

La comunidad de Itatí, un marco para el debate cultural y la afirmación identitaria en el Paraná¹

Teresa CAÑEDO-ARGÜELLES
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

La reducción franciscana de Itatí, en abierto desafío a las medidas privatizadoras de la administración reformista, opuso frente a ellas un discurso de resistencia expresado en la defensa de sus particulares conceptos de "libertad" y "felicidad". Las sesiones celebradas por su cabildo indígena a finales del XVIII y principios del XIX, permiten analizar los mecanismos utilizados por esta sociedad guaraní para reforzar su posición frente a la sociedad hegemónica y hacer valer sus derechos al uso y disfrute de los recursos comunitarios, al hilo de los cuales afianzó su prosperidad y fuerza autonómica. Se analizarán, asimismo, los factores que intervinieron en el logro de estos objetivos, y que tienen que ver con las fórmulas misioneras y con las condiciones culturales, históricas y medioambientales.

Palabras clave: Itatí, Alto Paraná, reformismo borbónico, propiedad de la tierra, identidad cultural, integración económica.

ABSTRACT

The Franciscan mission-village of Itati, openly challenging the privatizing measures of the Spanish reformist administration, countered with a discourse of resistance expressing their defence of their own concepts of "liberty" and "happiness". The late 18th-century-early 19th-century sessions of Itati's native municipal government allow the analysis of the mechanisms used by this Guarani community, both to strengthen its position with respect to the dominating society and to lay claim to its rights in the use and benefit of community resources, thanks to which its prosperity and autonomy were strengthened.

INTRODUCCIÓN

En la cuenca del Paraná, al contrario de lo que sucedió en otras regiones de América², las tierras y los recursos comunales se mantuvieron

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, organizadas por el Instituto de Investigaciones Geohistóricas del CONICET, y celebradas en la ciudad de Resistencia, Argentina, en Septiembre de 1998. La participación en este evento contó con la financiación de una Bolsa de Viaje Complutense 1998.

² Me refiero, por ejemplo, al área andina, donde las tierras comunales habían desaparecido prácticamente a fines de la etapa colonial tras un largo y complejo proceso de privatización.

en poder de las reducciones indígenas durante todo el periodo colonial, desafiando así las medidas privatizadoras aplicadas en el XVIII por los Borbones. Es sabido que el reformismo borbónico, y sobre todo el liberalismo decimonónico, trataron de socavar los principios del comunitarismo en América con el propósito de dinamizar la productividad de la tierra y su libre circulación en el mercado³. En línea con estas directrices ideológicas el 17 de mayo de 1803 se procedió a abolir, mediante *Real Cédula* de Carlos IV, el régimen de comunidad en los pueblos de misiones del Uruguay y del Paraná. Se pretendía con ello *liberar* a las sociedades indígenas de esta región de las trabas que el estatuto comunitario les imponía para el ejercicio de su derecho a la propiedad individual, lo que se hacía en el presupuesto de que éste era el camino que conducía a su *libertad* y a su *felicidad*. Así lo expresaba el gobernador de estos pueblos, Bernardo de Velasco, al considerar que con esta medida los indios

“comerán y vestirán mejor que hasta aquí, vivirán con tranquilidad y sosiego y aun serán felices cuando llegue el día en que puedan decir, esta casa, este rancho, estos sembrados son míos”⁴.

Existen indicios más que evidentes para pensar que los bienes económicos comunes, o más bien su fomento, administración y defensa, eran, precisamente, los que habían proporcionado a estas corporaciones el bastidor sobre el que sus habitantes indígenas habían conseguido tejer un tupido *ethos comunitario*. El mismo que la administración borbónica trataba ahora de descoyuntar con estas medidas privatizadoras que no hacían sino eliminar, en nombre de la libertad, los elementos que hasta entonces les habían servido como factores de cohesión. Vemos, sin embargo, que dichas medidas —por cierto, rechazadas— contribuyeron a afianzar la conciencia y voluntad comunitaria de los indios de la reducción de Itatí, al construir frente a ellas un contundente discurso de resistencia.

CAÑEDO-ARGÜELLES, T.: «La desvinculación de bienes en las comunidades indígenas del sur andino (siglos XVI-XVIII)», en *Actas del XI Congreso de AHILA*, Universidad de Liverpool, 1998, vol. III, pp. 239-257, y «Reivindicación y supervivencia de la comunidad andina», en *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 23, UCM, Madrid, 1997, pp. 247-267.

³ En esta región del virreinato del Río de la Plata, la política desamortizadora del gobierno reformista se aplicó por medio del *Estatuto del Plata* de 1782 y la *Ordenanza General de Intendentes* de 1803.

⁴ LEVAGGI, A.: «Ideología de la desamortización argentina del XIX», en *Actas del XI Congreso de AHILA*, Universidad de Liverpool, 1998, vol. III, pp. 187-201, p. 188.

Este discurso no era nuevo. Estuvo presente, desde la creación de la reducción, en todas las situaciones de conflicto interétnico cualquiera que fuera su naturaleza, y se había empleado para defender los recursos comunales que incluían, no sólo la soberanía sobre el uso de las tierras jurisdiccionales, sino también el ganado, la producción artesanal y agrícola, el comercio y hasta los útiles domésticos poseídos por cada familia. Era de esperar entonces que estas actitudes, adoptadas de manera reiterada y diversa, acabarían proporcionando a aquellas sociedades un material rico para la construcción de su conciencia comunitaria y, lo que es más, de su autoafirmación etno-cultural frente a “los españoles”. Españoles cuyo poder hegemónico, por otra parte, se ejercía allí en unas condiciones de extrema miseria económica y era, por ello, un poder tanto más cuestionable y vulnerable cuanto que se presentaba ante los indios desprovisto de los símbolos de fuerza que se supone debieran acompañarlo. Esta conciencia comunitaria —que después fundamentaremos más despacio— obraba en disonancia con el ambiente ideológico de la Europa del XVIII, donde la *propiedad privada* emergía como uno de los derechos fundamentales del hombre y como principal garante de la libertad de los individuos. Como afirma Levaggi,

“la nueva noción del derecho de propiedad /.../ se basaba en la interrelación entre propiedad y libertad, y en la antecendencia del interés individual sobre todo otro interés”⁵.

Dentro de este contexto ideológico se formó en 1805 en la ciudad de Corrientes una Junta para indagar sobre la conveniencia de dar “libertad de comunidad” a los pueblos de indios de aquella jurisdicción, y para ofrecerles la posibilidad de “ser libres... y dueños de disponer de sus haberes a título individual”⁶.

Estos principios, basados en el pensamiento de Locke y activados por las corrientes fisiocráticas de la época, respondían a los postulados dogmáticos del liberalismo europeo (y desde luego también a las necesidades económicas de una administración en bancarrota). Pero a juzgar por la lapidaria respuesta que dieron los indios ante esta medida, no parece

⁵ LEVAGGI, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁶ «Respuesta del Cabildo de Itatí al Oficio del Comandante de Armas D. Pedro Fondevilla, en el que solicita a la Junta de Corrientes un Informe sobre diversos puntos relacionados con la situación demográfica, recursos y sistema de producción de este pueblo, y en el que se propone otorgarles a sus habitantes “libertad de comunidad”», en *Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí (Libros de Acuerdos capitulares para los años de 1799 a 1806, Cuentas de 1790 a 1797, y Libros de Acuerdos de 1812 a 1814)*. Acuerdo del 6 de Febrero de 1805. Corrientes, 1930, p. 159 y ss.

que dichos principios coincidieran con la noción que el pueblo guaraní tenía sobre el concepto de *libertad*.

“Nosotros —contestaron— deseamos una verdadera libertad que nos haga mas felices que en el estado en que estamos /.../ y no una libertad aparente que nos haga infelices para siempre”⁷.

¿En qué pensaban los representantes de Itatí cuando, en su propio idioma guaraní, reclamaron a la Junta una “verdadera libertad” que les hiciera “más felices” de lo que eran en aquel estado, y cuando se negaron a aceptar aquella que ellos interpretaron como una “libertad aparente”?

Está claro que la llegada de los españoles había terminado con la libre disposición que los indios ejercían sobre el espacio y los recursos y que, sujetos a su autoridad y a la imposición de la doctrina cristiana, habían tenido también que rendirse ante unas nuevas pautas culturales y ante unos nuevos valores. A dos siglos de distancia, este *pasado*, sublimado por la tradición y elevado a veces a la categoría de mito, es casi seguro que aun viviera en la conciencia colectiva de los guaraníes para quienes la *libertad* verdadera no consistía, pues, en otra cosa que en recuperar su cultura y con ella, su pleno dominio sobre un espacio abierto y tan sólo acotado por las fronteras que ellos mismos alcanzaran a establecer. Por otra parte, aquel énfasis que el liberalismo fisiocrático otorgaba a los derechos posesorios individuales como representativos de la libertad y de la felicidad, carecía de sentido para quienes todavía no habían alcanzado la *igualdad* como principal derecho natural del hombre. Debido a sus particulares circunstancias de subordinación y vasallaje, es lógico que los indios no entendieran qué papel podía desempeñar la *privacidad económica* para la consecución de “su” libertad y de “su” felicidad. Aquella propuesta de la Junta era, entonces, vista por los guaraníes como un puro sofisma, como una libertad no verdadera sino “aparente” o engañosa. Pues por más que pudieran adquirir con ella parcelas y ganado a título privado, “su” felicidad y “su” libertad estaban para ellos ligadas a un pasado irrecuperable. En todo caso se trataba de valores inexorablemente acotados por los propios límites que el espacio jurisdiccional de sus reducciones les imponía. En esta tesitura, admitido el hecho de que no podrían aspirar a la felicidad plena, al menos procurarían evitar la miseria que les esperaba si aceptaban la condición de “libres” entendida desde el enfoque de la mentalidad europea, y cuyo modelo, además, no parecía haber alcanzado ni entre la población blanca de la región los propósitos económicos desea-

⁷ *Ibidem*.

dos. No tenían los indios más que echar un vistazo a su alrededor y comparar la proliferación de su ganado y la riqueza de sus campos y talleres en Itatí, con los miserables ranchos aislados en los que los criollos se extenuaban bajo el preciado estatus de propietarios *individuales y libres*. Pero, ¿acaso *felices*? En definitiva, tratarían de oponerse a las reformas y de sobrevivir en su estado de bienestar limitado (pero también garantizado por una legislación protectora), estado que incluía, no sólo la prosperidad económica alcanzada en el claustro de la reducción y en régimen de comunidad, sino también el ejercicio de sus derechos a tomar decisiones a través del cabildo indígena, y, en su caso, de resistir *frente* a aquellas disposiciones del poder hegemónico que atentaran contra dicho bienestar.

La respuesta del cabildo de Itatí ante las medidas privatizadoras ofrecidas por la Junta de Corrientes, evidenciaba una postura de rechazo y de afirmación comunitaria. El indio bien sabía que su condición de sujeto económico *individual* lo haría más libre (en la medida que lo desligaría de “las trabas” de su comunidad) pero, por eso mismo, mucho más vulnerable. En cambio, su estatus de sujeto colectivo como miembro que era de una corporación etno-cultural legalmente reconocida, si bien le exigía un esfuerzo complementario expresado en el aporte de energía solidaria, le ofrecía, como contrapartida, seguridad, complicidad, y mayores garantías para lograr *capacidad operativa* (pues la unión hace la fuerza). Contaba, en última instancia, con un marco que le proporcionaba ciertas coordenadas para hacer mínimamente efectivas su recreación etno-cultural y su prosperidad económica.

Existen otras cuestiones que contribuyen a explicar la fuerza de “*lo común*” en reducciones como la de Itatí, y que tienen mucho que ver con la idiosincrasia cultural de sus habitantes guaraníes, pero también con las condiciones medio-ambientales de la región. Fundada hacia 1615 por Hernandarias, esta reducción ocupaba un espacio interfluvial entre los ríos Paraná y Riachuelo, adoptando una forma rectangular de 30 leguas de longitud por 3 de ancho. Se trataba de un espacio fronterizo y adverso y, como el resto de las reducciones franciscanas del Paraná, se instaló para proteger a las ciudades ribereñas, la de Corrientes en este caso, y para que, desde ella, “como atalayas pudieran ser vistos a lo lejos los enemigos que llegaran del Chaco”⁸. Las adversidades derivadas de su emplazamiento estratégico en la frontera con el Chaco explican que no fuera el individuo, sino el sujeto colectivo, quien mejor podía garantizar tanto la integridad física como la productividad económica de la reducción.

⁸ DOBRIZHOFFER, M.: *Historia de los abipones*, Resistencia, 1967, vol. III, p. 42.

Otro factor a tener en cuenta está relacionado con las formulas aplicadas por las órdenes misioneras y con el hecho de constituir ésta una reducción y de contar con la omni-presencia —y el apoyo en este caso— de una autoridad religiosa, la del *doctrinante* (o doctrinero como se le conoce en otras regiones). Esta figura, si bien pertenecía al grupo cultural hegemónico, se decantó en Itatí en apoyo de los derechos del indio frente a los españoles, cuyos propósitos en relación con la población indígena entraban en abierto conflicto con los planes civilizatorios y evangelizadores de la Orden. Así pues, el conflicto inter-étnico, que oponía a españoles e indios por medio de los representantes de sus respectivos Cabildos, se daba en concomitancia con el conflicto inter-institucional que enfrentaba a los franciscanos y a las autoridades civiles de Corrientes, circunstancia que colocaba a indios y a doctrinantes en un mismo campo de acción y en una situación de complicidad frente al poder de la administración colonial.

Por otra parte, la Orden seráfica (que es la que actuó en Itatí y en las otras cinco reducciones próximas a Corrientes) fue lo suficientemente democrática y liberal en su filosofía evangélica como para permitir a los indios de sus reducciones una notable capacidad de auto-gestión en materia de gobierno. Mucho se ha insistido en la intención que tanto los franciscanos como los jesuitas tuvieron al crear en sus reducciones de América sociedades justas e igualitarias y las cuales algunos autores han asociado a la utopía moreana. En concreto, los seguidores de Francisco de Asís, herederos de la experiencia mística islámica y judeo-cristiana, pusieron un gran empeño en recrear en sus reducciones reinos de evangelidad asentados sobre los principios que actuaban como base del comunitarismo y que no eran otros que la equidad y las bienaventuranzas⁹. Con arreglo a ellos se condujeron los franciscanos en esta región de América donde apenas se conocen denuncias de acciones de misioneros que contravinieran los principios del cristianismo, siendo, por el contrario, pública y notoria su “vida ejemplar y su dedicación desinteresada”¹⁰. Este talante democrático es el que permitió a los indios de la reducción franciscana de Itatí organizar un

⁹ En el siglo XIII, al tiempo que Averroes recuperaba para Europa el pensamiento de Platon y Aristóteles, Abem Pace e Ibn Tofail propusieron, como herederos del misticismo súfi, un alejamiento de la *república*, idea que fue también recogida por Maimónides para la *Kábala* judía y que ejerció una gran influencia en Francisco de Asís sirviendo de inspiración a las sociedades indígenas americanas que fueron puestas bajo la dirección de la orden franciscana.

¹⁰ Son testimonios del gobernador del Paraguay Hernandarias en 1616. BRUNO, C.: *Historia de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires 1966-70, vol. II, p. 179.

cabildo indígena enormemente operativo y establecer, a través de sus autoridades, un cauce de diálogo muy directo con los españoles ante quienes tuvieron la oportunidad de hablar en representación de su comunidad, muchas veces sin tamiz alguno de barreras intermediarias, o, como ellos mismos aseguraron, “sin inducción ni seducción”¹¹.

Esta reducción franciscana, por medio del análisis de las Actas de su Cabildo indígena, escritas en sendos idiomas guaraní y español, nos servirá entonces como marco de análisis para conocer los factores responsables de la construcción de la identidad comunitaria y en la que, como ya hemos apuntado, intervinieron diversos factores de los que nos ocuparemos ahora en detalle atendiendo a la idiosincrasia cultural de este pueblo y a los cambios operados en él por obra de la acción colonial.

ITATÍ. UNA COMUNIDAD DE BIENES

La congregación de indios en reducciones fue, como ya sabemos, una iniciativa de presunción civilizatoria con la que se intentaba introducir a los indios en las creencias, costumbres e ideas occidentales. Estas unidades de población adquirieron desde muy pronto el estatuto jurídico de comunidades¹² al otorgárseles a título de merced “tierras de comunidad” para uso colectivo de sus componentes. Se trataba de bienes “vinculados” (a las reducciones y a la Corona en última instancia), con los que se procuraba garantizar el acceso de los indios a los recursos indispensables para su supervivencia. En toda América se utilizaron diversas acepciones para definir estos asentamientos indígenas, lo que respondía a connotaciones demográficas (reducción), geográficas (pueblo) o religiosas (misión y posteriormente doctrina)¹³. Las reducciones franciscanas del Paraná adquirieron su estatuto comunitario al momento de fundarse, y a él se acogieron *de iure* todos cuantos naturales se fueron instalando en ellas hasta que, por iniciativa del Marqués de Avilés, algunos de sus habitan-

¹¹ *Respuestas del Cabildo de Itatí ante la Junta de Corrientes*, doc. cit., loc. cit.

¹² Las reducciones adquirieron el estatuto jurídico de comunidades al reconocerse como «bienes de comunidad» las mercedes otorgadas (en forma de tierras y censos) para uso colectivo de sus componentes. Su legitimación jurídica como comunidades está reconocida en las leyes contenidas en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*. Libro VI, Título IV: «De las cajas de censos y bienes de comunidad y su administración». Madrid, 1973.

¹³ BORGES MORÁN, P.: *Misión y Civilización en América*, Madrid, 1986, p. 138.

tes optaron por acogerse al *estatuto de libertad* que este virrey les ofreció entre 1799 y 1801. Fueron estos indios los que, al filo de la Independencia, figuraban en los padrones de Itatí como “naturales libres”, grupo minoritario, formado probablemente por inmigrantes recientes, que vivían al margen de la política comunal y que, a decir del cabildo, “en nada han adelantado”¹⁴. Más que ninguna otra acepción, la reducción franciscana de Itatí utilizó el término *comunidad* para autodefinirse como grupo social debido a la superior fuerza con que allí se impusieron las connotaciones de interés colectivo en la vida y en la conciencia de sus pobladores¹⁵. Diversas circunstancias explican esta actitud. En primer lugar hemos de considerar el papel desempeñado por el doctrinante quien desde los primeros momentos tuvo el prurito de “trabajar para el común” y de ocuparse del desarrollo de una economía colectiva que garantizase el bienestar de sus neófitos. Eso explica la construcción de

“almacenes donde se deposita todo cuanto el pueblo tiene de efectos, y el cura, que es también administrador de lo temporal, distribuye aquella hacienda, trata y contrata con ella, los viste /a los indios/ y alimenta...”¹⁶.

Se trataba, por otra parte, de terrenos poco aptos para la agricultura, pues, como describió Fray Pedro José de Parras a mediados del XVIII,

“están metidos entre pantanos... algunas lomaditas que hay inmediatas son arenosas y estériles... las mas se reducen a cañadas malas, esterios, carcaguales, islas de montes y malesales...”¹⁷.

En estas condiciones, el rendimiento agrícola era escaso y los habitantes de Itatí se mostraban remisos al trabajo. Además la agricultura se fundamentó en los repartos de lotes de tierra distribuidos inicialmente a cada familia nuclear por separado¹⁸. Pero la capacidad productiva de es-

¹⁴ Acuerdo del 6 de Febrero de 1805, en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*

¹⁵ En los *Acuerdos* del Cabildo de Itatí el término *comunidad* se utiliza con regularidad para referirse a las actividades y hechos concernientes a los habitantes de este pueblo.

¹⁶ PARRAS, P. J.de: *Diario y derrotero de sus viajes. 1749-1753*, Buenos Aires, 1943, p. 158.

¹⁷ «Informe del Cabildo de Itatí ante la Junta de Corrientes, Acuerdo del 6 de feb. de 1805», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*, pp. 159 y ss.

¹⁸ *Ordenanzas del gobernador Juan Ramírez de Velasco (Ordenanza N.º 11)*, Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Charcas 27.

tos lotes no superaba los tres años de sementeras lo que provocaba un claro desajuste entre las técnicas itinerantes del rozado tradicional y la vida sedentaria. El cabildo debió estimular este tipo de actividades a nivel colectivo mediante el nombramiento de “capataces de chacra” encargados de marcar las pautas de siembra y la distribución de semillas para fomentar el cultivo selectivo de los productos considerados como más necesarios para la industria y el consumo comunal. En cambio, las actividades ganaderas, centradas tradicionalmente en los espacios colectivos de la reducción, gozaron desde un principio de un gran atractivo por cuanto permitían reafirmar los hábitos de movilidad propios de la cultura guaraní, y cuyo desarrollo resultaba mucho más propicio en el marco de una economía comunal. Desde 1630 los indios de Itatí se habían beneficiado del ganado cimarrón disperso por el área correntina después de que recibieran del accionero mayor de Corrientes, Manuel Cabral de Alpoin, un permiso perpetuo para vaquear en los campos comunales de Yaguacá y Yuibatá. Las técnicas ganaderas fueron aprehendidas muy rápidamente y puede decirse que en torno a ellas se vertebró la organización económica de esta reducción. En abril se iniciaba la recogida de ganado disperso bajo la dirección del corregidor y del capitán mayor del cabildo, y, una vez encerrado en los rincones y estancias, se procedía a su yerra. Según consta en el *Inventario* de 1790-97 el pueblo contaba para esa fecha con cinco estancias de comunidad (San Antonio, Asunción, la Cruz, San Isidro y San Francisco), donde el ganado vacuno y caballar se contaba por millares¹⁹. El valor agropecuario de la tierra desafiaba así los principios fisiócratas basados en la privacidad y en la libre competencia para mostrar la superior rentabilidad de la producción en régimen comunitario.

Pero las actividades productivas desarrolladas a nivel comunal no sólo se centraron en la producción agropecuaria, sino que cubrían muchas otras necesidades relacionadas con el vestido, la vivienda y el consumo e intercambio de aquella sociedad igualitaria. En ella percibimos, no obstante, algunas diferencias marcadas, entre otras cosas, por la división sexual del trabajo. Los hombres se dedicaban a la agricultura, ganadería, albañilería y carpintería y además tenían acceso al desempeño de cargos públicos, mientras que las mujeres se ocupaban del hilado y de la fabri-

¹⁹ «Cuenta del pueblo de Itatí que abraza desde el 22 de marzo hasta el 31 de diciembre de 1797», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*, pp. 193-313.

cación de lienzo. Los talleres comunales para el tejido de algodón abastecían a una población cuyo uniforme vestuario de chupa y calzón confeccionados en lienzo común no era sino una expresión más de su igualitarismo social. Sin embargo, la utilización de algunas prendas y calidades sirvió para marcar el reconocimiento del *mérito* y prestigio personal adquirido, sólo por los hombres, mediante el desempeño de cargos públicos o bien mediante la práctica de ciertas actividades económicas relacionadas sobre todo con la ganadería. Así los miembros del cabildo y el maestro utilizaban como señal de su rango prendas de *lienzo fino* y sombrero y poncho de *balleta*, mientras que los capataces de estancia y quienes participaban más activamente en la recogida y yerra del ganado recibían como pago, además del lienzo reglamentario, un suplemento de *bechara* con el que confeccionaban su característico poncho, prenda que se erigió en distintivo de prestigio para aquellos individuos que comenzaban ya a identificarse en la región con el *ganchador* y el *gaudio*.

Al margen del abastecimiento interno, la fabricación de lienzo se hacía con destino a Corrientes por encargo de particulares²⁰ o bien mediante contratos con entidades públicas como fue la Administración de Tabacos de la ciudad. Se trataba de un sistema denominado "hilado a medias" que consistía en que el cliente entregaba a la comunidad una tanda de algodón en bruto para que ésta se lo tejiera en sus talleres y a cambio la comunidad se quedaba con el 10% del lienzo producido²¹.

El consumo de alimentos, a excepción de los productos cosechados en las chacras familiares, se hacía también mediante distribuciones comunales reguladas por el cabildo, así de aquellos que se producían en el pueblo como de los que se adquirían por compra. Entre los primeros estaban las naranjas, la miel y sobre todo la carne. Con los excedentes de la producción comunal, y especialmente con el lienzo y el ganado, el cabildo de Itatí adquiría jabón, harina, vino, chocolate, pimienta, clavo, canela, pólvora, tabaco, vinagre, azúcar blanca y morena, sal, yerba, fideos, arroz, garbanzos y orejones. Independientemente de estas transacciones, la comunidad de Itatí realizó negocios monetarios mediante la venta de ganado (a 12 pesos cada res, a 5 pesos cada mula, a 12 reales ca-

²⁰ Fueron clientes habituales de Itatí a fines del XVIII D. Juan de Dios Merlo, D. Saturnino Blanco, el negro Nicolás Barrios, D. Sebastián Ballejos etc..., todos vecinos de la ciudad de Corrientes.

²¹ «Acuerdos de la sesión del 24 de enero y del 13 de marzo de 1799», en *Acuerdos del viejo Cabildo de Itatí*, op. cit., pp. 17 y 20.

da novillo y a 1 peso cada potro); naranjas (a 20 reales cada millar); cáscaras de curupaí²² (a 1 peso de plata cada 100 arrobas) y cueros (a 4 reales cada pieza)²³. Con este dinero la comunidad hacía frente, entre otras cosas, al pago de los 66 pesos 2 reales que anualmente ingresaba en la Real Tesorería en concepto de tributo.

El grado de colectivización económica se advierte también en los *inventarios de bienes* en los que figuran todos los productos y utensilios de que disponía el pueblo sin distinción de propietarios y entre los que se contaban instrumentos musicales, herramientas de trabajo, ornamentos, cosméticos, ajuares domésticos, ganado etc...²⁴ No hay duda de que en la producción y disponibilidad de bienes de las reducciones franciscanas el *dominium rerum* se antepuso claramente al *dominium sui*, aspecto este último que no estuvo del todo ausente, pues, como decían los propios indios,

“es cierto que trabajamos en común, pero moderadamente y para eso se nos mantiene. También disponemos de nuestros haberes y de los de nuestras mujeres /.../ como se ve en esta ciudad /de Corrientes/ donde continuamente bajamos con nuestras familias a vender la cosa que hacemos de cuyo valor disponemos a nuestro arbitrio”²⁵.

Entre 1799 y 1801, en un intento de fomentar la productividad en régimen privado, el gobierno del virrey Marqués de Avilés procedió a “dar libertad” a los indios que lo desearan, ofrecimiento que llevó aparejado la concesión, a título individual, de 25 cabezas de ganado, 12 yeguas, 2 vacas lecheras, así como tierras para sembrar. Algunos indios se acogieron a este sistema, pero los testimonios presentados en aquella ocasión por el cabildo indígena ante la Junta de Corrientes hablan del fracaso de aquella disposición y del rechazo explícito con que la misma fue acogida por una colectividad de indios que nada quería saber de medidas privatizadoras²⁶.

²² La cáscara de curupaí se utilizaba para curtir el cuero. El principal cliente fue D. Julián Molino Torres, dueño de la mayor curtidería de Corrientes.

²³ Los cueros se vendían a través de la Administración General de Corrientes o bien directamente en las curtiderías particulares de esta ciudad.

²⁴ «Cuentas del pueblo de Itatí, inventario de bienes temporales y espirituales de Itatí desde 1790 a 1797», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*, pp. 195-313.

²⁵ «Informe del Cabildo de Itatí ante la Junta de Corrientes, Acuerdo el 6 de febrero de 1805», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*

²⁶ Véase nota 6.

Los naturales de Itatí se preciaron de la prosperidad que alcanzaron merced a su organización comunal y fueron muy conscientes de la pobreza que, por el contrario, les esperaba bajo el estatuto de “libres” que la Junta de Corrientes les ofrecía en 1805 bajo la promesa de que así podrían equipararse a los españoles. Pero a juicio de los indios la *libertad* de que los españoles gozaban no les liberaba de su miseria, pues este era el triste panorama de los criollos de campo en la región según su propia descripción:

“De verdad el labrador español en estos contornos está atenido a su familia, a la tacita de leche, al quesito, al maíz y mandioca y a la carne seca cuando puede matar una res cada quince días, que a veces todos no lo pueden hacer y muchos se vienen a valer de nosotros /.../. Además de esto, si alguno llega a enfermarse en su casa se ven en la necesidad de acudir a nuestro pueblo ya por el azúcar, vinagre vino /.../ Nosotros diariamente tenemos ración de carne, yerba y sal que se da a quien viene a pedirla y a su tiempo el vestuario necesario /.../ y si nos enfermamos tenemos quien nos confiese y administre sacramentos etc... sin que nos cueste cosa alguna. Cotéjense ambas suertes y decídase en justicia”²⁷.

CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA DEMOGRÁFICA

Las pautas de economía comunal difícilmente habrían generado tanta prosperidad en Itatí de no ser por la presencia de una estructura demográfica y social adecuada a este sistema. Podría decirse que la economía comunal se impuso ante la inoperancia del modelo de familia nuclear cristiana impuesto como unidad productiva. Este hecho hizo que muchos otros aspectos relacionados con la aculturación de la sociedad adquirieran también una categoría comunal, ya que las funciones de los progenitores en relación con el aprendizaje y con la supervivencia infantil, fueron asumidas por las instituciones comunales (doctrinante y cabildo) que eran las que se ocupaban incluso de “socorrer con lienzo a las criaturas más desnudas del pueblo”²⁸. Dichas instituciones regulaban la produc-

²⁷ «Respuestas del Cabildo de Itatí ante la Junta de Corrientes. Acuerdos de la sesión del 6 de Febrero de 1806», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*, pp. 159 y ss.

²⁸ «Acuerdo de la sesión del 24 de Mayo de 1804», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*, p. 140.

ción, el abastecimiento, el aprendizaje y la sanidad pública de la comunidad, actuando directamente sobre los individuos sin distinción de edad ni sexo, siendo así que la familia nuclear se vació de connotaciones productivas y educativas quedando reducida a una unidad de habitación y linaje. Veamos dónde tiene esta situación su origen.

Los primeros ensayos coloniales de concentración demográfica demostraron el carácter selectivo de la política poblacional que tendió a sedentarizar a los guaraníes para facilitar su aculturación y sobre todo para controlarlos desde el punto de vista laboral y fiscal²⁹. Los franciscanos contaron con una dificultad de partida, como era la circunstancia de que los neófitos adscritos a sus reducciones entraban simultáneamente a depender de la administración civil a través de la encomienda, la mita y el tributo. Estas cargas impositivas eran desconocidas entre las culturas amazónicas pre-hispánicas, de ahí que fueran en un principio mal acogidas y peor toleradas por los guaraníes³⁰. En efecto, los servicios de mita prestados fuera y a veces muy lejos de los pueblos eran incompatibles con una vida auténticamente sedentaria, por lo que la estabilidad afectaba tan sólo a la población exenta de dichos servicios: ancianos, mujeres y niños. Es por esta razón que los primeros poblados coloniales albergaron tan sólo a estos grupos de población, cuyas actividades reproducían las tradicionales labores de siembra e hilanza a las que se añadían ahora otras relacionadas con “las cosas de su salvación, la crianza de los hijos y el beneficio de las cosas de su sustento”³¹. En realidad eran estos los mismos cometidos que la mujer guaraní venía desempeñando en sus *teýy* tradicionales, pues a ellas correspondía tanto el cuidado de los hijos como la siembra y recolección de los cultivos aldeanos. Este *rol* la convirtió en los primeros tiempos coloniales en una pieza básica de la economía.

“Las mujeres son las que siembran y cojen el bastiemento, y como quiera que no podíamos aquí sostener con la pobreza de la tie-

²⁹ La organización de indios en pueblos, ligada a la formación de las encomiendas, fue una propuesta de los gobernadores Juan Ramírez de Velasco y Hernandarias cuyas *Ordenanzas* de 1547 y 1603 respectivamente significaron un preludio de la firme política segregacionista aplicada a partir de 1611 por Francisco de Alfaro en toda la gobernación del Paraguay.

³⁰ La primera sublevación guaraní contra estas medidas se produjo en Asunción, en 1556. Posteriormente fueron rechazadas las *Ordenanzas* que F. de Alfaro promulgó en este sentido en 1611 y con las que trataba de eliminar el servicio personal indígena en la gobernación.

³¹ GANDÍA, E. de: *Alfaro y la condición social de los indios*, Buenos Aires, 1939, p. 79.

rra, fue forzado tomar cada cristiano indias de estas /.../ contentando a sus parientes con rescates”³².

Mientras tanto, los varones de edades comprendidas entre 15 y 50 años debían ausentarse de sus pueblos cuatro días por semana (de Lunes a Jueves) para cumplir con sus servicios de mita en las haciendas de sus encomenderos. Ello les obligó a sistematizar su trabajo, y en segundo lugar a practicar desplazamientos pendulares que a veces alcanzaban distancias de más de cuarenta leguas. Esta movilidad geográfica formaba parte de los hábitos tradicionales de los guaraníes considerando que su itinerancia económica, impuesta por los cultivos de roza, estaba ligada a la incesante búsqueda de un paraíso que denominaban “candiré” o “tierra sin mal”. Pero vacía ya de su sentido mesiánico y productivo, los hombres no tardaron en combinar estos viajes hacia las haciendas de sus encomenderos con *correrías* de hasta tres y cuatro meses de duración en busca de aquellos productos que todavía seguían gozando para ellos de una alta estima, tales eran las plumas martinetas (por las que ahora conseguían cobrar sustanciosos rescates) y las algarrobas para la fabricación de sus bebidas fermentadas. Aquellas actividades expoliativas habían estado asociadas a una cultura itinerante y, aún cuando fueran propias tan sólo de los varones adultos, se realizaban en el pasado en forma de desplazamientos integrales, por lo que no suponían la ruptura de la convivencia familiar y grupal. Sin embargo, una vez establecidas las reducciones, estos desplazamientos fueron incompatibles con la vida sedentaria y contribuyeron a distanciar a los hombres del resto de la población ya que las mujeres y los niños, adscritos a las categorías de *viudas* y *huérfanos*, permanecían mientras tanto en los hogares bajo la autoridad y protección del doctrinante al tiempo que aquellas abandonaban sus tradicionales tareas agrícolas. Esta situación es la que indujo al gobernador Ramírez de Velasco a obligar a los encomenderos a sembrar suficiente cantidad de maíz “para el mentenimiento de viudas y huerfanos”³³, que no eran, en realidad, sino mujeres y niños cuyos maridos y padres estaban ausentes. Las *Ordenanzas* de Francisco de Alfaro, ante el alarmante absentismo de la población masculina adulta, significaron un serio inten-

³² «Carta del P. Frco. de Andrada del 1 de marzo de 1545», en ACEVEDO, E. O.: «En torno a la convivencia hispano-indígena en el Litoral», *Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional*, Santa Fe, 1975, p. 12.

³³ *Ordenanzas de Juan Ramírez de Velasco de 1597*, AGI, Charcas 27.

to de dar equilibrio demográfico a las reducciones. En ellas se reducía el radio de desplazamiento de los indios a un máximo de 20 leguas y se marcaban las tandas de mita en una sexta parte de los varones adultos de un mismo pueblo. Por otro lado se fijaban los patrones de residencia patrilocal en un claro intento de que "padres e hijos y demás parientes estén todos reunidos". Sólo en el caso de viudedad, las mujeres tenían libertad para regresar a sus pueblos de origen, pero bajo ningún concepto podían hacerlo los niños que quedaban adscritos de por vida al pueblo de su padre³⁴.

En las reducciones correntinas, fundadas en una segunda fase del proceso colonizador, los servicios indígenas adoptaron desde el principio un carácter contractual expresado en la realización de trabajos regulados por el cabildo de Corrientes. Este organismo dedicó una buena parte de sus sesiones a gestionar la traída a la ciudad de indios de las reducciones franciscanas para la construcción de obras públicas, así como para las tareas de siembra y cosecha de trigo o para el abastecimiento de pescado, carne y cueros. Estos trabajos se realizaban durante sesenta días por año con carácter obligatorio y en cumplimiento de los servicios de mita. El resto del tiempo los indios eran libres de conchabarse, aunque tenían *de facto* la obligación de acudir a la ciudad a realizar este tipo de trabajos por un jornal de dos pesos diarios (pagaderos en varas de lienzo y a cargo del cabildo). Los términos de estos "contratos" eran negociados entre el cabildo de la ciudad (a través de su alcalde de la Santa Hermandad) y el cabildo indígena de la reducción (a través de sus dos alcaldes). Dada la proximidad de las reducciones con relación a la ciudad y a las chacras de los encomenderos, los desplazamientos indígenas cubrían aquí distancias cortas y eso les permitió a los indios mantener, al menos durante la primera década (1615-1625), una vinculación más estrecha con sus familias y con sus reducciones, por lo que los padrones iniciales reflejan todavía un cierto equilibrio demográfico³⁵:

³⁴ «Ordenanzas de Francisco de Alfaro», en GANDÍA, E. de: *Don Francisco de Alfaro y la condición social de los indios*, Buenos Aires, 1939.

³⁵ *Informe del gobernador D. Diego de Góngora al rey sobre las ciudades de San Juan de Vera y Santa Fe y sus reducciones*. Buenos Aires, 20 de Mayo de 1622. AGI, Charcas 27.

	<i>Indios</i>	<i>Indias</i>	<i>Muchachos</i>
San Francisco	77	90	60
Itatí	296	292	606
Santa Lucía de los Astos	55	37	61
Guácara.....	51	65	58
Matará.....	252	248	425

Sin embargo, también en estas otras reducciones de Corrientes los varones adultos comenzaron pronto a causar un absentismo sistemático debido a las irregularidades con que la administración urbana y los particulares hacían sus demandas de servicio, situación que acabaría por alterar este equilibrio demográfico haciendo que, muy pronto, los grupos de población más numerosos estuvieran formados, lo mismo que en Paraguay, por mujeres y niños adscritos, como consecuencia de ello, a la categoría de *viudas y huérfanos*.

Los doctrinantes franciscanos, amparándose en el espíritu de las leyes, trataron de contener los abusos que se cometían en este sentido por la repercusión negativa que esta situación tenía en el desarrollo de la vida y economía doméstica de sus reducciones. Son muy numerosas las quejas presentadas por ellos ante el cabildo de Corrientes denunciando las continuas ausencias de los indios para realizar viajes y servicios que los mantenían “alejados de sus familias y de sus sementeras”³⁶. Aunque sus voces fueron escuchadas y atendidas, la tendencia al absentismo masculino pervivió amparada en las actividades ganaderas con las que los indios se habían aquerenciado dentro y fuera del entorno comunitario. Así el obispo de Buenos Aires informaba al rey en 1627 de la necesidad de que

“se junte y recoja en sus pueblos y reducciones a todos los naturales con sus mujeres e hijos, sin consentir que los saquen y los lleven a los campos a vaquear y recoger ganado cimarrón y hacer cueros, aunque los mismos indios digan que quieren ir de su voluntad por-

³⁶ «Denuncia presentada por Fray Juan de Vaquedano en la sesión de noviembre (s.f.) de 1656», en *Actas de cabildo de la ciudad de Corrientes*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1942, 4 vols. Véanse también notas 48 y 56.

que /.../ las mujeres y los hijos quedan solos sin tener quien les haga sus sementeras de que resulta el padecer hambre y que muchas veces les cuesta la vida”³⁷.

Eso explica que los padrones confeccionados en Itatí a comienzos del XIX presentaran como categoría social a “las indias cuyos maridos andan huidos”³⁸. Aunque carecemos de datos cuantitativos, resulta significativa la presencia de estas cuatro categorías demográficas:

- A: *indios con sus familias*
- B: *indias viudas*
- C: *indias cuyos maridos andan huidos*
- D: *indios de afuera que hay alzados con hijas del pueblo*

De ellas, sólo una, la categoría A, refleja una situación de estabilidad familiar. Se nos muestra así una drástica alteración del tradicional modelo de familia nuclear desprovisto aquí de la figura del *padre* o cabeza de familia, hecho que, como ya hemos señalado, favoreció el desarrollo alternativo de las categorías comunitarias.

EL CABILDO DE ITATÍ. CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA DE GOBIERNO

El estatuto comunitario de Itatí se vertebró alrededor del cabildo indígena, órgano que, desde su fundación en 1615, dio a los indios un cauce para la auto-gestión de sus recursos y de su gobierno y también, como ya lo hemos señalado, para la reivindicación de sus derechos frente al poder hegemónico de los españoles.

El pueblo guaraní contaba en su tradición cultural con instancias políticas suficientemente sólidas, como para servir de referentes en el proceso de configuración de las nuevas formulas administrativas y políticas que los españoles instauraron en las reducciones en el marco de los cabildos indígenas. Tales eran los cacicazgos, jerarquizados en sendas categorías, tribal (teyí-rú) e intertribal (tuvichá). A los *caciques* principales, aun cuando no desempeñaran necesariamente cargos en el cabildo, se

³⁷ Informe del obispo de Buenos Aires al rey del 1 de mayo de 1627. AGI, Charcas 139.

³⁸ «Informe de los naturales de Itatí ante la Junta de Corrientes, Acuerdo del 6 de Febrero de 1805», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*, p. 156 y ss.

les seguía reconociendo a fines del XVIII su rango, pues todas las decisiones y “certificaciones” se hacían en “presencia y consorcio del cabildo y caciques principales”³⁹. No hay duda de que el cacique guaraní debió gozar en tiempos prehispánicos de un prestigio ampliamente consensuado. Su credibilidad y poder de convocatoria eran indispensables para liderar los movimientos expansivos y afianzar el dominio territorial de sus parcialidades. La itinerancia cultural y el sistema de producción de tala y quema que practicaban, implicaba una gran dispersión poblacional y, por tanto, una continua situación de conflicto con otros grupos para la ocupación de los espacios fluviales más ricos en recursos proteínicos. De igual manera, los caciques desempeñaron un papel crucial a la hora de pactar con los españoles el traslado de sus congéneres para instalarlos en pueblos y reducciones estables. Mbyraý, Guazú, Mandyrayú, Cañindeyú, Pachué y Paraguay, figuran entre los caciques pioneros de Itatí y bajo cuya iniciativa (vista como una inexorable alternativa de supervivencia) logró Hernandarias la fundación de esta reducción⁴⁰.

La propuesta de sedentarización conllevaba todo un conjunto de cambios en la producción y cosmovisión⁴¹. Pero el *cacique*, cuyas capacidades y funciones estaban adaptadas a los hábitos de vida y a la cosmovisión guaraní, fue debilitándose en el marco de las reducciones al variar allí, tanto las formas de productividad como el sistema de valores y creencias. La oratoria persuasiva y todas las habilidades relacionadas con los rituales de guerra y absorción de grupos enemigos, perdieron valor como pruebas de acceso al cargo⁴² y el cacicazgo, vacío ya de sus funciones tradicionales, dejó de ser electivo adquiriendo un carácter heredi-

³⁹ «Acuerdo del 16 de Diciembre de 1800», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí*, op. cit., pp. 58 y ss.

⁴⁰ *Relación de méritos y servicios del gobernador Hernandarias, Buenos Aires, 13 de Mayo de 1618*. AGI, Charcas 27.

⁴¹ Por ello los guaycurúes del Chaco se mostraron reacios a esta experiencia que era incompatible con los patrones culturales nómadas y expoliativos de estos grupos quienes, sin posibilidades de intervenir de forma activa en los procesos de cambio, no tardaron en abandonar y destruir sus reducciones, tales fueron los casos de San Francisco, Santa Lucía de los Astos, Guácaras, Matará, Candelaria de Ohoma y Santiago Sánchez. CAÑEDO-ARGÜELLES, T.: *Un modelo de colonización en el Alto Paraná. La Provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII*. CSIC, Madrid, 1988.

⁴² CAÑEDO-ARGÜELLES, T.: «La alimentación guaraní y sus dimensiones simbólicas», en *Alimentación y gastronomía: Cinco siglos de intercambios entre Europa y América*, AEA, Vitoria, 1988, pp. 65-73.

tario (y simbólico)⁴³. En el marco de las reducciones franciscanas, esta figura se mantuvo como referente cultural, muy necesario, sobre todo, en la primera generación del contacto, cuando los indios debieron involucrarse en todo un sistema de vida por completo desconocido y adaptado a los intereses económicos de una sociedad dominante. Sus funciones ahora, centradas en la distribución de mitas, tenían un contenido fuertemente coactivo que fue restándole credibilidad y prestigio ante sus congéneres. Hay constancia de las quejas y agresiones que esta situación suscitó entre los propios caciques⁴⁴. En las sesiones de los cabildos urbanos del XVII se hace mención a la creciente dificultad que había para hacer cumplir a los indios sus servicios de mita debido a que estos “desestimaban ya la fuerza persuasiva de los caciques”⁴⁵. Como alternativa al poder de los caciques se erigieron los alcaldes (mbeçuá) y los otros miembros del cabildo indígena. Nacidos ya, o al menos formados, en las reducciones, estos nuevos representantes de la comunidad guaraní conocían el castellano y eran elegidos por su capacidad persuasiva, pero orientada ahora hacia los requerimientos y expectativas que planteaba la nueva situación de dependencia colonial.

El cabildo de Itatí contó con tres grandes bazas que explican la extraordinaria fuerza autonómica que alcanzó: a) la complicidad del doctriero y su maestría en las *artes reivindicativas* b) el amparo de la Ley y c) la comisión de abusos por parte de la sociedad hegemónica (hay que considerar que durante el siglo XVII todavía los indios seguían sujetos al servicio de encomiendas que cumplían mediante trabajos periódicos de mita, tanto en las casas, chacras y haciendas de sus encomenderos, como en los servicios públicos de las ciudades por periodos que, como hemos visto, con frecuencia excedían lo estipulado por la ley).

⁴³ En la *Relación de encomiendas vacantes en la provincia de Corrientes entre 1685 y 1796*, se observa la repetición de apellidos caciquiles, como los de Paraguay o Monderayú, de una generación a otra. Archivo General de la Nación, Buenos Aires (en adelante AGN), Tribunales, 40-8-4.

⁴⁴ *Denuncia presentada por Alonso, cacique del pueblo de Tobatí, ante la hostilidad que sus parciales le oponían por obligarles a cumplir con sus mitas, 1620*. Archivo Nacional de Asunción (en adelante ANA), Sec. Histórica, vol. 45, fol. 2. Y: *Agresiones cometidas por el cacique de Concepción de Bermejo, Alonso Pacsi, contra sus parciales por negarse a participar de sus ritos. Informe del gobernador D. Diego de Góngora a Concepción del Bermejo, Buenos Aires, 2 de noviembre de 1621*. AGI, Charcas 27.

⁴⁵ «Acuerdo de la sesión del 30 de marzo de 1648», en *Actas capitulares de Corrientes*, op. cit.

Tal y como se refleja en las sesiones inaugurales de cada año, el principal cometido de este organismo era “procurar los adelantos de la comunidad”. En línea con este espíritu se recordaba a los miembros electos la misión inherente a su cargo de “animar a los individuos de la comunidad al trabajo y adelantamiento de los intereses de ella”. Fue el doctrinante quien en la etapa pionera se encargó de introducir en la reducción pautas comunales, tanto en relación con las actividades productivas de la reducción como en la distribución equitativa de los recursos entre sus miembros⁴⁶. Desde su doble condición religiosa y civil, los franciscanos fueron las únicas autoridades españolas que ejercieron, primero como simples doctrinante y después a través de sus cargos en el cabildo (como procuradores y administradores), una gran influencia sobre los indios a quienes ofrecieron su respaldo incondicional ante los conflictos surgidos entre las reducciones y las autoridades civiles. Reflejo de esta complicidad fue el *Auto* dictado por la Audiencia de La Plata en 1653 “a petición de doctrinantes y caciques” prohibiendo que los indios fueran sacados de sus reducciones para acudir a los servicios urbanos de Corrientes⁴⁷. En 1687 el doctrinante de Itatí fray Francisco de Agüero logró la destitución del teniente de gobernador de Corrientes Gabriel de Toledo

“por abuso de autoridad en perjuicio de los indios, que repartía entre los diferentes vecinos para que trabajasen como peones en viajes, vaquerías y otras faenas en contravención de las leyes y provisiones reales”⁴⁸.

Los franciscanos lograron así fomentar en los indios una cultura reivindicativa y hacerse depositarios de su confianza, al establecer una corriente de solidaridad entre autoridades indígenas y religiosas, lo que repercutiría en la formación de su conciencia de grupo. Este apoyo no se dio, por tanto, en términos de un paternalismo protector, sino que permitió y fomentó la auto-gestión indígena, como bien lo observa Esteba Bajac al escribir la Introducción a la edición de los *Acuerdos del cabildo de Itatí*, organismo que describe como

⁴⁶ Véase nota 15.

⁴⁷ «Auto del Oidor de la Audiencia de la Plata de 1653», *Actas Capitulares de Corrientes*, Buenos Aires, 1942, vol. II, p. 347.

⁴⁸ LABOUGLE, R. de: *Historia de San Juan de Vera de las Siete Corrientes*, Buenos Aires, 1978, vol. II, p. 119.

“una corporación no sujeta incondicionalmente ni a sus doctrineros en un principio, ni después a los tenientes de gobernador /.../ ni a los virreyes /sino/ una institución altiva en hacer respetar sus derechos”⁴⁹.

En relación con su autonomía, vemos que en un principio los españoles trataron de controlar a las reducciones indígenas a través del cabildo urbano y mediante el nombramiento de alcaldes de primer voto encargados de “matricular y visitar a las reducciones franciscanas” y de “disponer el modo de gobierno que debían tener”⁵⁰. También con este propósito se les impuso la figura del corregidor considerando “lo mucho que importa /su presencia/ al bien común de los naturales”⁵¹. Pero en contra de lo que sucedió en el resto de América, la autoridad de estos funcionarios españoles no fue acatada por los indios y, a petición del doctrinante el P. Aguilera, los indios de Itatí consiguieron que el gobernador de la provincia, Herrera y Sotomayor, suprimiera estos cargos declarando que era “perjudicial que haya corregidores españoles en los pueblos de indios porque las órdenes que dan no las ejecutan”⁵². En 1687 sus funciones fueron por fin transferidas a los cabildos indígenas de cada pueblo⁵³, lo que proporcionó a la reducción la gran autonomía etno-cultural de la que llegó a disfrutar. Así, en la composición del cabildo indígena figuraron 13 cargos: 3 alcaldes (de primer voto, segundo voto y provisional); 1 alférez real; 1 alguacil mayor, 3 regidores; 2 procuradores (uno del pueblo y otro de las estancias); 1 secretario; 1 administrador y 1 corregidor. De ellos sólo dos, el de procurador de pueblo y el de administrador, eran desempeñados por españoles, si bien el primero estaba en manos del doctrinante y el segundo lo estuvo también a partir de 1812. Los demás cargos eran electivos y recaían en aquellos indígenas que se distinguían por “su cristiano vivir, méritos, genios pacíficos y laboriosos”⁵⁴. Condi-

⁴⁹ *Acuerdos del Cabildo de Itatí*, op. cit., p. 7.

⁵⁰ «Acuerdo de la sesión del 8 de septiembre de 1656», en *Actas capitulares de Corrientes*, op. cit.

⁵¹ «Acuerdos de la sesión del 10 de marzo de 1648», en *Actas capitulares de Corrientes*, op. cit.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ LABOUGLE, R. de: *Historia de San Juan de Vera de las Siete Corrientes*, Buenos Aires, 1978, vol. II, p. 185.

⁵⁴ «Sesiones inaugurales del primero de Enero de cada año», en *Acuerdos del Cabildo de Itatí*, op. cit.

ción indispensable fue el conocimiento del castellano, idioma que hasta el filo de la Independencia era del dominio de muy pocos. Este factor restringió las candidaturas y, aunque en las elecciones trataban de eludirse explícitamente los parentescos, fue inevitable que los cargos se repitieran en las mismas familias o personas capaces de entenderlo (los Guiraguasú, los Atarí...). Ello no nos permite, sin embargo, hablar de una *elite* como las que se formaron en torno a los cabildos urbanos, pues en este caso los cargos no llevaban implícito el acceso a privilegios económicos, sino sólo de *status*, como era el prestigio que conllevaba su desempeño y que se exhibía mediante el tratamiento de *don* o el uso de símbolos distintivos relacionados con el vestuario de los que ya hemos hablado antes.

El cabildo proporcionó de hecho a los indios una sólida plataforma de acción para el desarrollo de sus iniciativas autonómicas y de resistencia. Desde ella los alcaldes de Itatí, amparándose en las *Ordenanzas* de Alfaro, pudieron oponerse a enviar a Corrientes indios de su reducción para que realizaran servicios irregulares por cuenta de aquel vecindario⁵⁵, y pudieron asimismo negarse a que sus estancias comunales fueran controladas por corregidores españoles. Con el apoyo de fray Genónimo de Aguilera, llevaron sus protestas hasta la Audiencia de la Plata y lograron que en 1656 el oidor Vázquez de Valverde visitara la reducción y dictaminara en su favor⁵⁶. Por su parte el alcalde Juan Monderayú se opuso “con razones atrevidas y descompuestas” a que el ganado correntino atravesara libremente el ejido del pueblo, a pesar de que aquel era paso obligado en la ruta hacia Paraguay, consiguiendo su propósito de que se impusiera el pago de un diezmo a su travesía⁵⁷.

Los anteriores ejemplos nos muestran cómo los alcaldes, lejos de aceptar con pasividad y sumisión las imposiciones del sistema, ejercieron a través del cabildo una presión reivindicativa y de protesta que tuvo gran importancia en el proceso de construcción de la identidad comunitaria.

⁵⁵ «Sesión del 15 de marzo de 1648», en *Actas capitulares de Corrientes*, op. cit.

⁵⁶ GÓMEZ, H. F.: *Nuestra Señora de Itatí*, Corrientes, 1944, p. 83.

⁵⁷ «Sesión del 10 de mayo de 1638», en *Actas capitulares de Corrientes*, op. cit... La reducción de Itatí situada al norte de la ciudad de Corrientes en el camino que conducía a Paraguay, era paso obligado para la entrada y salida de todas las mercancías que componían el comercio con Asunción, sobre todo ganado, yerba, tabaco y algodón, actuando así como una especie de barrera aduanera. Los alcaldes de la Santa Hermandad se encargaban allí de revisar las mercancías y de controlar las correspondientes licencias (Santiago Sánchez gozaba de esta misma posición estratégica en la ruta que conducía hacia Santa Fe en el sur).

Podemos concluir afirmando que en Itatí, los principios de *felicidad, libertad y bienestar* proclamados por el liberalismo, lejos de fundarse en el disfrute de la *propiedad privada*, se afincaron en un modelo de *comunidad* galvanizada por intereses económicos compartidos. Allí el proverbio de “la unión hace la fuerza” se convirtió en un verdadero lema de autoafirmación y de prosperidad en abierto desafío a los principios ideológicos de la ilustración borbónica, cuyos propósitos privatizadores se procuraron sin éxito. Los primeros movimientos independentistas provocaron en Itatí la automática disolución de su conglomerado social al proporcionar un nuevo referente identificador que trascendía los límites de la reducción. La Patria. A partir de 1812 el sentimiento patriótico se antepuso al *ethos* comunitario presentándose ante los indios como un proyecto común pero, ahora, inscrito en un orden superior (o supremo). La educación en la escuela puso su principal énfasis en la formación del espíritu patriótico y la comunidad misma hizo de inmediato suya esta “sagrada causa” a cuyo servicio puso cuantos recursos económicos y humanos se habían defendido en el claustro comunal como bienes considerados hasta entonces como intransferibles⁵⁸, e iniciándose con ello un proceso de descomunitarización.

⁵⁸ Véanse sobre esta cuestión los acuerdos de las sesiones celebradas a lo largo de los años 1812 al 1814, en *Acuerdos del Cabildo de Itatí, op. cit.*