo, y según lo numeroso de el, así tiene mas, o menos Galpones, el Cacique cuando se le pregunta, que Mboyas tiene, Responde tengo tantas filas de casas, o Galpones para que se conceptúe su numero; se puede considerar con la incomodidad con que se han criado, pues sus casas ni tienen corral, ni oficina, o desahogo alguno; habiéndose visto un Pueblo, se puede decir haberlos visto todos, pues están formados en una misma idea, solo con la diferencia; que [en] unos las paredes de los galpones, son de piedra, en otros de adobes, o de tapia francesa, los Mojinetes de las divisiones de los aposentos, no todos llegan hasta el techo, los corredores están sostenidos con pilares de piedra, solo el Pueblo de la Trinidad tiene en la Plaza los Corredores sostenidos con Arcos: lo que hay mejor en los Pueblos son las Iglesias y las habitaciones de la casa principal, en donde están los Almacenes, los Telares, y Otras Oficinas.»²¹

Esta organización de los cacicazgos hacía posible un control más eficaz de las tareas cotidianas. Paralelamente, operaba una estructura jerarquizada de cargos con funciones específicas, el cabildo, que organiza la distribución de trabajos cotidianos y racionaba el reparto de alimentos, premios y castigos.

Ahora bien, ¿cómo se reproduce este modelo? Una posible respuesta se encuentra en la ritualización de la vida social. El ritual, parece haber sido el medio más eficaz para imponer una racionalización del tiempo y el espacio. De manera sutil, la ritualidad inherente a la vida de los pueblos, revestía a los mecanismos políticos y económicos de un carácter simbólico naturalizando, de esta manera, el orden social, y contribuyendo a hacer deseable lo obligatorio. Este papel reproductivo del ritual, se plasma tanto en las ceremonias que se celebraban cotidianamente como en las que tenían lugar una vez al año en todos los pueblos. Ellas conllevaban una utilización racional del tiempo y en especial del espacio. Las primeras, tomando como matriz la misa, el rosario y las comidas, introducían una partición rígida de horarios para la asistencia a los tra-

²¹ F. B. DE Zavala: «Oficio a Don Francisco de Paula Sanz», en J. C. GONZÁLEZ: «Un Informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos», *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, XXV, 85-88, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, [1784] 1941, p. 162.

bajos colectivos. En cuanto a las celebraciones anuales, representan siempre la jerarquía y la precedencia de cada cargo, con sus insignias y emblemas identificatorios, todos éstos, símbolos eficaces orientados a la legitimación del orden social. Remitimos a las largas descripciones de Cardiel referidas a la fiesta del Santo Patrono, de la Semana Santa, la elección del cabildo, entre otras²².

La percepción del tiempo estaba racionalizada por los trabajos cotidianos en las tierras colectivas a partir de un rígido régimen horario. A propósito de esto, el siguiente fragmento de Cardiel resulta inmensamente significativo:

«Después de los números cuentan los meses. Estos son los meses del año: “Enero”, dicen los cuatro que están de pie, y todos responden “Enero”; y así hasta Diciembre. Ellos en su idioma llamaban lunas a los meses. De igual modo repiten en español los nombres de días de la semana, aunque a estos les pusieron nombres propios. Al lunes llaman *mbae apoipi*; trabajo primero. al martes *mbae apomocoi*; trabajo segundo. al jueves trique, entrada, porque al principio no sólo entraban a la iglesia a Catecismo el domingo, sino también el jueves. Al sábado llaman víspera de fiesta, y al domingo fiesta. Y lo que las personas mayores rezan en el templo, lo rezan al mismo tiempo niños y niñas, aquellos en el patio y éstas en el cementerio. Luego entran a misa y sermón.»²³

La cita muestra una conjunción perfecta entre la fiesta y el trabajo. Pero la función de las ceremonias y fiestas no era puramente reproductiva. También ofrecían un espacio de recreación de vínculos sociales. Especialmente entre aquéllas que se celebraban una vez al año. Implicaban verdaderas suspensiones de la rutina por varios días. Así, por ejemplo, fiestas como las del Santo Patrón, conllevaban simultáneamente una normalización de las jerarquías internas y una revitalizaban los lazos comunitarios, actualizando obligaciones y derechos de los diferentes actores. Todavía quedan dudas respecto del significado de las prácticas religiosas para los nativos, pero muchos indicios llevan a pensar que habrían incorporado y resignificado prácticas y cosmovisiones previas²⁴.

²² Sobre las celebraciones de Corpus, Semana Santa y el Santo Patrono ver CARDIEL, 1913, pp. 524-525, 569-577.

²³ CARDIEL, 1919, p. 531.

²⁴ La recurrencia de determinados temas en la imaginería resulta significativa. También son llamativos los actos devocionales propios de las congregaciones como la maría-

Aquí nos detenemos con la descripción del modelo. Desde luego existieron otros elementos de importancia en la construcción y reproducción de los límites socioculturales, pero su análisis llevaría varias páginas. Algunos de ellos marcan rupturas con el modo de vida tradicional, como la residencia permanente de la población, otros muestran continuidades relativas, como la conservación y estandarización de la lengua nativa, y otros sensibles transformaciones, como la formación de milicias.

En el período jesuítico, fueron también una constante las fugas de indígenas con el objeto de conchabarse en las afueras de los pueblos por pagas a veces nada deseables. A pesar de las penalidades impuestas a quienes salieran de los pueblos, la comarca constituía una opción siempre presente ante la presión económica. La relación del modelo interno con este «espacio guaraní-misionero» más amplio es relativamente equilibrada durante la época jesuítica. Su fractura influirá en la suerte que corren los pueblos después de la expulsión.

LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS

En 1767, el rey Carlos III firmó el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios de la corona española, disposición que se hizo efectiva en los pueblos jesuítico-guaraníes en los primeros meses del año siguiente, bajo las órdenes del gobernador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucareli y Ursua. La ejecución de la expulsión de los treinta pueblos no llevó más de un mes, entre la llegada de los funcionarios a Yapeyú (el más meridional de los pueblos), en julio de 1768 y la reunión de todos ellos en el pueblo de Candelaria en agosto del mismo año.

na a las que se hace referencia en las anuas. Ver F. AFFANI: «Participación indígena en la conformación de patrones religiosos y artísticos en las misiones jesuíticas de guaraníes. Estudio estadístico de la iconografía en la escultura», *Congreso Internacional «Jesuitas, 400 años en Córdoba»*, Córdoba (Argentina), 1999, pp. 25-42. Por otra parte, si bien parece evidente que los jesuitas reemplazaron a las figuras religiosas tradicionales, como lo sugiere Haubert siguiendo algunas ideas de Metraux, todavía queda la duda de hasta que punto los jesuitas habrían erradicado las prácticas religiosas tradicionales. Después de la expulsión hay testimonios de la pervivencia de prácticas «heréticas» en algunos pueblos. Ripodaz Ardanaz llega a sugerir la vigencia de una «red» hechicera. D. RIPODAZ ARDANAZ: «Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes», *Folia Histórica del Nordeste*, 6, Resistencia, 1984, pp. 199-217.

El acontecimiento se produce en un contexto de reformas del Estado español en el que la ideología de la Compañía de Jesús era vista a la vez como un riesgo y un obstáculo. Las corrientes de pensamiento ilustradas se encontraban por ese entonces en ascenso y serían un ingrediente importante en la definición de una Iglesia estatal y una política de asimilación de la población indígena, medidas claramente contrapuestas al espíritu ultramontano y segregacionista de los jesuitas²⁵.

Como sugerimos en otro trabajo²⁶, la expulsión de los jesuitas de los pueblos puede ser entendida como un proceso que se inicia un año antes de la llegada de los comisionados. Dicho proceso tuvo dos grandes fases. La primera, comienza en septiembre de 1767, cuando 27 caciques y 30 corregidores viajan, a pedido del gobernador, a la ciudad de Buenos Aires en representación de los treinta pueblos. Durante su estancia en esa ciudad, los caciques y corregidores son agasajados y participan de ceremonias y mítines solemnes, donde les son otorgados regalos y privilegios. Entre ellos, vestimenta española propia de nobles, la posibilidad de acceder al título de «don» y, para sus descendientes, la autorización de convertirse en sacerdotes. En una carta de agradecimiento al rey escriben:

«A cuatro de Noviembre, día de San Carlos, nos cantó misa el señor Obispo en la Catedral, por V. M.: allí nos tuvo el señor Gobernador por sus compañeros, con todo gusto, y acabada la santa misa, nos llevó al fuerte, y llegada la hora de comer, nos sentó a la mesa a darnos de comer: allí estuvo el buen señor Obispo, y el señor Gobernador y los PP. Clérigos Canónigos y seño-

²⁵ Desde luego estos datos deben matizarse y detallarse. Para un análisis más profundo del contexto de la expulsión y sus posibles causas ver M. MÖRNER: *The expulsion of the jesuits from Latin America*, New York. Y B. GANSON, 2000.

²⁶ G. WILDE: «La actitud guaraní ante la expulsión de los jesuitas: Ritualidad, Reciprocidad y Espacio Social». *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, 8, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1999, pp. 141-172. En una línea similar aunque con mayor atención dedicada al contexto ver GANSON, 2000. A este proceso han referido previamente autores como Pablo Hernández y Julio Cesar González, aunque hemos decidido tomar distancia de ambos por considerar que sus enfoques son limitados en la reconstrucción de las estrategias indígenas. Ver P. HERNÁNDEZ, 1913, II; y J. C. GONZÁLEZ: «Notas para una historia de los treinta pueblos de Misiones. Parte I: El proceso de expulsión de los jesuitas (1768)». *Anuario de la Sociedad de Historia Argentina*, IV, Buenos Aires, 1942, pp. 273-347. La segunda parte del artículo se encuentra publicada en el mismo *Anuario* del año 1947, pp. 141-185.

res Caballeros: todos anduvieron cumpliendo con la voluntad del señor Gobernador, que hacia la propia persona de V. M.; él propio, por su propia mano, nos dio de comer, contentándonos en todo.»²⁷

Es posible que esta carta haya sido escrita bajo la influencia del gobernador Bucareli. Recordemos que no había pasado mucho tiempo de la sofocación del último levantamiento guaraní. En ese sentido, el factor miedo puede haber influido. Pero aparentemente los líderes no fueron extorsionados. Más bien percibieron verdaderas ventajas en la actitud dadivosa de Bucareli, en la medida que satisfacía sus ambiciones de ascenso. Una vez finalizado el proceso de expulsión, las cartas de agradecimiento se reiterarán²⁸.

La segunda fase de la expulsión, consiste en la ejecución del decreto en el conocido itinerario del gobernador y sus comisionados por los pueblos. A ella son integrados los caciques y corregidores que residieran en Buenos Aires durante varios meses. A medida que los comisionados van llegando a los pueblos son agasajados. En varios pueblos, los episodios responden a la siguiente secuencia: primero, son recibidos con música y comidas en las afueras de cada pueblo. Acto seguido, realizan la «entrada» al pueblo, con aclamación al Rey en la plaza central y misas en la iglesia. Por último, los funcionarios hacen efectivo el decreto, designan al administrador y al nuevo cura (que más tarde será confirmado mediante la «toma de posesión canónica»), y confeccionan los inventarios de bienes. Zavala, por ese entonces uno de los comisionados, detalla esos pasos en la siguiente descripción de la entrada a uno de los pueblos:

²⁷ Carta de los caciques y corregidores al rey. 10 de marzo de 1768, en F. J. BRABO: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III*, Est. Tip. José María Pérez, Madrid, 1872, p. 104.

²⁸ Es el caso del corregidor Yeguaca, que en setiembre de 1768 escribe una carta de agradecimiento desde La Cruz, AGN IX.6.10.7. Ganson cita otros casos. Por ejemplo, Juan Antonio Curiguá. Otros irán más lejos, como Diego Guacuyú que pide a Bucareli lo deje ir a donde quiera. En Itapua, Christobal Arirá pide ser corregidor. Don Chri-santo Tayuaré solicita se lo nombre corregidor (y lo logra aunque muere al poco tiempo a causa de una peste, AGN IX.18.5.1). Benito Fanura, de Yapeyú, envía un regalo al gobernador. Esto lleva a pensar que el circuito recíprocarario no solo comienza mucho antes de la expulsión sino que se prolonga hasta varios meses después de la misma. GAN-SON, 2000, pp. 51-52.

«[...] Llegué a las inmediaciones del Pueblo de San Miguel cuyo cabildo y moradores me salieron a recibir con muestras de regocijo y fiesta, manifestándose en todo fieles, y verdaderos vasallos del Rey Nuestro Señor (que Dios Guarde) y tenían prevenida una comida bastante abundante y decente la qual admití con buena voluntad, asistiendo en ella los oficiales que vienen conmigo, y Religiosos, y mientras se comió, toco la música, y cantaron en alabanza del Rey, la misma tarde [fuimos?] a campar a la intermediación de dicho Pueblo el cual estaba prevenido por si entrásemos en el tenido en el pórtico de la Iglesia enarbolado el Real Estandarte, y un retrato de Su Majestad. Al siguiente día en el Galpón inmediato donde estaba campado se cantó una misa solemne a la cual asistieron todos los Religiosos y el Cabildo y Pueblo de San Miguel; [...]a las dos de la tarde a cuyas horas pase al Pueblo y luego que estuvo el Cabildo les exprese que era llegada hora de ejecutar la Orden del Rey y que ellos con su obediencia darían buen ejemplo a los demás Pueblos circunvecinos, y que para este efecto mandaba entrar la soldadesca al Pueblo; a todo se allanaron, y ofrecieron muy prontos y rendidos como vasallos del Rey N.S. y luego que entró la tropa a la Plaza fue con el Cabildo adentro del Colegio haciendo entrar la Infantería y Dragones y mande avisar al Padre Cura que juntase los Padres que allí había de la Compañía luego ejecutaron y caminándolos al Refitorio allí en presencia de los Oficiales y Cabildo les intimé el Real Decreto de su extrañamiento a que se mostraron muy humildes y acordándose que eran vasallos de su Magestad y meditadamente entregaron las llaves de sus aposentos en donde estaban las de los almacenes del Pueblo y dejando a los tres Regulares de la Compañía que aquí se hallaban con Guardia en el Refitorio al cargo del Capitán Don Antonio Jarauta con la Orden de evitar toda comunicación por escrito o palabra con dichos Regulares, me retire con el Cabildo para explicarles en su lengua el Real Decreto lo que ejecuté [...] luego les presente a su nuevo Cura [...] y el Compañero [...] a el cual reconocieron luego por su cura y fuimos con el a la Iglesia a dar a Dios gracias, y después empece a recorrer los inventarios que tenían formados para ver si estaban conformes informándome del Cabildo Sacristanes, Mayordomos y Procuradores si estaban efectivos todos los bienes que en ellos se expresaban, y asimismo si faltaban algunas cosas que apuntar en ellos a todo me satisficieron; hoy por haber sido día de fiesta no se a podido concluir, [...] He nombrado por Administrador al Teniente. de Milicias de Corrientes Dn Estevan Bergara uno de los seis que V.E. me, dio nominados por parecerme hombre demás capacidad y juicios como requiere

este Pueblo para que sus haciendas no se atrasen, sino que vayan adelante».²⁹

Hemos debido extendernos en la cita para poner en evidencia el ordenamiento de pasos en que se lleva a cabo la expulsión pueblo a pueblo. Un esquema semejante se repite, cambiando los nombres, en los otros pueblos que visita el comisionado³⁰. Cada símbolo, lugar y ritual parece establecido cuidadosamente por el comisionado con el fin de lograr un efecto eficaz sobre el público, a saber, la multitud y la elite indígena que presencia la entrada al pueblo en uno de los lados de la plaza.

A nuestro modo de ver, las dos fases del proceso parecen adoptar la forma de un circuito recíproco que se segmenta en una serie de obligaciones y derechos de dar, recibir y devolver. En el circuito se suceden una serie de ritos destinados a instituir y legitimar el nuevo orden y a consagrar la autoridad del rey como figura mayor, una suerte de «gran cacique», que se hace presente por la fuerza icónica de su retrato y otros signos de poder.

El acontecimiento reviste las características de lo que hemos llamado «transacción intercultural». Con ella referimos a la intersección y condensación de dos universos socioculturales disímiles en apariencia, que traducen o transfieren sus términos el uno al otro haciendo posible un intercambio de nociones socioculturales. En este caso, la condensación entre la noción nativa de prestigio y la noción peninsular de honor, se realiza por medio de la acción del otorgamiento de bienes y privilegios revestidos de valor para ambas partes. El sentido originario de estas nociones se refuncionaliza en los diversos contextos, haciendo posible la transición al nuevo orden político³¹.

²⁹ Carta de F. B. Zavala al gobernador, San Miguel, 31 de julio de 1768, AGN IX.6.10.7.

³⁰ Se trata de los pueblos de Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé, San Borja, San Luis, San Nicolás, San Juan, AGN IX.6.10.7.

³¹ Para otros contextos, son ilustrativos los trabajos de S. GRUZINSKY: *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; S. GRUZINSKY: *La colonización del Imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica. Y el trabajo ya clásico de M. SAHLINS: *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1988. Sobre la relación entre el poder y los símbolos resulta iluminador el trabajo de A. COHEN: «Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder», en *Antropología Política*. J. LLOBERA (comp.), Anagrama, Barcelona, 1985.

Es el sustrato universal de la noción de «don» el que habría permitido la intercambiabilidad de las nociones de honor y prestigio, más allá de la inscripción cultural que les daba sustento en un momento previo a la interacción. Los «regalos», hicieron posible la incorporación simbólica de la «elite» indígena al mundo español y de la elite española al mundo indígena. Asimismo, el rey, se instituye como figura carismática que media la resignificación de las relaciones hispano-indígenas. La utilización de lugares públicos —básicamente plazas e iglesias— como centros de desenvolvimiento ritual, contribuye a instituir y legitimar el nuevo orden, a normalizarlo³².

En síntesis, las ceremonias en la ciudad de Buenos Aires generaban modalidades de «transacción sociocultural» desconocidas en las relaciones hispano-indígenas en el Río de la Plata. Diluían la distinción tan fuertemente trazada por la legislación indiana entre el «mundo indígena» y el «mundo español», mediante una serie de actos orientados a «convertir», a asimilar simbólicamente a los líderes guaraníes al segmento más alto de la sociedad europea, haciéndolos partícipes de las ceremonias en los lugares más importantes de la ciudad. Pero los dispositivos de asimilación, por así decir, se producían también en el sentido inverso, ya que los guaraníes hacían partícipes a los funcionarios de ceremonias en los pueblos, agregándolos a su mundo y generando con ellos una red de obligaciones y derechos.

¿Cómo comprender una transición de estas características? En principio, la expulsión no podía traer consecuencias comparables a las que acarreó el Tratado de Madrid, aunque ese fuera el temor del propio Bucareli³³. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la relación entre los

³² Respecto de este punto resulta esclarecedor el artículo «Centros, reyes y carisma», en el que Clifford Geertz analiza la construcción del carisma en ceremonias públicas de tres culturas diferentes. Ver C. GEERTZ: *Conocimiento Local*, Gedisa, Barcelona, 1994. Por su parte, las fases de la expulsión se asemejan al esquema presentado por Arnold van Gennep que clasifica a los ritos en segmentos preliminares, liminares y posliminares que viabilizan el «pasaje» de una condición socio-cultural a otra diferente. Estos segmentos sucesivos de desagregación-agregación son evidentes en nuestro caso en el que actos y palabras preparan y realizan el intercambio entre las nociones españolas y nativas. Cada una de las fases encierra una sucesión mediante la cual los indígenas son incorporados al mundo español y viceversa. Ver A. VAN GENNEP: *Los Ritos de Paso*, Taurus, Madrid, 1986.

³³ El gobernador manda a indagar en Buenos Aires al cacique Nicolás Ñeenguirú y otros dos guaraní sobre la instigación de los jesuitas durante la guerra guaraní. Las preguntas del interrogatorio están orientadas a determinar la responsabilidad de los jesui-

guaraníes y los jesuitas se encontrará en proceso de deterioro, especialmente en los pueblos que habían sufrido los conflictos de 1750³⁴. En esas circunstancias, los líderes necesitaban renovar sus vínculos recíprocos. Y las actitudes del gobernador generaban una buena oportunidad.

LA CRISIS DEL MODELO Y LAS TRANSFORMACIONES EN EL ESPACIO GUARANÍ-MISIONERO

Los jesuitas fueron reemplazados por curas franciscanos, mercedarios y dominicos, a quienes se les prohibió cualquier intervención en los asuntos temporales. Su única competencia sería, de allí en más, el «bienestar de las almas». Es significativa la nueva distribución de curatos entre las órdenes religiosas regulares, que Bucareli logra después de arduas negociaciones. Presenta una distribución claramente destinada a impedir comunicaciones corporativas entre los miembros de las mismas órdenes. Por su parte, los administradores particulares (correntinos primero, y más tarde paraguayos y españoles) se ocuparían de los asuntos económicos. En número de uno por pueblo, quedaban todos sujetos a la Administración General de Buenos Aires, ente creado para centralizar el control de las actividades comerciales. Esta división de competencias, marcó fuertes diferencias con el período anterior en el que los jesuitas intervenían en los asuntos económico-políticos, además de los religiosos.

El nuevo régimen introduce la separación previamente inexistente entre el «poder temporal» y el «poder espiritual» y ésta será la base de la nueva dinámica social. La continuidad lograda durante el proceso de la expulsión durará poco. La configuración resultante de la introducción de nuevos actores, rompe con el equilibrio relativo que caracterizaba al modelo jesuítico-guaraní basado en la reciprocidad y la redistribución. Tres síntomas interrelacionados serán propios de esta ruptura. Primero, una con-

tas, y los indígenas parecen ser muy conscientes de ello respondiendo lo que los funcionarios quieren escuchar. BRABO, 1872, pp. 277-289.

³⁴ En la «Guerra Guaranítica» los jesuitas vieron devaluado su prestigio ante los guaraníes. Para una crónica de los hechos ver F. MATEOS: «La Guerra Guaranítica y las Misiones del Paraguay. Primera campaña (1753-1754)». *Missionalia Hispanica*, 23, VIII, Madrid, 1951, pp. 241-316. Para un enfoque renovado del tema: F. BECKER: «La guerra guaranítica desde una nueva perspectiva: Historia, Ficción e Historiografía», *Boletín Americanista*, 32, Barcelona, 1982, pp. 7-37.

fusión de autoridades y de los actores con poder de decisión. Segundo, el aumento de la coerción política y la coacción económica. Y tercero, la pérdida de disponibilidad del tiempo excedentario de que disponían los guaraníes en el período jesuítico. Describámoslos más en detalle.

Al cabo de pocos años, la superposición contradictoria de autoridades había sumergido a los pueblos en un estado generalizado de anomia. A esto aluden Fray Bernabé Antonio Romero y Fray Blas Rodríguez, del pueblo de San Carlos, cuando sostienen en una declaración «[...] que siempre hemos avisado, estos pueblos como un cuerpo con muchas cabezas», lo que dificultaba su gobierno «para horror y escándalo que han causado a estos miserables los muchos y diferentes preceptos de tantos mandarines, confundiéndoles de no saber a quien obedecer; lo que no se ofuscaran si tuvieran solo una cabeza que los dirigiera»³⁵. En la misma tónica, el cura Joseph Soto del pueblo de San José acusaba a Bucareli de haber otorgado ínfulas de mando a cabildantes, corregidores indígenas, caciques y a los mismos curas. No se podía gobernar «un monstruo con tantas cabezas». Esta, por así decir, «multicefalia», produjo una dinámica compleja de relaciones de conflicto y alianza, en las que los diversos actores desplegaron sus estrategias.

Los conflictos más feroces fueron probablemente los que se libraron entre los administradores y los curas. Los primeros comenzaron a cometer abusos prácticamente desde el momento de su instalación en los pueblos. Son reemplazados de inmediato, pero todavía en 1779 se producen quejas respecto de las transacciones comerciales que realizaban en su propio beneficio con los productos de los almacenes de los pueblos. Francisco de Paula Sanz, en su paso por algunos de los pueblos, afirma que se realizaban transacciones con ciudades vecinas, especialmente Corrientes, que surtían de caballos y ganado vacuno a los pueblos a cambio de tabaco, yerba, lienzo y algodón, productos todos éstos utilizados como moneda³⁶.

En cuanto a los curas, no se resignaban a reconocer la imposición de mantenerse fuera de la vida económica y política de los pueblos y también cometían abusos. Entre 1769 y 1773 encontramos gran cantidad de

³⁵ Pueblo de San Carlos, 18 de diciembre de 1775, AGN IX.17.6.1.

³⁶ De Paula Sanz no especifica de qué pueblos se trata, sólo da la vaga referencia de la zona que va de la banda del Paraná hasta Candelaria. Se trata de pueblos cercanos a la ciudad de Corrientes y núcleos del Paraguay. F. DE PAULA SANZ: *Viaje por el virreinato del Río de la Plata. El camino del tabaco*, Buenos Aires, Librería Ed. Platero, 1977 [1779], p. 31.

quejas acerca del comportamiento de los curas. Se los acusa de vivir amancebados, de estar ausentes de sus pueblos con frecuencia, de inmiscuirse de diversas maneras en los asuntos temporales³⁷. Con el paso del tiempo las quejas continúan. Según Doblas, los curas «se hicieron dueños de las casas principales, nombradas colegios no permitiendo vivir en ellas a los administradores: lo mismo hicieron con las huertas y sus frutales, de todo pretendían disponer á su arbitrio[...]»³⁸.

Una de las medios mas eficaces de los curas eran los sermones. Los utilizaban como arma contra los administradores, y también les resultaban efectivos a la hora de interpelar a la población indígena. Zavala regañaba contra esos sermones como sigue:

«El Rev. P. cura de Yapeyú Fray Marcos Ortiz dijo en un sermón que un Religioso de su orden habiendo ido a confesar a Phe-lippe V lo hallo en la cama acostado y que le preguntó si estaba enfermo y que diciendole que no, que le dijo que se levantase y se hincase para confesarse, y que así mirase la autoridad de un sacerdote que si aun rey hacía hincar que haría a ellos pobres indios. Esto me lo refirió el secretario de Yapeyu, Santiago Ñaca y el Maestre de campo que habían venido a verme, y otra historieta de otro fraile que batallando de noche con la Espada había sido con el Rey que andaba paseando disfrazado y que no se le había castigado por que el Rey no andaba en servicio de Dios. Esta historieta les contó en su vivienda al cabildo, yo les explique que el Rey como que Catholico Cristiano se humilla en el Sacramento de la penitencia

³⁷ Las quejas pertenecen mayoritariamente a los pueblos meridionales (incluidos los orientales) de Yapeyú, San Borja, Mártires, San Nicolás y San Juan, aunque también encontramos casos de pueblos como Jesús. AGN IX.22.2.7 y AGN IX.18.5.1. En su conocido informe el Teniente de Gobernador del departamento de Candelaria dirige acusaciones durísimas a los curas diciendo que «[...] según estoy informado los más de los bautismos que hacen son nulos porque no hay en los pueblos china de mediano parecer que no la hayan gozado», Valiente, 1776, AGN IX.17.6.1. Sobre la situación de la «decadencia» ver E. POENITZ: «Causas de la decadencia de las misiones postjesuíticas. La investigación del Teniente Gobernador D. Juan Valiente (1975)», en *Cuadernos de Estudios Regionales*, 7, Concordia. J. HERNÁNDEZ: «Desobediencia y fuga. Estrategias guaraníes tras la expulsión de los jesuitas (1768-1799)». *Actas de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*, Resistencia, IIGH, Fac. de Humanidades, UNNE, 1998, pp. 281-297.

³⁸ G. DE DOBLAS: «Memoria histórica, Geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes», en P. DE ANGELIS: *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Imprenta del Estado, Buenos Aires, [1785] 1836-1837, vol. III, p. 26.

al ministro, pero que como rey no tiene otro superior ni reconoce dependencia en la tierra y solo depende de Dios que es el Rey de los Reyes, estas predicaciones ni conversaciones no son para Indios poca instrucción pueden sacar de ellas, y solo miran a engrandecerse y que entiendan que son del todo independientes de la jurisdicción Real [...]»³⁹

Contra los administradores, los curas también utilizaron la excomunión como arma. Zavala también se quejaba de la libertad con que el cura del pueblo de San Juan utilizaba estos recursos. «No solo fijó por excomulgado al Administrador con ese Papel borroso que remito original sino que a las dos de la tarde consumió el Santísimo Sacramento sin necesidad para consternar al Pueblo con esta falta de lo más sagrado.» En la misma carta se queja de los «vilipendios que hacen y dicen a los indios en menos precio de los Administradores diciendo que son unos ladrones y que para tener que robar los hacen trabajar»⁴⁰. La figura de los curas estaba investida sagradamente a partir de su «toma de posesión canónica» y por esto eran también figuras en cierto sentido intocables⁴¹. Las directivas de Zavala en este sentido eran ambivalentes y no iban más allá de la denuncia, pues sólo sus superiores y las autoridades eclesásticas podían tomar resoluciones terminantes al respecto. Esto, sin duda, era otro recurso a favor de los curas frente a los guaraníes del común. Estos seguramente atribuyeron las antiguas funciones simbólicas de los jesuitas a los regulares reemplazantes.

Doblas señala que «como los indios estaban de su parte, [los curas] conseguían cuanto se les antojaba»⁴². Evidentemente, en esta pugna, los guaraníes vieron posibilidades abiertas para la acción. El ya citado Fray Joseph Soto afirmaba que «[...] los indios lo que desean es ver al administrador y cura contrapunteados para no obedecer ni a Dios ni al Rey, por lo variables que son, y en este asunto no ha habido ningún remedio [...]»⁴³.

Es importante diferenciar la actitud de la elite indígena respecto de la del guaraní del común, el «pueblo llano» o —como lo ha llamado Sus-

³⁹ Esta carta está incompleta y probablemente haya sido escrita por Zavala entre 1769 y 1770. AGN IX.18.5.1.

⁴⁰ Carta de F. B. de Zavala al gobernador, Apóstoles, 30 de noviembre de 1772. AGN IX.22.2.7.

⁴¹ Hacemos referencia a las «tomadas de posesión canónica» en WILDE, 1999, p. 154.

⁴² DOBLAS [1785] 1836-37, p. 26.

⁴³ Pueblo de San José, AGN 9.17.6.1, 1775.

nik— la «muchedumbre». La «elite» indudablemente poseía mayores posibilidades estratégicas que se manifiestan claramente en su carrera por el ascenso en la jerarquía social. Los cargos del cabildo eran el fin principal de las ambiciones⁴⁴. Decía Doblas:

«Todos ellos son inclinados á mandar y anhelar por cualesquiera empleo y ocupación por despreciable que sea; y procuran desempeñarlo el tiempo que les dura, y manifiestan mucho sentimiento cuando fuera de tiempo, y por algún motivo que hayan dado, se les priva del empleo, teniéndolo por mengua y deshonor [...]»⁴⁵

Todos los cabildantes llevaban una «vara» como insignia de su cargo y decía Doblas que tenían «gran afición» a ella. Al corregidor le correspondía el «bastón» y se suponía que debía ser elegido entre los caciques, pero esto no siempre fue así. Los cabildantes, junto con los encargados de «oficios y artesanías», también conocidos como «menesterales» —esa «casta burocrática» que habían creado los jesuitas— constituían todavía una verdadera corporación en el momento de la expulsión, que trataría de mantener a toda costa sus antiguos privilegios y diferenciación. Como bien puede deducirse de la cita de Doblas, eran ocupaciones ligadas al «mando» y al «prestigio».

La expulsión había revitalizado la antigua disputa existente entre los miembros de esta «casta» y los caciques, abriendo la posibilidad de ascenso para muchos que habían quedado rezagados por largo tiempo. Bucareli mismo expresó, desde un primer momento, la necesidad de designar caciques como corregidores y cabildantes. Pero no era fácil la tarea. Zavala alegaba que, la «política de los jesuitas tenía abatidos a los caciques a pocos de ellos los instruían a leer y escribir solo echaban mano de los muchachos que criaban ya en su servicio y en sacristanes y músicos, por este motivo raro cacique hay que sepa leer y escribir»⁴⁶.

⁴⁴ Los cabildos indígenas de cada pueblo estaban conformados, en orden de precedencia, por un corregidor, un teniente corregidor, dos alcaldes ordinarios, un alcalde de Hermandad, un alférez real, cuatro regidores, un alguacil mayor y un secretario que se renovaban anualmente por elección, a excepción de los dos primeros, nombrados por el gobernador de Buenos Aires a propuesta del de Misiones o los respectivos tenientes de gobernador según el departamento de que se tratara.

⁴⁵ DOBLAS [1785] 1836-37, p. 12.

⁴⁶ Carta de Zavala al gobernador, Candelaria 31 de Agosto de 1770, AGN IX.18.5.1. En la misma carta, Zavala informa que ha depuesto al teniente corregidor (cacique) de San Ignacio Miní, Francisco Javier Porangari, por malos comportamientos, y que ha colo-

El acceso a los cargos ocasionaría enfrentamientos abiertos entre los miembros de la elite. A partir de una Sumaria de 1778 sabemos de un conflicto ocurrido en el pueblo de Yapeyú que pone de manifiesto las tensiones entre corregidores y caciques. Un cacique principal, Melchor Aberá, comete una infracción siendo encargado de una expedición de captura de ganado. El teniente gobernador español, Juan de San Martín, le quita la vara de cabildante y lo pone preso engrillado. Algunos caciques reaccionan y se movilizan en protesta por la pena impuesta al cacique principal, poco digna para su *status*. Se enfrentan al teniente gobernador exigiéndole que libere al preso, argumentando su autoridad como caciques. El teniente gobernador se opone y los caciques organizan un principio de revuelta para liberar al cacique engrillado. Lo interesante es que, durante los sucesos, el grupo de caciques culpa al unísono al teniente de corregidor indígena y a otros cabildantes de inoperancia. Don Félix Arey, uno de los sublevados, lo hace diciéndoles: «[...] Vosotros no miráis por vuestros prójimos, de balde estáis en Cabildo, nosotros los caciques somos quien lo hemos puesto en libertad [...]»⁴⁷. Otro testimonio del interrogatorio relata los hechos más en detalle:

«[...] Yendo el mencionado Thte de Corregidor a reconvenirles lo encontró ya Junto a el Preso, y uno de los Caciques llamado Don Martín Parapuy le dijo a el que declara, que si el era superior era solo por el Baston que tenia pero que si ellos se lo quitaban no era naides y que ellos siempre quedaban como cuerpo de Caciques

cado al hermano del mismo en el cargo, alegando que «es hombre de otra razón según hasta ahora se porta cuida bien el pueblo». Agrega que propondrá «algún cacique que sea capaz para el empleo de corregidor». Pero por los motivos señalados no le resultaría fácil. Susnik afirma que muchos de estos conflictos se desataban con motivo de las elecciones anuales del cabildo. En estos momentos es donde a menudo chocaban los deseos de ascenso de unos con las intenciones de perpetuarse en el cargo de otros. Ver B. SUSNIK: *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII*. Asunción, Museo Etnográfico «Andrés Barbero», 1990-91, p. 127. A propósito, en Santo Tomé, el corregidor pide al cabildo que lo remuevan del cargo, debido a que «el que se eligió el año antecedente por teneinete se le opone esperanzado en ser corregidor». Carta de Zavala al gobernador, San Borja, 19 de diciembre de 1769, AGN IX.18.5.1.

⁴⁷ La sumaria se encuentra transcrita en R. DE LABOUGLE: *Litigios de Antaño*, Ed. «Coni», Buenos Aires, 1941, p. 171. El original en AGN IX.32.2.1. Sobre el conflicto, ver también J. HERNÁNDEZ, «Tumultos y motines. La conflictividad social en los pueblos guaraníes de la región misionera (1768-1799)», *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, 8, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1999, pp. 83-100.

y que Don Félix Arey le dijo que yo y los caciques lo hemos sacado y a que vos no miráis por ellos y les dijo en publico a los Indios y Chinas a mi me debeis reconocer por superior pues tengo muchas facultades y habiendo traído a la presencia del Señor Thte de Gob. oyó el que declara le dijo el mencionado Thte de Gob que estaba bien lo que habían echo pero que no oyo que Don Melchor Abera hablare nada ni los caciques.»⁴⁸

No podemos extendernos en este interesante conflicto, pero resulta significativa la apelación al «nosotros los caciques» como colectivo identificado por oposición a los miembros del cabildo. En resumen, el conflicto muestra no sólo el posicionamiento de la elite como grupo consciente de su prestigio, sino que exhibe también las tensiones y disputas entre sus miembros en un contexto ostensiblemente crítico.

Por su parte, los caciques seguían contando con el consenso de los guaraníes del común, en la medida que le pertenecía al cacicazgo estaba directamente ligada a su figura y que hacían funcionar, aunque cada vez menos, una lógica recíprocaria. Por contraste, veían en la «clase» de los cabildantes y artesanos un sector que obtenía beneficios de su trabajo sin suficiente retribución y que, para colmo de males, con frecuencia incurría en abusos de autoridad. Era entre otras cosas el sector autorizado a administrar castigos. No respondía al canon recíprocario propio de la relación con los caciques y generalmente era autor o cómplice de la coerción física que caracterizaba a los administradores. En este sentido, se repiten las quejas por abuso contra los corregidores y cabildantes guaraníes —llamados «mandarines»—⁴⁹.

A fines del siglo XVIII, el Río de la Plata abandonaba su antigua marginalidad y comenzaba a convertirse en importante polo de comercio de una incipiente «economía-mundo»⁵⁰. Mientras, internamente los pueblos guaraníes-misioneros sufrían una declinación en la calidad de

⁴⁸ LABOUGLE, 1999, p.165

⁴⁹ En 1770, el corregidor de San Nicolás, Cipriano Guarasiyu, es removido por maltratar a una muchacha (10 de abril). El mismo año se fuga de Santa Rosa el corregidor Francisco Cambaré luego de haber herido «con sable» a un indio (31 de setiembre). AGN IX.18.5.1. En 1787, los problemas continúan. En el pueblo de Apóstoles se presentan quejas contra el corregidor por castigos excesivos y abusos y en San Lorenzo es denunciado el corregidor por castigar a una mujer. Ver J. HERNÁNDEZ, 1999, pp. 95-97.

⁵⁰ J. C. GARAVAGLIA: *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de la yerba mate*, México, Grijalbo, 1983. M. MÖRNER: *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.

vida, producto de la palmaria crisis de productividad, dos de sus productos centrales eran demandados de manera creciente en los circuitos regionales y mundiales de comercio: la yerba y los cueros. Esto implicó una sobreexplotación del trabajo dentro de los pueblos con el consiguiente aumento de la coacción física y la pérdida del tiempo libre característico del régimen de comunidad. Entre 1772 y 1784 se duplican las remesas a la Administración General, lo que revela un aumento de la explotación de la mano de obra indígena⁵¹. Así, se producía un abandono casi completo de los mecanismos de reciprocidad y redistribución, y consecuentemente, una ruptura irreparable del modelo jesuítico-guaraní. En algunos casos, la redistribución no alcanzaba siquiera a cubrir la subsistencia. Según Susnik, «la misma subsistencia de los guaraníes ya no dependía con tanta exclusividad del repartimiento de “raciones y lienzo”»⁵² ya que podían vestirse y comer con los recursos que obtenían de las chacras particulares y los conchabos en la vecindad. La comunidad no podía ofrecerles eso, y además debían sacrificar su derecho a 3 días libres por semana. Por otro lado, el ceremonial, que como hemos visto, tradicionalmente hacía de contrapeso, decaía en muchos pueblos.

Ante la imposibilidad de mantener determinadas condiciones de vida, gran cantidad de guaraníes del común vieron en la fuga la única solución a sus problemas.

En este período, un pronunciado descenso de la población de los pueblos es la manifestación común a los 30 pueblos guaraní-misioneros. Entre 1768 y 1807 la población total de los mismos desciende más del cincuenta por ciento⁵³. Maeder y Bolsi, han resaltado dos factores preponderantes de este notable descenso demográfico: la mortalidad y las emigraciones. Pero es difícil establecer acuerdo pleno sobre cuál de estos dos factores fue el que predominó. Ciertamente no afectaron a todos los pueblos por igual. Las epidemias azotaron a los pueblos en la década de 1770, diezmando a más de la mitad de la población en algu-

⁵¹ J. HERNÁNDEZ, 1998.

⁵² SUSNIK, 1966, p. 103.

⁵³ Maeder y Bolsi, 1982, calculan un descenso de 88.000 a 38.000 en ese período. Si bien hacia 1799 comenzó a producirse una recuperación demográfica, el descenso fue continuo hasta entonces. Poenitz, 1993, pp. 54-55, aporta cifras para el período 1768-1793 disgregadas por departamento cuyos resultados son los siguientes: en Candelaria de 27768 a 10944, en Santiago de 13.282 a 7.115, en Concepción de 14.129 a 7.987, en San Miguel de 17.633 a 13.267, en Yapeyú de 15.972 a 12.678. La cifra total del período es: de 88.828 a 51.991.

nos pueblos⁵⁴. En cuanto a la emigración, fue masiva y se produjo, como veremos, en distintas modalidades y con gran diversidad de destinos.

Para comprender esta dinámica demográfica, y el despliegue de estrategias, debe tenerse en cuenta la situación del espacio guaraní-misionero más amplio y sus transformaciones. La cambiante configuración político-económica de este «espacio» en las últimas décadas del siglo XVIII comienza a viabilizar el movimiento de gente por la campaña. ¿Cuáles son a gran escala las transformaciones que lo afectaron entre 1770 y los primeros años del siglo XIX?

Una progresiva fragmentación se manifiesta bajo el signo de la descentralización política, la regionalización económica, y la heterogeneización sociocultural. La unidad político territorial originaria de los treinta pueblos se fragmenta en sucesivas divisiones. Entre 1768 y 1770 la jurisdicción misionera sufre una división bipartita. En el período siguiente que va de 1770 a 1784, es nuevamente dividida en cuatro departamentos y luego en cinco. Entre 1782 y 1784, el régimen de intendencias produce una nueva división, de acuerdo a la cual, 17 pueblos pasan a depender de Buenos Aires y 13 de la Intendencia de Paraguay, coincidiendo esta división civil con la diocesana⁵⁵. No deben olvidarse tampoco los pleitos que mantenían algunos pueblos entre sí por cuestiones de límites⁵⁶. Todas estas divisiones superpuestas generaron confusión y contradicciones entre las autoridades, razón por la cual, a este nivel, también podría hablarse de un «monstruo con muchas cabezas». Esto ocasionó o bien una distensión de los mecanismos de control de los movimientos regionales, o un aumento de la arbitrariedad en su aplicación⁵⁷. Los llamados «siete pueblos orien-

⁵⁴ Dos de los departamentos más afectados son San Miguel y Yapeyú. A causa de la peste, mueren en 1770 el corregidor de Yapeyú, Don Benito Tanuirá, y el corregidor (Martín Apire) y teniente corregidor (Valentín Ybaringua) de San Miguel. A veces morían también los reemplazantes, por lo que se preveían candidatos a suplantarlos al tiempo que se los elegía. AGN IX.18.5.1.

⁵⁵ Los pueblos dependientes de Paraguay (septentrionales) son Santa Ana, Loreto, San Ignacio Mini, San Ignacio Guasu, Trinidad, Corpus, Candelaria, Santiago, San Cosme, Itapua, Santa María de Fe, Jesús y Santa Rosa. Los 17 dependientes de Buenos Aires son La Cruz, Concepción, San José, San Javier, San Luis, San Juan, Apóstoles, Santa María la Mayor, Santo Ángel, San Lorenzo, Santo Tomé, Yapeyú, San Borja, San Miguel, San Nicolás, Mártires y San Carlos.

⁵⁶ Uno de los más sonados es el que mantuvieron en 1769 Yapeyú y La Cruz, que ya venía de la época jesuita. AGN IX.18.5.1 En el mismo legajo se habla de una disputa parecida entre San Nicolás y San José.

⁵⁷ En principio el gobernador de los pueblos sólo poseía competencia en las causas de justicia y guerra. En 1800, tenía jurisdicción absoluta en causas militares sobre todos los pue-

tales» son ocupados por tropas lusitanas en 1801, lo que empeora más aún la situación. Entre 1803-1810, la grave situación con Portugal obliga al gobierno de los pueblos a unificarse nuevamente en lo militar y lo político.

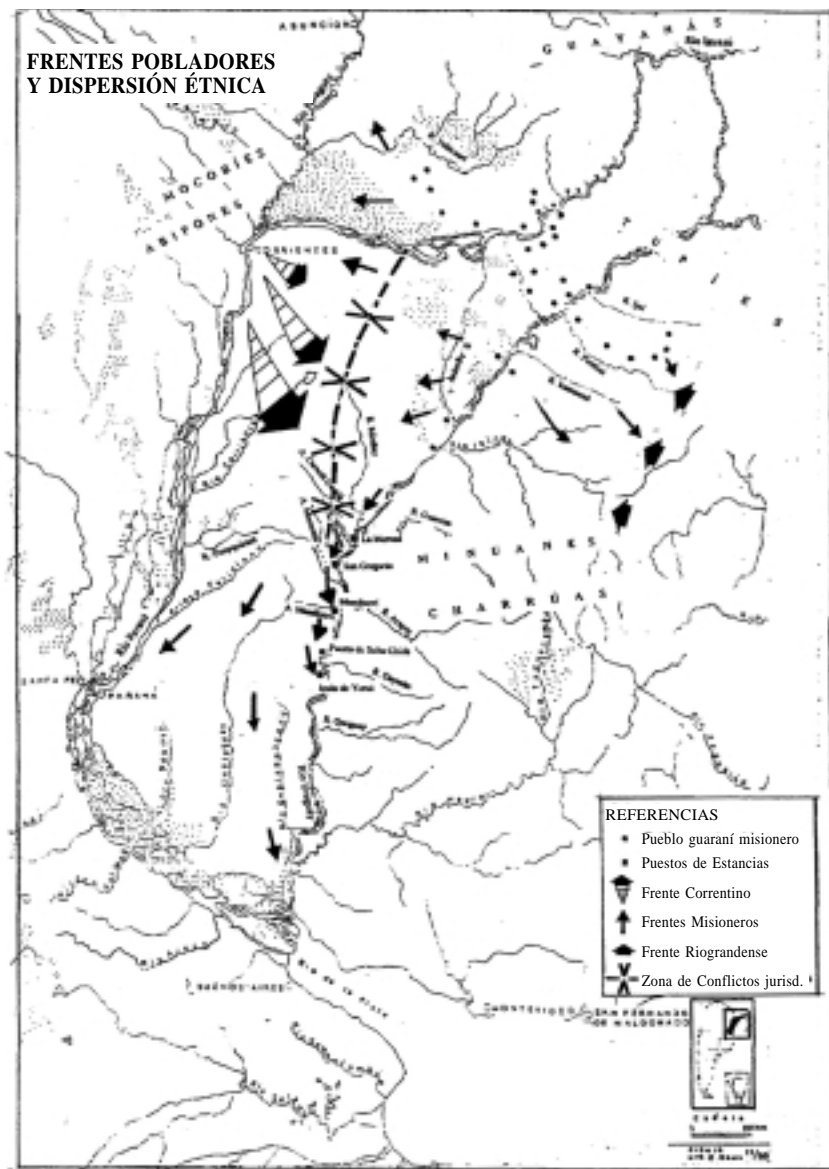
Las divisiones político-administrativas, influyeron en la economía de los pueblos que comienzan a perder su equilibrio productivo. Gradualmente se profundizan las diferencias entre los pueblos septentrionales, principalmente dedicados a la producción maderera, yerbatera y algodonera, y los pueblos meridionales, cuya producción era esencialmente ganadera. En el caso de estos últimos, el abrupto descenso del ganado, debido a la matanza indiscriminada, obliga a varios pueblos a comprar el ganado para su subsistencia o a extenderse hacia los campos al sur⁵⁸. Al mismo tiempo, la Administración General irá perdiendo control frente a las transacciones y movimientos de comercio locales. Esto produce una paulatina descentralización.

Especialmente a partir de la segunda mitad de la década del 70, varios frentes pobladores avanzan sobre la comarca de los pueblos. El «frente misionero» constituido centralmente por grupos guaraníes de los pueblos, tuvo carácter dirigido en el caso de las fundaciones de establecimientos ganaderos hacia el sur de Yapeyú bajo la supervisión de funcionarios, y no dirigido, en el caso de las fugas en múltiples direcciones, a las que referimos más abajo. También presionan otros frentes pobladores sobre los campos de las estancias de los pueblos. Estos constituían, ya desde la época jesuítica, polos de atracción de intereses de los hacendados vecinos. La situación postjesuítica allana el camino para el avance e instalación —aunque más no fuera temporaria— de población criolla en tierras de los pueblos. Los pueblos meridionales fueron quizá los más afectados pues debieron enfrentarse con el avance correntino y lusitano sobre las inmensas estancias ubicadas a ambos lados del río Uruguay. Este avance no se detendría hasta bien entrado el siglo XIX. En cuanto a los pueblos septentrionales, Asunción ejercía una fuerte influencia sobre ellos desde fines del XVIII, que se profundizará en el siglo siguiente, particularmente desde la incorporación de los departamentos de Santiago y Candelaria a la Intendencia del Paraguay en 1782 (Mapa 2)⁵⁹.

blos, en justicia sólo en el pueblo en que era residente, y en asuntos de hacienda, guerra y política era subdelegado de los intendentes de Buenos Aires y Paraguay. MAEDER, 1992.

⁵⁸ DE PAULA SANZ, 1977 [1779], p. 43.

⁵⁹ No es del todo descabellado pensar que la estabilización de estos frentes haya influido en la formación de estados nacionales en el siglo XIX. A. POENITZ: «La recuperación del espacio y la formación de las nuevas fronteras en la región de las antiguas



MAPA 2

misiones de guaraníes (1801-1840)». *Congreso Internacional «Jesuitas, 400 años en Córdoba»*, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999, tomo 2.

Las dos características que definían este espacio eran la dispersión y la movilidad, constituyendo un escenario para estrategias y actores diversos. Se trataba de un territorio discontinuo de difícil control para las autoridades en el que se habían ido formando núcleos como resultado del avance de los frentes pobladores. Los actores que se movían por la campaña generalmente escapaban a las categorizaciones rígidas del discurso y la política oficial a la vez que eran objeto de estigmas diversos por parte de las autoridades de los pueblos. Por otro lado, el desarraigo que implicaba esta movilidad también poseía ciertas ventajas para los guaraníes de los pueblos, en especial, para aquellos que se fugaban.

En las fuentes se repiten las acusaciones de saqueo y de robo de ganado en las estancias de los pueblos a bandas de «guaderíos». Algunas de estas «bandas» dedicadas al cuatreroismo o abigeato están integradas por fugitivos de los pueblos y sujetos de origen étnico diverso, inclusive españoles y portugueses disidentes. Los indígenas no reducidos, llamados «infieles», también se dedican a esas actividades ilegales. En las estancias de los pueblos meridionales eran temidos los grupos charrúa y minuan, mientras que en los departamentos septentrionales, los grupos mocoví y abipón provocaban pavor entre los guaraníes de los pueblos. Pero las fuentes también hacen referencias a contactos pacíficos de intercambio de los grupos no reducidos con los guaraníes de los pueblos, considerándolos parientes, en muchos casos⁶⁰.

Esta movilidad y dispersión contribuyen a reconfigurar socioculturalmente la región como una suerte de «frontera móvil» en la que no existen referentes de pertenencia étnica delimitados ni permanentes. La dispersión genera una serie de «zonas de conflicto» en los límites jurisdiccionales de las estancias, por ese momento en proceso de contracción⁶¹. De modo que los movimientos poblacionales a la vez que se veían favorecidos por las condiciones económicas y políticas, las producían.

Con la desagregación de la población de los pueblos guaraní-misioneros, la que fuera una sociedad relativamente aislada y protegida,

⁶⁰ Sobre estas prácticas hemos seguido los datos presentados de R. ZURUTUZA: *Frontera, abigeato y bandolerismo. La mesopotamia durante el período colonial tardía (1770-1810)*, Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Fac. Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1994. En el AGN existen numerosos legajos que refieren a la problemática de la dispersión y las actividades de las «bandas» característica de la campaña del litoral. Hemos consultado los siguientes: IX.22.2.7, IX.18.5.1., De épocas más tardías: IX.37.2.3, IX.39.5.5, IX.35.2.4, IX.35.2.5.

⁶¹ Para una visión más detallada del proceso de contracción de las estancias, ver MAEDER, 1992, p. 28, y POENITZ, 1993, p. 40.

definida por su «exclusivismo», pasa a ser con los años una sociedad heterogénea y diversificada. Los movimientos regionales de población generaron contactos asiduos e intercambios biológicos y culturales de contingentes de origen diverso viabilizando la gestación de nuevas formas de consciencia y pertenencia sociocultural. ¿Cómo es que este proceso contribuyó a la (re)definición de límites socioculturales?

Las fugas de la población misionera fueron, indudablemente, un ingrediente central en todo este proceso. Señala Susnik que los guaraníes «[...] impusieron en práctica, la libre movilidad por los pueblos y asentos criollos vecinos, contradiciendo las órdenes oficiales que exigían los pases para tal efecto; el encierro de los guaraníes en los pueblos se rompió»⁶². Es necesario subrayar la importancia del conchabo en obrajes y estancias como ocupación creciente de la población de los pueblos⁶³. La fuga se producía en diversas modalidades. La practicaban tanto matrimonios con hijos, como hombres y mujeres casados, solteros, viudos y separados. Los destinos de las fugas solían variar entre las ciudades como Corrientes, Montevideo, Colonia, Entre Ríos, Santa Fe y Buenos Aires, lugares generalmente elegidos por los hombres solteros y concedores de algún oficio, y los pueblos y estancias aledaños. También existen casos de refugio de los fugitivos en otros pueblos misioneros, en tolderías minuan o directamente en el monte.

El fenómeno del mestizaje parece haber sido más propio de la zona de los pueblos septentrionales como lo documentan Susnik y Garavaglia en lo que denominan proceso de «criollización» o de «campesinización». Una de las formas más corrientes de mestizaje biológico fue el «matrimonio mixto»⁶⁴. A través de él, los guaraníes veían la posibilidad de desmarcarse como «indios» y con ello librarse del tributo. Los «criollos»,

⁶² SUSNIK, 1966, p. 46.

⁶³ El conchabo estaba bastante diversificado. Se producía en yerbales, obrajes, estancias, en el transporte fluvial. El tipo de conchabo dependía de las posibilidades productivas de la zona de cada pueblo.

⁶⁴ SUSNIK, 1990-91; GARAVAGLIA, 1987. Aunque el matrimonio mixto era fomentado, no parece haber sido muy común dentro de los pueblos guaraníes misioneros, menos en los pueblos meridionales. Por eso llama la atención el caso del dragón Manuel Romero que en el pueblo de San Borja se casa «con una muchacha hija legítima de un indio». Zavala afirma que «le ponía la dificultad de ser soldado y ya viejo» pero que «no hubo razón que le convenciese» y que le «obligó a dar la licencia al ser público que él pretendía casarse, no pensasen los indios, que no era así como se les decía que había licencia para casarse con españoles [...] y los indios celebraron mucho ese casamiento». San Borja a 26 de noviembre 1769. AGN IX.18.5.1.

por su parte, uniéndose con mujeres guaraníes avizoraban un acceso legal a la «propiedad» de la tierra, o en todo caso al «blanqueamiento» de su ocupación efectiva. El matrimonio en sí, ya implicaba para el «indio» la posibilidad de acceder a chacras particulares, y librarse de la dependencia de la unidad doméstica originaria. Aun así, la condición de «indio» parecía ser intrínsecamente contradictoria en cuanto a las ventajas, sobre todo en los primeros años del siglo XIX, pues implicaba para muchos continuar sujetos al trabajo comunal o cuando menos al pago de tributos. Pero asimismo, sólo esa condición viabilizaba el acceso al incipiente *status* de «propietario».

La situación de los guaraníes fugitivos en relación a los criollos era ambigua. Si bien padecían de la misma situación de pobreza, no se plebaban plenamente a los estilos de vida de la campaña. Aunque rechazaban someterse al régimen de comunidad, no les resultaba conveniente un completo desarraigo de los pueblos. Su actitud, en consecuencia, era ambivalente, al menos entre aquéllos que habían huido a zonas no muy lejanas. Muchos guaraníes «libres» no querían la disolución completa del régimen de comunidad pues esto llevaba al abandono del pueblo, la dispersión, y la pérdida de la ayuda que podían obtener en momentos de crisis.

Por otra parte, el pueblo seguía siendo escenario de fiestas, que los guaraníes apreciaban mucho. El patrón religioso característico de los pueblos tiene gran importancia. Un análisis de sus continuidades y resignificaciones requeriría un estudio especial pero no deja de sorprender que, muchas décadas después de la expulsión, sigan realizándose representaciones dramáticas y venerándose las imágenes de santos, aun en pueblos fundados después de la «diáspora guaraní» de la segunda mitad del siglo XIX⁶⁵.

Entre las fugas a lugares cercanos parece haber existido cierta lógica sociocultural subyacente. Es posible que en muchos de estos casos, el parentesco haya operado como paliativo de las crisis episódicas de los cacicazgos permitiendo la reincorporación de individuos que se habían desagregado de los mismos. En el momento de la expulsión, Zavala escribía:

«Un Indio Cacique de el Pueblo de San Juan de quien es ese Papel publica a VE por que se le remita a su Madre un Hermano

⁶⁵ Trabajamos en la elaboración de un artículo sobre el tema, como también sobre la pervivencia de determinados cultos considerados «heréticos».

y una Hermana a q están en Itapua, adonde también dice q se hallan sus Bollas, o Indios de su cacicazgo.»⁶⁶

Quince años después, el mismo funcionario informaba:

«[...] Se casan de poca edad contraen muchas veces sin Inclinación el Matrimonio de lo que después suele resultar el separarse con gran facilidad; cada cual con distinta compañía, por lo que se debe desconfiar mucho de los Indios que andan fuera de los Pueblos con mujeres, que por lo regular no suelen ser propias; como se sabe que se casan muy jóvenes, hay prohibición en este obispado de casar a ningún Indio Guaraní, sin certificación de su Cura porque otros Indios sus Paisanos sin escrúpulo, solo por que se lo ruega, o les da alguna cosa atestiguan que es soltero, o viudo: con esto poco que digo bastantemente se descubre el carácter, y costumbres de aquellos Indios, entre los cuales hay buenos, y hay malos, pacíficos y revoltosos, que son regularmente los mas Haraganes.»⁶⁷

Esta movilidad también es característica de los 13 pueblos septentrionales. Dice Susnik que en este período aparecieron «los antiguos grupos naturales por parentesco, ahora unidos por el nuevo afán de un acomodo económico inmediato». Entre los pueblos de Trinidad, San Cosme, Santa Ana y Candelaria, la autora observa cierta «conciencia parcial tape» que guiaba los movimientos de los fugitivos. Entre ellos, por ejemplo, eran evitados los pasajes al otro lado del Río Paraná⁶⁸. Las fugas al monte también parecían estar orientadas por una «conciencia» de orden parecido, aunque ésta era una particularidad de algunos pueblos que no puede extenderse a todos. Los guayana mantenían estrechas relaciones con habitantes del pueblo de Corpus, en donde reconocen parientes. También eran asiduas las relaciones de la gente del pueblo de Jesús con los grupos «cainguá» o las de los pueblos meridionales con tolderías minuan y charrúa. Aunque estas últimas generalmente eran conflictivas, los minuan siempre se mostraban receptivos a los guaraníes fugitivos de los pueblos⁶⁹.

⁶⁶ Carta de F. B de Zavala al gobernador, 11 de agosto de 1768, AGN IX.6.10.7.

⁶⁷ ZAVALA, [1784] 1941, pp. 167-168.

⁶⁸ SUSNIK, 1966, p. 55

⁶⁹ En varios legajos del AGN se alude a los contactos y relaciones de estos grupos con los guaraní-misioneros. Lo constatamos en los siguientes: IX.39.5.5, IX.23.7.4., IX.36.2.6, IX.18.5.1, IX.32.1.7, IX.17.6.1, IX.22.2.7.

Las fuentes muestran una gran continuidad de lo que podríamos llamar «parentesco ampliado». Cuando se produce la liberación de 323 familias guaraníes del Régimen de comunidad en 1801, por decreto del Virrey Avilés, se pone en manifiesto la manera disímil como conceptualizaban ambas partes la noción de «grupo doméstico». La liberación oficialmente recaía sobre las «cabezas de familia» pero no contemplaba el criterio guaraní según el cual ésta debía extenderse a todos los parientes consanguíneos y afines. Con lo cual, las 11 familias de Santiago podían estar compuestas de 424 personas. Así, aunque sorprenda, parecía traslucirse un resabio de la antigua organización parental⁷⁰.

Esta evidencia, aunque todavía insuficiente, da indicios de la continuidad y la vigencia de las redes de parentesco como base de la organización sociocultural guaraní misionera, sirviendo de vehículo a la reproducción de los lazos entre los miembros de los antiguos cacicazgos y parcialidades.

LA ACTITUD DE LA CORONA

Frente a tal situación descrita, la corona española se orientará a lograr cierta homogeneidad de la población. Hacia el interior de sus dominios, diseña una política de asimilación de las poblaciones reducidas y de disgregación de las poblaciones consideradas «infieles». En 1801 coinciden el decreto de liberación de trescientas familias guaraníes del régimen de comunidad con el lanzamiento de campañas militares contra charrúas y minuanes⁷¹. Paralelamente, la corona da impulso al trazado de límites jurisdiccionales con Portugal, lanzando partidas demarcatorias y expediciones de reconocimiento geográfico⁷².

⁷⁰ B. SUSNIK, 1990-91, p. 129. Sobre la problemática de la liberación ver M. LASTARRIA.

⁷¹ Sobre estas campañas ver J. MARILUZ URQUIJO: *El virreynato del Río de la Plata en la época del marqués de Avilés (1799-1801)*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1964, cap. 11. E. POENITZ: «Los infieles minuales y charrúas en territorio misionero durante la época virreinal», VI Encuentro de Geohistoria Regional, Posadas, 1985.

⁷² Las relaciones hispano-portuguesas habían estado delineadas por una sucesión de intentos de pacto infructuosos. El conocido como «Tratado de Madrid», firmado en 1750, había sido el último de esos intentos. En 1761, este tratado quedó sin efecto y en 1777 se firma uno nuevo que establece nuevos límites entre ambas coronas. A partir de él se impulsan partidas demarcatorias y planes de poblamiento territorial. Sin embargo, la situación en la frontera empeora entre 1785 y 1805. En 1801 los siete pueblos al oriente del

No es casual que estas medidas «hacia fuera» de la metrópoli se conjugaran con fuertes reformas en la estructura misma del Estado español. Tanto estas disposiciones, como las de índole económica, profundizaron el proceso de reformas borbónicas, y estuvieron inspiradas en preceptos de claro sesgo ilustrado considerados universales: la igualdad, la libertad y el comercio. Más importante aún es que la asimilación a estos ideales y valores era considerada también una capacidad humana universal.

El discurso asimilacionista se formaliza gradualmente, aunque no sin resistencias⁷³, en las tres últimas décadas del siglo XVIII y se prolonga hasta la era independiente. Ya se encuentra presente en las directivas del gobernador Bucareli contenidas en sus primeros reglamentos de gobierno de los pueblos inmediatamente después de la expulsión⁷⁴. Un seguimiento cronológico de la evolución de este discurso en los escritos, nos permite reconocer una clara continuidad entre el discurso de Bucareli y el de otros funcionarios como Francisco Bruno de Zavala (1784), Gonzalo de Doblas (en escritos de 1785 y otros de entre 1801 y 1805)⁷⁵, Félix de Azara (1785-1790), Diego de Alvear (1790), el virrey Avilés y su secretario Miguel de Lastarria (1803), Santiago de Liniers (1804) y Manuel Belgrano (1810).

Estos intelectuales y funcionarios, ponían en ejercicio, por primera vez, lo que podríamos llamar «etnografías estatales», en la medida que eran portavoces ilustrados de un estado homogeneizador y también constructores de diferencias socioculturales. Así, sus textos combinaban dos modalidades paradójicas de concebir la alteridad: al tiempo que producían y reproducían la diferencia sociocultural, postulaban su asimila-

Río Uruguay —los mismos que cincuenta años antes ocasionaran el conflicto armado— son ocupados por los portugueses.

⁷³ Sólo basta recordar la abierta disputa entre el Intendente del Paraguay Lázaro de Ribera y el Virrey Avilés en los primeros años del siglo XIX, a raíz de la liberación de los pueblos.

⁷⁴ Hemos tenido ocasión de analizar la reglamentación de gobierno implantada por Bucareli en los pueblos guaraníes en G. WILDE: «¿Segregación o asimilación? La política indiana en América Meridional a fines del período colonial». *Revista de Indias*, 217, LIX. «La política indígena en Hispanoamérica, Estados Unidos y Australia entre los siglos XVI-XX», CSIC, Madrid, 1999, pp. 619-644.

⁷⁵ Uno de los escritos más elaborados del pensamiento asimilacionista de Doblas es «Disertación que trata del estado decadente en que se hallan los pueblos de Misiones y se indican los medios convenientes a su reparación», en J. L. TRENTI ROCAMORA: *Un Informe inédito de Gonzalo de Doblas sobre la emergente situación de Misiones en 1801*, Departamento de Estudios Coloniales, Castelvi, Santa Fe, [1801] 1948, pp. 21-44. Ya se encuentran esbozos de estas ideas las «ordenanzas» de Bucareli.

ción⁷⁶. Tal «paradoja» pone en evidencia, a nuestro modo de ver, las contradicciones propias del proceso mismo de «modernización» del Estado y la sociedad peninsular, en otros términos, de la incipiente transición del antiguo régimen a la modernidad. Las imágenes del otro eran, en buena medida, resultados o proyecciones de un conjunto de autoimágenes contradictorias.

REFLEXIONES FINALES

¿Cuál era entonces la naturaleza del poder en este contexto? A partir de los párrafos previos es posible trazar algunas definiciones por la negativa. Como vimos, el «sector» indígena no era un mundo homogéneo y las relaciones hispano-indígenas no eran unilaterales. No eran los indígenas sujetos pasivos de la opresión. Tampoco era el «sector español» una fuerza que oprimía en bloque.

Las fuentes permiten reconstruir una realidad harto más compleja, en la que se entrecruza una amplia gama de acciones e intereses, alianzas y conflictos, redes y configuraciones, se emplean recursos de coerción y de consenso. Es por esto que el poder, en este contexto, no era concebido como el ejercicio de una autoridad desligada de otras esferas de la vida social. Estaba fundado sobre atributos simbólicos y carismáticos que encontraban eco en la población indígena. Como vimos, uno de los sustentos básicos de esta dinámica política era el principio simbólico de la reciprocidad. En concordancia con él, no existía una separación tajante entre las relaciones de autoridad, la actividad productiva en los campos de cultivo, la práctica cotidiana del culto en los templos y de las relaciones entre parientes, líderes y *mboya*. Todas estas características del modelo jesuítico-guaraní, fuertemente arraigadas en la población guaraní, darían sentido a las prácticas políticas después de la expulsión.

Algunos funcionarios, comprenderían mejor esa cosmovisión. Y de esa capacidad dependería su éxito relativo. El ritual era el vehículo a través del cual se ponían en escena simultáneamente las dinámicas políticas y las transacciones simbólicas. Tales circuitos recíprocarios y rituales, base del modelo previo, se romperían tras la rápida imposición de

⁷⁶ Hemos dedicado un análisis al caso de Azara. G. WILDE: «Las “etnografías estatales” y la construcción de la diferencia sociocultural a fines del período colonial». CD-Rom *Primeiras Jornadas de Historia Regional Comparada*, Porto Alegre, Brasil, 2000.

las nociones racionalistas y maximizadoras, la coacción política y económica. Por otra parte, los acontecimientos que tienen lugar en los pueblos, no se encuentran aislados de otros que ocurren a una escala más amplia. Por ese entonces, comienza a diluirse la impronta del Antiguo Régimen lo que se refleja en las nuevas disposiciones del gobierno. Así, las formulaciones de carácter pragmático, fundadas en la ilustración, signarán todo el período en la metrópoli e influirán directamente en la política indígena.

Hemos tratado de reconstruir, a partir de situaciones concretas, la especificidad sociocultural de las «dinámicas políticas» y las estrategias de los actores. Sin duda, queda mucho camino por recorrer para hacerse una idea cabal de todos los matices que tuvieron estas prácticas locales. La búsqueda de esa especificidad, el análisis de la relación entre las acciones y los contextos de diferente nivel, el ejercicio de un interjuego entre lo diacrónico y lo sincrónico, son algunos de los caminos para establecer una vinculación fértil entre la teoría social y la historia.