

Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes*

Ritual powers and power rituals: an analysis of celebrations in the Guarani Jesuit settlements

Guillermo WILDE

Universidad de Buenos Aires
Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
gwilde@uol.com.ar

Recibido: 5 de agosto de 2002
Aceptado: 23 de septiembre de 2002

RESUMEN

Este artículo estudia la vida ritual en los pueblos guaraníes de la «Provincia Jesuítica del Paraguay» durante los siglos XVII y XVIII. Se divide en dos partes. La primera describe los diversos tipos de ceremonias celebradas en los pueblos y propone una clasificación tentativa de las mismas. La segunda parte analiza el rol del ritual en la institución de la organización política centralizada durante la etapa jesuítica.

PALABRAS CLAVES

Simbolismo del poder
Misiones guaraníes

ABSTRACT

This paper studies ritual life in the Guarani towns of the «Provincia Jesuítica del Paraguay» during 17th and 18th centuries. It is divided in two parts. The first one, describes the diverse types of ceremonies celebrated in the towns and proposes a tentative classification of them. The second part, analyses the role of ritual in the institution of centralized political organization during the jesuit period.

KEY WORDS

Symbolism of power
Guarani missions

SUMARIO 1. Introducción. 2. Hacia una tipología del ritual. 3. La institución de un orden político-religioso. 4. La organización sociopolítica guaraní prehispánica y sus reutilizaciones. 5. ¿Símbolos nativos de poder? 6. Reflexiones finales. 7. Referencias bibliográficas.

* Esta investigación ha sido subsidiada con fondos CONICET y UBACYT. Agradezco los amables comentarios y sugerencias de Eduardo Neumann, Roberto Di Stefano, Irma Ruiz y Carola Berrios.

«Un poder establecido únicamente a partir de la fuerza, o sobre la violencia no domesticada, padecería una existencia constantemente amenazada; a su vez, un poder expuesto a la única luz de la razón no merecería demasiada credibilidad. El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial.» Georges Balandier

1. Introducción

Es bien sabido que el ceremonial, en sus diversas manifestaciones, fue una realidad cotidiana de la sociedad colonial americana del siglo XVIII, podríamos decir del Antiguo Régimen en general y, especialmente de los pueblos guaraníes misioneros de la antigua Provincia Jesuítica del Paraguay durante todo el período de su existencia (1609-1768). Sin embargo, hasta el momento se ha indagado poco sobre este aspecto de la vida misionera, y menos aún, sobre sus vinculaciones con la constitución de relaciones y estructuras de poder.

La fuerte tradición de historiadores apologistas, haciéndose eco acríticamente de las fuentes jesuitas de los siglos XVII y XVIII, entendió la atracción indígena hacia los regalos y el ceremonial como una actitud pueril, vacía de contenidos socioculturales. Por su parte, los historiadores antijesuitas, tomando en cuenta un conjunto diferente de fuentes, simplemente dejaron de lado este aspecto de la vida reduccional. Por último, los trabajos más recientes de la historia económica misionera, pese al rigor que los caracteriza, han tendido a apartar del análisis la dimensión ritual y simbólica, considerándola como un elemento de la superestructura, es decir, una herramienta oculta de la opresión económica.

A mi juicio, estas posturas parten de premisas *a priori* de carácter excesivamente unilateral y parcial y, podríamos decir, en gran medida ingenuas¹. En general, prestan escasa atención a las tradiciones y valores indígenas. Consecuentemente, omiten consideraciones acerca de la participación de este sector en la sociedad colonial, tanto su rol en el modelado de lógicas y dinámicas particulares, como su capacidad para incorporar y resignificar elementos previos en el nuevo escenario de contacto².

Parecen una excepción en este sentido algunos de los estudios más recientes sobre la imaginaria misionera los cuales revelan que, lejos de responder a un canon europeo «prístino», la estética misionera incorporó una serie de elementos nativos dotándolos de significaciones diferentes y diversas³. No obstante, el análisis estético todavía tiende a separar las manifesta-

¹ Dentro de la primera postura, que es la predominante, destacan el trabajo clásico de Hernández (1913) y los numerosos trabajos apologeticos de Guillermo Furlong. La postura de la historia económica está especialmente representada por algunos trabajos de Garavaglia (1984, 1987).

² Es cierto que en los últimos años, la llamada *New Missions History* ha hecho algunos intentos por superar las miradas tradicionales, recuperando la perspectiva nativa y cierta capacidad estratégica de los indígenas, pero los intentos en este sentido recién comienzan. Ver Langer y Jackson (1997).

³ Ver Affani (1997) y Sustersic (1999).

ciones plásticas de las musicales y danzísticas y a desagregarlas de los contextos rituales en que se ponían en práctica. Esta operación analítica, aunque bien intencionada, responde a una concepción moderna del arte, entendido como esfera separada y autónoma de la vida social; concepción que no es congruente con el contexto de análisis⁴. Por esta misma razón, estos estudios también eluden generalmente el análisis de la dimensión política de la estética.

Abundante evidencia indica que el ritual fue una práctica intrínseca de la vida social en los treinta pueblos jesuítico-guaraníes. Y como lo demuestran algunos trabajos antropológicos, estuvo ligada directamente a una concepción recíproca que no reconocía una distinción clara entre las relaciones económicas, políticas y sociales⁵. Por lo tanto, apartar esta dimensión del análisis, es contribuir a una comprensión parcial de la organización sociopolítica y económica misionera. El significado de esas prácticas todavía está por ser valorado y analizado en su justa medida.

Para ello, considero que debe introducirse un enfoque histórico-antropológico que permita restablecer la unidad de los diversos aportes disciplinares que hasta el momento han venido trabajando de manera parcelada. El análisis de los contextos rituales ofrece la oportunidad de componer una visión más integral y compleja. Como trataré de mostrar, se trata de contextos sintéticos en los que se imbrican todas las dimensiones de la vida social e interactúan elementos orientados a definir un orden sociopolítico y a actualizarlo. Notablemente, en el ritual se manifiestan las concepciones del poder a través de las mismas representaciones que lo definen. Este fenómeno circular es expuesto magistralmente por Balandier en diversos contextos etnográficos. Su obra muestra cómo el poder se conserva verdaderamente sólo a través de la producción de imágenes, de la manipulación de símbolos y su ordenamiento en cuadros ceremoniales⁶.

Este trabajo tiene dos propósitos. Por un lado, establecer una clasificación tentativa de la vida ritual en los pueblos jesuítico-guaraníes, que, aunque esquemático y general, permita valorar su importancia. Por otro lado, analizar cómo contribuyó el ritual a instituir un nuevo patrón de autoridad política en dichos pueblos. Corresponde plantearse cuáles son los componentes básicos de éstas celebraciones, cuál es el empleo que hacen del pueblo como escenario, qué símbolos se encuentran presentes y cuáles son los personajes que participan. Y, además, cómo sirven las celebraciones de vehículo para investir figuras de autoridad, definir movimientos, roles y lugares de poder.

⁴ Sobre las actividades musicales en los pueblos jesuítico-guaraníes existen síntesis como las de Furlong (1944, 1962) o Leonhardt (1924), que aunque bastante sesgadas brindan un panorama global. Lange (1986, 1991) más recientemente efectuó un trabajo bastante exhaustivo sobre los bienes musicales inventariados en las misiones guaraníes y de Chiquitos durante la expulsión de los jesuitas. Por su parte, Burucua (1999) agrupa una serie de trabajos sobre diversas manifestaciones del arte misionero con bibliografía actualizada.

⁵ Ver especialmente Meliá (1991).

⁶ Sobre la imbricación entre el ritual y la política existen algunos estudios clave. Aquí me han resultado particularmente inspiradores: Abelés (1997), Balandier (1994) y Kertzer (1989). También deben tenerse en cuenta los trabajos pioneros de Abner Cohen, sobre simbolismo del poder (Cohen 1969).

Desde luego, está mas allá de mis posibilidades detallar todos los aspectos de la rica vida ceremonial de los pueblos guaraníes; lo cual sería probablemente equiparable a trazar un mapa del tamaño del territorio. Como punto de partida, trataré entonces de establecer una clasificación necesariamente simplificada del universo ritual de los pueblos.

2. Hacia una tipología del ritual

Quizá, el mayor problema del análisis de las celebraciones de los pueblos jesuíticos-guaraníes sea de orden clasificatorio⁷. El sentido común lleva a incluirlas dentro del contexto barroco apuntalado por el canon de la contrarreforma. Pero afirmaciones de esta índole, si bien son innegables y hasta cierto punto obvias, resultan apresuradas como conclusión. No existe acuerdo pleno sobre los límites del término barroco para Europa, menos aún para el contexto que nos ocupa. Por otra parte, se sabe que el impulso tridentino tuvo respuestas muy distintas según el caso; puede decirse, adaptaciones locales. De allí que muchas de las viejas clasificaciones resulten en algún punto insuficientes; a veces incluso proyectan en bloque concepciones parcial o totalmente ajenas a la de la sociedad estudiada⁸.

Puede trazarse una primera distinción tentativa que separe las celebraciones solemnes de los eventos festivos. Pero ésta no parece una distinción relevante en el ámbito de los pueblos. Allí, las ceremonias solemnes, en particular los oficios religiosos, si bien se diferencian de los eventos festivos (juegos y convites), alternan de manera casi continua con ellos. Con todo y de acuerdo con esta clasificación, parece ser que son los momentos solemnes los que sirven de marco general a la vida social de los pueblos, en la medida que eliminan los elementos corruptores de un orden previamente instituido.

En la sociedad de Antiguo Régimen, las ceremonias eran la ocasión esperada por varios actores para ajustar cuentas entre sí, disputándose precedencias en los espacios físicos que, a la sazón, eran entendidas como lugares en la sociedad misma. En efecto, cuando se producían disputas por asientos en una iglesia o en el cabildo, se disputaba algo más que una mera ubicación. De acuerdo a la concepción predominante en la época, eran esas posiciones una imitación del orden natural del mundo. Es en este sentido que la representación de la sociedad se concebía como la sociedad misma. Esa era, pues, la característica principal de la representación antigua: no diferenciar el significado del significante, las palabras de las cosas. El ceremonial, en tanto que representación, debía reflejar el orden mismo de las cosas.

Al hacer referencia a la celebración de Corpus en el México colonial, Gruzinski afirma algo que puede ser válido para las celebraciones coloniales en general. La fiesta re-presenta a la sociedad, o sea, a los estamentos que reúnen a las elites. Sin embargo, es en el marco de la procesión donde los participantes dirimen sus conflictos por la precedencia poniendo en cuestión

⁷ Pueden utilizarse diversos ejes de clasificación de acuerdo a los trabajos sobre el tema de la fiesta. Ortemberg (1999), en su análisis de la entrada de los virreyes en Lima, propone varias tipologías.

⁸ Para una visión integral de la «cultura del barroco» ver la monumental obra de Maravall (1996).

a través de sus intervenciones los ordenamientos en la jerarquía. La celebración no solo reflejaría el orden del mundo colonial a la manera de una interpretación «especular o metafórica», sino que ella se instituye en un contexto de pugna (Gruzinski 1999: 165). Efectivamente, ante la ausencia de un espacio político autónomo, los conflictos se dirimían en los cambios de posicionamiento de los festejos, es decir, en los ámbitos supuestamente destinados a mantener el orden social. «Se manipulan filas a falta de manipular ideas o, en el mejor de los casos, se convertía en objeto de burla...» (Gruzinski 1999: 166).

Lamentablemente, para el ámbito de las misiones no contamos con alusiones a conflictos por precedencia, lo cual no quiere decir que no se produjeran. En ocasión de describir la elección del cabildo en los pueblos guaraníes dice el jesuita Cardiel que

«no hay pendencias, ni bullas, ni disputas. En el oficio que se les da alto o bajo, nunca muestran repugnancia: todo se hace con gran paz. ¿Quién creyera esto de gente que en su gentilismo era tan sangrienta y fiera?» (Cardiel 1913: 524).

Pero es cierto que crónicas como ésta, rara vez refieren a casos particulares y cuando lo hacen se trata de relatos puramente edificantes, limpios de todo conflicto. Por otra parte, es lógico que los jesuitas se cuidaran de eliminar en sus escritos toda referencia a conflictos internos, ya que podían incitar las críticas de los enemigos de la orden.

Desde un punto de vista analítico, es posible otra distinción que separe las celebraciones civiles de las religiosas. No obstante, es ésta una distinción tramposa ya que connota ciertas oposiciones que muy probablemente no existían en la época, y menos aún en el ámbito guaraní misionero. En estos contextos, todo acto está revestido de sacralidad. En los propios términos del discurso jesuita, existe reconocimiento y consenso sobre la diferencia entre lo temporal y lo espiritual —recuérdese el libro de Nieremberg que no casualmente fue impreso en el pueblo de Loreto en 1705, momento en el que se consolida el régimen misional—, pero en la práctica todo acto temporal está legitimado cuando no instituido por la religión, o por actos rituales que no difieren en sus mecanismos aunque varíen de contenido. Como quiera que sea, es ésta una distinción generalmente confusa en el ámbito misionero que tiende a entorpecer el análisis.

Una clasificación más pertinente para el ámbito de las reducciones, por ser menos forzada, se basa en la variable frecuencia. En este sentido, existen tres tipos de celebraciones: las cotidianas, las anuales y las de ocasiones especiales. De cada una de ellas pueden inferirse funciones relativamente claras.

Las ceremonias cotidianas eran un elemento organizador fundamental en la vida diaria de las misiones jesuítico-guaraníes, particularmente de las actividades productivas. Marcaban el ritmo de la cotidianidad, la rutina, en concordancia con las exigencias de la producción económica. Muy a propósito, Susnik (1966) señala que la misa y el trabajo eran los elementos centrales de la vida social de los pueblos. En efecto, ambas actividades alternaban armónicamente estableciendo un espacio de indiferenciación básica entre la economía y el ceremonial. Esta

conjunción de la fiesta y el trabajo colectivo, tiene continuidad con la tradición prejesuítica de las fiestas de chicha y los trabajos comunitarios⁹.

Las celebraciones cotidianas definen un orden temporal. Para fechas tan tempranas como la década de 1630 encontramos la siguiente descripción:

«Asisten los indios todas las mañanas a la santa misa, y después de ella se dedican a sus faenas agrícolas. Después de la misa siempre hay algunos que se quieren confesar [...] el catecismo se explica no sólo los días festivos, sino los jueves de cada semana antes del almuerzo. Al anochecer se reza el Santo Rosario en la iglesia, a la cual acuden los indios al volver de sus trabajos campestres.» (CA 1637-39: 84)

Varios años después de la expulsión de los jesuitas, encontramos la siguiente descripción del funcionario colonial Francisco Bruno de Zavala:

«Los Curas y Compañeros decían misa, los días de trabajo al romper del día, para que los Indios asistiesen a ella, y pudiesen ir temprano a los trabajos; después de la misa salían al Patio, tomaban las ordenes del Cura, se les daba su ración de Yerba y salían para ir a los trabajos y demás faenas, asistían al Rosario, y después de él volvían al Patio, los Mayordomos daban Cuenta al Cura de las varas de Lienzo que cada Maestro había tejido, y lo que se había obrado en las demás Oficinas de adentro de la Casa pral, se reprendía o corregía, lo que avisaban defectuosos, tomaban otra ración de yerba, y si era día de Carne iban a tomar su ración» (Zavala [1784] 1941: 174).

Ciertamente, la nueva organización económico-política exigía introducir una noción de tiempo funcional. El trabajo homogéneo, propio de la nueva economía debía, por consiguiente, traducirse en un tiempo igualmente homogéneo que pudiera ser controlado, medido, regularizado. Esta modalidad racional y continua de temporalidad tiende a socavar las formas tradicionales de trabajo indígena, basadas en la discontinuidad, aunque probablemente no las elimine del todo.

Aquí, la estrategia hegemónica es convertir las nociones de tiempo y trabajo en sinónimos. Así lo evidencia Cardiel cuando afirma que los guaraníes llaman al lunes *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» (Cardiel 1919: 531).

De modo que el ritmo de la vida social está definido por el trabajo y la fiesta que se alternan en ciclos continuos.

⁹ Sobre el tema ver especialmente Meliá (1996), Bohn Martins (1999).

Además, se trata de una noción notablemente espacializada del tiempo ya que va ligada a la ocupación de determinados lugares según las pertenencias etarias o de género. Esta cita, aparentemente inocente, refleja una parte importante de la estructura política de la reducción y desde luego, un modelo racional de organización social. Así como la racionalización operaba sobre el trabajo, también lo hacía sobre la distribución de los alimentos¹⁰, las relaciones sexuales, la lengua, los castigos. Al fin y al cabo, qué era la justicia del Antiguo Régimen sino un intento por devolver al mundo de los hombres un ordenamiento primordial, propio de las cosas, de la naturaleza¹¹.

El segundo tipo de ceremonias, las anuales, estaba destinado a romper con la rutina establecida por las ceremonias cotidianas. Estas ceremonias se vinculaban principalmente al calendario litúrgico, destacando especialmente Corpus, Semana Santa y la fiesta del Santo Patrón del pueblo. Además, entran aquí otras celebraciones «civiles» como el Onomástico del rey y la elección del cabildo. Solían tener una duración mínima de tres días y en algunos casos participaban invitados de otros pueblos. Eran de importancia fundamental por su significado político y económico. Constituían, como diría Victor Turner (1995), espacios liminales, de suspensión de lo cotidiano que contribuían a redefinir relaciones sociales. Eran los contextos propicios para que la sociedad se representase a sí misma mostrando sus jerarquías y, simultáneamente, creando condiciones para el reajuste de cuentas e intercambios recíprocos entre los actores (entre jefes, entre miembros de cacicazgo, entre unos y otros, entre ambos sectores y los jesuitas). Como ya señalé, existen fuertes continuidades entre estas celebraciones y la tradición guaraníca de la gran fiesta (*Areté Guasú*) en la que la reciprocidad como forma de intercambio entre parientes tiene un lugar central.

Por otra parte, las celebraciones anuales nos acercan más a lo que puede concebirse como una visión barroca de la vida social, es decir teatral. La organización urbana de los pueblos se asemeja a la de un teatro en el que pueden representarse las posiciones de la sociedad. Uno de los lados de la inmensa plaza —el núcleo conformado por el cementerio, el templo, el colegio y los talleres— se configura como un escenario para el despliegue de la actividad ritual más intensa que se proyecta sobre la plaza. Esas puestas en escena trasuntan la sociedad de manera exaltada. Por medio de ellas, la sociedad se representa presentándose. Nuevamente, hablar de representación en este contexto es referirse al orden mismo de las cosas.

Salvo por algunos cronistas que brindan notas fragmentarias acerca de uno u otro pueblo, las descripciones de las celebraciones más importantes son generales de todos ellos. Tanto las

¹⁰ La irregularidad en la procura de alimentos propia de la subsistencia cazadora-recolectora y horticultora de los guaraníes prehispánicos, si bien no fue completamente suprimida fue desplazada por una nueva concepción en la que los alimentos debían tomarse en raciones cortas y regulares propias de «hombres prudentes». Además, para los curas, el alimento debía poder acumularse para su redistribución o venta.

¹¹ La visión de los jesuitas no era homogénea, pero puede decirse que formaba parte de una concepción ordenadora más amplia de la vida social inspirada en los valores del Antiguo Régimen, más específicamente del derecho natural y canónico, en donde predomina la idea de un orden natural primordial. Ese orden está definido por la costumbre, que va sedimentando con el paso de los años, haciéndose natural. Ver Hespanha (1994-95).

ceremonias cotidianas, como las grandes celebraciones anuales, estaban bastante estandarizadas y variaban poco. Están muy pautados los diversos espacios por donde debe desenvolverse el ritual.

Con frecuencia, en el marco de las celebraciones anuales encontramos «géneros» como la representación dramática, el teatro y la ópera, que fueron muy explotados por los jesuitas en este contexto con fines catequísticos y pedagógicos. Que sepamos, no existe un inventario de estas representaciones, pero aparentemente fueron abundantes¹². Las fuentes repiten referencias a las escenificaciones de luchas y combates entre personajes de la historia cristiana, en especial moros y cristianos, o el Arcángel Miguel y el dragón¹³. Mucho después de la expulsión, el funcionario Diego de Alvear afirma que los indios «remedan escaramuzas de los infieles y charrúas a caballo...» (Alvear 1836-37: 84). También existen referencias a obras sobre la vida de San Ignacio que aparentemente tuvieron gran difusión en los pueblos¹⁴.

En el marco de esta vida ritual tan pautada, adquiere relevancia un tercer tipo de celebraciones, las destinadas a ocasiones especiales. Se trata de celebraciones vinculadas a sucesos históricos concretos de relevancia para uno o varios pueblos. Aquí, ciertamente, el repertorio se multiplica indefinidamente ya que en muchos casos se trata de sucesos contingentes, signos y premoniciones que se conmemoran cada año o pasado un período regular. Son ocasión de estas celebraciones las visitas de obispos o gobernadores, la conversión de algún cacique importante (sobre todo en la primera época de las misiones), la fundación de un nuevo pueblo, el triunfo en una batalla, y otros sucesos. Podríamos incluir también los bautismos, casamientos y defunciones, aunque estos responden más a un esquema regular y en cierta medida previsible. En general, podríamos decir que las celebraciones son formadoras de una memoria colectiva. Ellas introducen en este ámbito un nuevo régimen de temporalidad, el de la «historia» entendida en un sentido lineal, es decir, el acontecimiento irrepetible. Pero lo hacen parcialmente, ya que al devenir conmemoraciones y adquirir un carácter repetitivo, reinstalan una concepción cíclica del tiempo. A partir de la misma, los acontecimientos irrepetibles pueden ser revividos mediante su recuerdo y puesta en escena ceremonial¹⁵.

¹² En este ámbito no habría que olvidar la representación pictórica de la cual se ha conservado una infima parte hasta la actualidad. Se sabe que la producción pictórica fue abundante. Según Furlong (1962), solo en San Ignacio Guazú habrían existido 1400 pinturas incluidos cielos rasos cubiertos de cuadros y muros con óleos. En muchos casos, se dio preferencia a las escenas de tortura infernal que fue una característica del teatro barroco (Hoffman en Sepp 1973). Por poner un caso, los asombrosos y escasamente analizados grabados guaraníes del libro de Nieremberg, *Sobre la diferencia entre lo temporal y eterno*, son una muestra contundente en este sentido.

¹³ Además de las descripciones de Cardiel (1913, 1919), ver Peramás (1946: 86).

¹⁴ El jesuita Sepp, por ejemplo, afirma haber llevado a escena una pieza teatral presentando la juventud y conversión de San Ignacio (1973: 265). Muchos años después de la expulsión encontramos referencias a una representación que puede tener vinculaciones con la que menciona Sepp (Postlethwaite 1948).

¹⁵ La escritura habría sido una herramienta efectiva en la introducción de la «historia», produciendo una superposición de regímenes de temporalidad. Esta práctica aparentemente estuvo más extendida entre los guaraníes misioneros de lo que se supone y tuvo diversas modalidades de circulación. Ésto dejando de lado los numerosos libros que salieron de las imprentas de los pueblos de Santa María, Loreto y San Francisco Xavier en la primera mitad del siglo XVIII (Furlong 1953; Medina 1965).

En síntesis, tenemos una clasificación a la vez básica y operativa: celebraciones anuales, celebraciones cotidianas y celebraciones de ocasiones especiales. Cada una, como vimos, tiene funciones más o menos claras, pero también complementarias. Ahora bien, ¿cómo se forma y estandariza este, por así decir, «patrón ceremonial»?

Las descripciones más detalladas de las que disponemos, pertenecen a las últimas décadas del siglo XVII y especialmente del siglo XVIII (Serventi 1999). Durante la primera mitad del siglo XVII, es difícil que se formalizara un patrón ceremonial estable, ya que las misiones sufrieron numerosas crisis poblacionales y económicas producto de los reiterados ataques lusitanos e «infieles», de las epidemias y el hambre. Sin embargo, ya varios componentes del ceremonial estaban presentes desde los primeros contactos entre indígenas y jesuitas. Como bien se infiere de las crónicas, fue éste un instrumento central para la evangelización, junto con el otorgamiento de regalos¹⁶.

En términos generales, el ceremonial instituía un orden basado en nociones funcionales a la ideología dominante, haciéndolas devenir hegemónicas, naturalizadas¹⁷. Al mismo tiempo canalizaba tradiciones nativas, operando una síntesis. A continuación analizaré específicamente el modo por el cual el ritual se convierte en un espacio aglutinante de dos concepciones del poder, una nativa y una europea, apelando para esto a un conjunto de elementos y símbolos rituales que sirven de nexo¹⁸.

3. La institución de un orden político-religioso

Uno de los interrogantes más interesantes sobre las misiones jesuítico-guaraníes es cómo lograron concentrar, en un mismo ámbito, un conjunto de grupos heterogéneos y con fuertes tendencias a la fragmentación política. Las reducciones estuvieron conformadas por numerosos grupos étnicos que incluso mantenían disputas entre sí en tiempos prehispánicos. De acuerdo con la visión ya clásica de Pierre Clastres, se trataba de grupos particularmente opuestos a la emergencia de formas de centralización política y concentración económica; según Clastres, eran «Sociedades contra el Estado». La amenaza del Estado, que surgía cuando algunos líderes intentaban concentrar el poder político y religioso, tenía como contraparte movimientos proféticos destinados a detener ese proceso de acumulación y concentración de poder (P. Clastres 1974; H. Clastres 1989)¹⁹.

¹⁶ Debe recordarse que los jesuitas generalmente se internaban en la selva en grupos pequeños y rara vez eran acompañados por militares. El recurso central era la seducción por medio de regalos. En el ámbito paraguayo, las crónicas de Sepp y Ruiz de Montoya describen de manera exhaustiva esas «entradas» y sus reiterados fracasos.

¹⁷ No debe olvidarse que las reducciones formaban parte de todo un circuito económico regional del que eran una pieza clave. Sobre la economía de las misiones en el contexto regional la producción es abundante. Ver los libros de Mörner (1985) y Caravaglia (1983), y la tesis reciente de Eduardo Neuman (1996).

¹⁸ Utilizo el término «símbolo ritual» en el sentido que le otorga Victor Turner (1995).

¹⁹ De acuerdo con Hélène Clastres el movimiento hacia el Estado se encolumnó detrás de los *mbunubicha*, jefes de provincia con pretensiones de concentración de poderes. A este movimiento se opusieron los *karai* o profetas, predicando que las pretensiones de los jefes amenazaba al grupo y que debía iniciarse un camino hacia la «tierra sin mal». Los

Aparentemente, en el momento de la llegada de los jesuitas los diversos grupos tupi-guaraníes se encontraban en una profunda crisis que afirmaba la tendencia a la formación de un poder político centralizado y también su opuesta, la disolución de la sociedad en la búsqueda de una Tierra sin mal. La llegada de los jesuitas habría inclinado la balanza hacia la primera tendencia, allanando el camino para la formación de una organización sociopolítica como la reduccional, de carácter centralizado y jerárquico, aunque ello no implicara el abandono definitivo del mito fundacional, sino más bien su resignificación en el nuevo marco²⁰. Quedan todavía muchas dudas acerca de cómo se llega a esa organización centralizada.

Como se sabe, la organización político institucional de los pueblos guaraníes dependía en gran medida del cabildo, el cual era exigido por la legislación indiana en todos los territorios de la corona española. Es cierto que el control efectivo sobre la población estaba en última instancia en manos de los líderes y que el cabildo, por su carácter verticalista y relativamente estático, era en principio una institución ajena a las nociones nativas de poder y autoridad, basadas en lazos más horizontales y dinámicos. No obstante, por razones que más abajo detallaré, creo que fue una institución clave en la formación del sistema de los pueblos, una institución sin la cual éste no podría mantenerse mucho tiempo.

Hacia el siglo XVIII, los jesuitas logran introducir una distinción fuerte entre la «burocra-cia» indígena con poder de policía (administración de castigos), aglutinada en el cabildo y afin a sus intereses evangélicos y administrativos, y la autoridad tradicional de los caciques, sustentada en mecanismos recíprocos y de parentesco tradicionales, igualmente importante para la economía de los pueblos. Branislava Susnik (1966) relaciona respectivamente a estos sectores con el «mando» (poder coercitivo) y el «prestigio» (poder de consenso). Pero esa visión resulta un tanto esquemática. Si bien la mayor parte de los líderes se ocupaba de supervisar el reclutamiento de los miembros de su familia para las faenas colectivas, varios de ellos, los llamados «principales», formaban parte del cabildo, siendo el más importante el que ocupaba el cargo de corregidor²¹. No existe acuerdo sobre qué cantidad de caciques ocupó cargos de cabildo; esto ciertamente debió variar de pueblo a pueblo. Lo que sí parece seguro es que al menos el corregidor lo era. Tampoco sería de extrañar que varios líderes tuvieran aspiraciones de acceso y ascenso en el ámbito capitular.

mburubicha, según afirma la autora, se habrían aliado con los jesuitas para derrotar a los *karai*. Los jesuitas, por su parte, habrían ocupado el lugar de estos últimos. Sin embargo, señala la autora, la posición de los *karai* era bastante ambigua, ya que a menudo ellos mismos tendían a concentrar las funciones religiosas y política. Esa ambigüedad también caracterizaba, como es lógico, a los *mburubicha*. De modo que, tanto la oposición de figuras, como la distinción de funciones que propone H. Clastres, resulta por momentos demasiado rígida, o bien, sólo válida en algunos casos (H. Clastres 1989: 92).

²⁰ Si bien es un error considerar a las misiones como un Estado independiente, ya que formaban parte de una maquinaria colonial más amplia, su carácter centralizado y jerarquizado, la existencia de funcionarios de cabildo con control de policía, hacen pensar al menos en una de las manifestaciones posibles de los Estados, por así decir, «pre-modernos».

²¹ Necker afirma que si bien el cabildo no existía en el Paraguay para 1600, ya se utilizaba el término «corregidor» en 1599 como atribución de los caciques principales de los pueblos de indios franciscanos. Según supone el autor, el corregidor es el heredero del jefe de *teko* a precolombino (Necker 1990: 184).

La «burocracia» cabildante se dividía entre los encargados de controlar las faenas colectivas («los que mandan») y la gente de «oficios y artesanía» («los que conocen»). Se trataba de grupos socialmente diferenciados y con privilegios que en promedio constituían el diez por ciento de la población (Susnik 1990-91: 122). Viene al caso recordar que algunos de los oficios de mayor prestigio eran los vinculados con la actividad religiosa: fabricantes de instrumentos, copistas, cantores, instrumentistas, danzantes, sastres, pintores, escultores, entre otros (Sepp 1973: *passim*). A propósito, Cardiel dice que algunos tamborileros y flauteros son caciques, «que no se desdennan de eso con todo su DON» (Cardiel 1913: 528).

Es evidente que el cabildo no surgió de manera espontánea. Esta institución española supuestamente se introduce entre los guaraníes de los pueblos misioneros en 1611, con las Ordenanzas del oidor Alfaro. Pero las diversas dificultades del siglo XVII (hambre, epidemias, invasiones lusitanas, etc.) fueron el mayor obstáculo para la implantación de un sistema político-económico estable. Se supone que previamente la población había aceptado la vida cristiana y, dado que el proceso de evangelización fue largo y tuvo muchos vaivenes, la vida capitular tiene que haber sido muy tardía²². Por otra parte, es probable que la normativa implementada por Alfaro no fuera aplicada con rigor. Las ordenanzas dejaban librado al juicio de los misioneros la decisión de la fecha de constitución de los cabildos, lo que suponía levantar Actas y mantener relaciones escritas. La conformación de los cabildos y el número de sus miembros varió mucho de pueblo a pueblo dependiendo de la cantidad de población y de candidatos idoneos para los cargos en cada pueblo²³.

Lo cierto es que para la primera mitad del siglo XVIII, el cabildo ya era una institución plenamente vigente, como puede deducirse de la descripción de las crónicas. Una evidencia en este sentido es el grado de formalización del ceremonial de «elección» del cabildo que se celebraba todo los años. A mediados del siglo XVIII, Cardiel lo describe de manera exhaustiva. Su largo relato comienza diciendo que el primer día de enero de cada año se juntaban los cabildantes para realizar la elección, supervisados por el cura. Y continúa de la siguiente manera:

«[...] se junta todo el pueblo delante del pórtico de la Iglesia antes de Misa. En él ponen los sacristanes una silla ordinaria para el Cura, una gran mesa al lado, donde se

²² No se encuentran documentos emanados de los cabildos hasta la segunda mitad del siglo XVIII. El más antiguo es de 1756 y se trata de una inscripción funeraria relacionada con principales de los nueve pueblos de la costa del Uruguay que murieron durante los conflictos bélicos ocasionados por el Tratado de límites. También menciona otros documentos de 1758, que relatan sucesos de 1738 relacionados con incursiones de guaycurúes en las cercanías de Santa María de Fe. Por último menciona otros de los pueblos de Trinidad y San Luis, respectivamente de 1761 y 1768. Los demás son posteriores a la expulsión de los jesuitas (Morinigo 1946, *passim*; 1990).

²³ Morinigo aporta datos sobre la conformación de algunos cabildos (Itapúa, Mártires, Trinidad, Santa María la Mayor y Santa María de Fe) pero no especifica, como es su costumbre, la ubicación de la fuente ni tampoco la fecha exacta, aunque es probable que sea posterior a la expulsión de los jesuitas. El cabildo de Nuestra Señora de Fe es el más numeroso, conformado por 15 personas: corregidor, dos alcaldes, maestre de campo, teniente de capitán, alférez real, sargento mayor, cuatro regidores, alguacil mayor, dos alcaldes de hermandad y secretario (Morinigo 1946: 30). Por contraste, los demás cabildos oscilan entre cuatro y siete miembros.

pone el bastón del Corregidor, las varas de los Alcaldes y todas las demás insignias de los Cabildantes, y también ponen el compás del maestro de música, que es una banderilla de seda, las llaves de la puerta de la Iglesia, que pertenecen al sacristán, las de los almacenes, que tocan al mayordomo, y otras insignias de oficios económicos: y con ellas los bastones y banderas, y demás insignias de los oficiales de guerra: que todos éstos los ponen también los Cabildantes en su papel, y se confirman ó mudan como los del Cabildo, aunque sin confirmación del Gobernador. Y delante de todo se ponen á un lado y á otro los bancos del Cabildo vacíos, para irse sentando los nuevos Cabildantes, cabos militares etc., según se fueren nombrando. [...] Dispuesto ya todo, sale el Cura con su Compañero ó Compañeros [...] desde su silla, tomando por texto el Evangelio de aquel día, enderezándolo á la función presente, va explicando las obligaciones del Corregidor, Alcalde y demás oficiales: el gran mérito que tendrán delante de Dios en cumplirlas, los bienes espirituales y temporales que sé seguirán al pueblo: los grandes males que acarrea el no cumplirlas, y los grandes castigos que tendrán de Dios en no cumplirlas etc. Acabada esta exhortación, nombra el Corregidor, y luego los músicos con sus chirimías y clarines celebran la elección con una corta tocata, pero alegre. Nombra los Alcaldes, y hacen lo mismo los músicos: y los nombrados, haciendo una genuflexión al SSmo. Sacramento con gran reverencia, van tomando de la mano del Cura sus insignias y con ellas se van sentando en los bancos de Cabildo. [...] Acabados de nombrar todos los del Cabildo, nombra los que pertenecen á la Iglesia: sacristán, maestro de Capilla, etc. y otros jefes de otros oficios políticos y económicos: y últimamente los de la milicia. Y después entra la Misa con toda la solemnidad (Cardiel 1913: 523-524).

La descripción presenta varios aspectos de interés. Primero, la identificación de las insignias expuestas públicamente con los cargos de cabildo y los oficios. Es claro que el sacerdote jesuita ocupa un lugar separado definido por su rol de manipulador de objetos y palabras. La multitud del pueblo, por su parte, se encuentra ubicada cerca del pórtico de la iglesia. A su vez, los lugares en el escenario se identifican con las posiciones sociales jerárquicas. Esa jerarquía se expresa también en el tiempo ya que existe un orden en el que cada cabildante recibe su insignia: primero el corregidor y los alcaldes, luego los oficios de iglesia y finalmente los oficios político-económicos y los de milicia.

Junto con el uso del espacio, la gestualidad ocupa un rol central en todo el proceso. Nótese que todo el acto está precedido por la lectura del evangelio y una exhortación a cargo del cura. La palabra cumple aquí simultáneamente una función pedagógica y consagrada; prepara el terreno para la institución del poder. En este marco solemne, cada cabildante hace una genuflexión al Santísimo Sacramento antes de recibir su insignia de la mano del cura y tomar el asiento que le corresponde. La música y la palabra marcan intervalos entre actos. Los músicos se introducen entre cada entrega de insignias, como marcando intervalos. Por último, la misa cierra todo el proceso.

Seguramente la descripción de Cardiel no debe tomarse al pie de la letra. Por su carácter general y esquemático está despojada de todo carácter vivencial. Sin embargo, se puede aceptar provisoriamente que existió una idea hasta cierto punto compartida, aceptada y, en alguna

medida, estandarizada de la efectividad de esta ceremonia para los líderes indígenas. La ceremonia del cabildo renueva las posiciones sociopolíticas año a año y, en el fondo, es ella misma una celebración del orden sociopolítico mismo y de la jerarquía estructural que conllevaba el sistema de las reducciones. Dado que la legitimidad reside en última instancia en los símbolos de la religión cristiana, el Evangelio, el Santísimo Sacramento, el orden es sacralizado y presentado como un espectáculo ante la población. Son las elites las que participan activamente de la ceremonia. Las actitudes de la multitud del pueblo están ausentes de la descripción. Sin embargo, es evidente que la eficacia del gran despliegue ritual depende en última instancia de este sector mayoritario de la población misionera. Estas miradas «pasivas» son conscientes de que asisten al orden mismo del mundo y simultáneamente viven en la intersección de dos mundos. Las actitudes de ese gran público, como es lógico, son omitidas de la prístina descripción de Cardiel.

Es cierto que esta ceremonialidad no fue exclusiva del ámbito de las reducciones. Muchas de las fórmulas rituales descritas estaban extendidas, con mayor o menor fasto, por todo el mundo colonial. Lo que interesa rescatar del caso es cómo sirvieron de vehículo para construir una realidad sociocultural y política nueva para los grupos indígenas reducidos.

Aún persiste la incógnita de cómo se llega a una organización sociopolítica claramente jerárquica y centralizada como la reduccional. Mi hipótesis es que el ceremonial, específicamente aquel ligado al cabildo, definió una transición hacia este tipo de organización, adaptando numerosos rasgos previos. A mi juicio, el ritual se constituye en un contexto transaccional, podríamos decir «mestizo», siguiendo las ideas de Cruzinski (2000), que hizo posible la mezcla de elementos tradicionales y nuevos, y definió un equilibrio dinámico. Comencemos pues, por describir sintéticamente algunos aspectos centrales de la antigua organización sociopolítica guaraní.

4. La organización sociopolítica guaraní prehispánica y sus reutilizaciones

Los guaraníes prehispánicos poseían al menos tres niveles básicos de organización sociopolítica. En el nivel más básico se encontraba el *teyy'*, o familia extensa (también traducido como «linaje») que residía en la maloca o gran casa y que constituía la unidad económica y política básica. En un nivel superior de organización política se encontraba el *teko á* que podía ser la aldea o un conjunto de aldeas. A veces resulta difícil distinguir esos dos niveles en las fuentes coloniales. Aparentemente podían coincidir. En tercer lugar, se encuentra el *guara*, que representa la unión de varios *teko á*. Este último nivel es traducido por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya como «patria», «país», «provincia» o «región»²⁴.

²⁴ Basándose principalmente en los escritos de Ruiz de Montoya, Soares (1997) distingue cuatro niveles, introduciendo entre el *teyy'* y el *teko á*, el *amunda*, para designar la aldea que puede reunir o no varias familias extensas (*teyy'*). El *teko á* sería un conjunto de *amunda*. El número aproximado de individuos del *teyy'* puede ser hasta 300 (considerando 60 familias nucleares de 4 o 5 individuos). Dado que el *teko á* puede tener entre 8 y 120 *teyy'*, las cifras mayores superan los 30.000 individuos (Roulet 1992, 1993; Soares 1997). En cuanto al nivel del *guara*, es muy difícil establecer sus

Cada uno de estos niveles posee su propio líder (*ruvicha* o *mburuvicha*) que mantiene relaciones con los demás, de su nivel o de niveles superiores. ¿Cuáles eran las características de estas relaciones y la dinámica de éstos grupos? No podemos extendernos en este punto, por ahora sólo basta decir que el parentesco es el lazo básico entre los *teyy'* e inclusive los *teko'á*. Dado que los dos niveles básicos poseían una fuerte tendencia a la autonomía, las agrupaciones de mayor tamaño se conformaban solo temporalmente en circunstancias muy específicas, por ejemplo, la guerra. Pero, en tiempos de paz, eran las fiestas los contextos en que se aglutinaban los distintos *teyy'* o *teko'á*. Para que esos llamamientos colectivos tuvieran éxito, debían ser convocados por jefes de gran resonancia regional, es decir, los jefes del *guara*²⁵.

Ahora bien, ¿cómo logran los jesuitas incorporar semejante diversidad sociopolítica y cultural a las misiones?, y más importante aún ¿cómo logran mantener la cohesión?

Una respuesta para el primer interrogante ciertamente excedería las posibilidades de este trabajo por lo que sólo intentaré responderlo parcialmente. La estrategia evangelizadora de los jesuitas había sido desde el principio, la conversión de los líderes. En 1690, escribía el jesuita Anton Sepp: «Cuando se quiere convertir a un pueblo, lo más importante es comenzar por la cabeza, la cual, una vez conquistada, los demás miembros seguirán de por sí.» (Sepp 1973: 121)²⁶. Siguiendo esta premisa, los jesuitas desplegaron insistentes estrategias de convencimiento de los jefes otorgándoles privilegios nada desdeñables (como exceptuarse de la encomienda y conservar un status noble) y creando alianzas con ellos. De modo que esa elite indígena habría jugado un rol protagónico en la formación de las misiones²⁷.

Pero no era tan simple. Los jesuitas debieron enfrentarse al hecho de que muchos líderes políticos, los más importantes, eran también líderes religiosos. Como lo revelan numerosas fuentes del siglo XVI y XVII, este tipo de liderazgo (a la vez político y religioso) no parecía estar extendido a muchas figuras, pero ellas eran lo suficientemente numerosas como para obstaculizar el arduo proceso de evangelización. Se reconocía y respetaba a éstos líderes en grandes regiones (podríamos decir, en el nivel del *guara*)²⁸. Los jesuitas trataron de eliminar a estas figuras, como lo ilustran en sus crónicas y cartas anuas tempranas.

dimensiones. Se trata de unidades regionales sumamente grandes de las cuales, en tiempos normales, existe un sentido de pertenencia relativamente débil por parte de los grupos locales. Es posible identificar varios de estos grandes nucleamientos para la llegada de los jesuitas, ubicados en las cercanías de los ríos (tapés, mondayenses, yguasúenses, paranaés, guayráes, uruguayenses, itatines). Algunos de estos grupos regionales fueron desnaturalizados y mezclados en las reducciones, aunque manteniendo consciencia de su identidad previa durante varias generaciones.

²⁵ A partir del esquema no debe inferirse una visión estática de esta sociedad. Los jefes competían constantemente por conseguir más adeptos, que siempre corrían el riesgo de perder. Para una visión más en detalle de la organización política guaraní ver Roulet (1992, 1993); Soares (1997).

²⁶ Como señala Rouillon Arróspide (1997), esta idea ya está presente en las *Constituciones* de San Ignacio.

²⁷ La relación entre los líderes y los jesuitas era de permanente negociación. No se trata de simples sometidos. Por medio de los jesuitas, el propio rey contraía derechos y obligaciones respecto de los líderes. Mercedes Avellaneda (1999) ha indagado especialmente esta cuestión. La autora presenta un documento en el que el rey es presentado por los jesuitas a los líderes como un gran *mburubicha* que los invita a ser sus *mboya* (miembros de cacicazgo), lo cual entre otras cosas equivale a decir que serán libres del yugo de la encomienda.

²⁸ Ruiz de Montoya menciona varios casos. Ver la síntesis de Rouillon Arróspide (1997).

La preocupación de los jesuitas pasaba por alejar a estos líderes del perjudicial ejercicio de funciones «sacerdotales», apropiándose ellos mismos de dichas funciones. Este argumento ya ha sido esgrimido por Maxime Haubert (1991) y Louis Necker (1990). Ambos autores describen con lucidez las características del combate simbólico librado entre los curas y los «chamanes». En este combate, los jesuitas supieron utilizar sus propias dotes «mágicas»²⁹. Desde el primer momento, la ceremonia de la misa fue un recurso eficaz. Al punto tal que se encuentran referencias a «hechiceros» indígenas que, tratando de equipararse a los jesuitas, apelan a la imitación de la misa para mantener a sus adeptos: se visten de jesuitas e imitan el acto de la liturgia que parecía ejercer enorme atracción entre los indígenas que los seguían.

Lo que me interesa analizar a continuación es el conjunto de mecanismos mediante el cual los jesuitas relegan a los líderes político-religiosos a una función puramente temporal y estandarizan una nueva jerarquía. Encuentro algunas claves en la obra *Continuación de las labores Apostólicas*, del ya citado Anton Sepp. El jesuita dedica allí varias páginas al caso del cacique y «nigromante» Moreyra que se negará repetidas veces a formar parte de una reducción. Sepp efectúa varias entradas en la región tratando de seducir a Moreyra sin resultados, hasta que finalmente opta por engañarlo, capturarlo y humillarlo públicamente encadenándolo frente a sus seguidores. Al poco tiempo decide liberarlo de las cadenas y otorgarle privilegios: le hace dar vestimenta nueva, le coloca un turbante que debe cubrirle la cabeza, y le otorga un bastón «en señal de su dignidad y poderío sobre su pueblo». Después —dice— «lo instalé en una casa, abasteciéndole diariamente con todo lo necesario, ante todo carne a discreción, tabaco cuanto quisiera, yerba mate en abundancia, agujas y alfileres cuantos pudiera y además le regalé un cuchillo» (Sepp 1973: 117).

En esta secuencia tan cargada de significados, uno de los elementos más llamativos es el turbante que coloca Sepp a Moreyra, como representando a un moro, es decir el estereotipo del infiel para la cristiandad. Pero, por este acto, el líder no es despojado de su prestigio sino reafirmado, aunque por la negativa. Aquí entra el segundo elemento, el otorgamiento del bastón y los regalos que, al ser aceptados por el líder, se constituyen en un primer acto de agregación simbólica a la vida cristiana. Pero el acto más importante en la sucesión es sin duda el bautismo. Sepp relata que dado el prestigio de este líder, la ceremonia del bautismo debía hacerse con gran pompa. Así resuelve

«[...] de común acuerdo con otros misioneros, y luego de larga reflexión, que ni yo ni otro Padre debía bautizar a Moreyra, sino que más bien teníamos que postergar el acto sagrado hasta la visita anual del Reverendo Padre Provincial. De este modo daríamos a esta hermosa ceremonia religiosa un mayor prestigio y festejaríamos el bautismo con

²⁹ En este sentido los jesuitas deben ser considerados como otros nativos. En mi descripción se han perdido los detalles de la parafernalia ritual que los jesuitas logran instalar en todas las esferas de la vida social y que operan como mecanismos de control social y simbólico. Por ejemplo, las confesiones, las unciones, la procesión de reliquias, los bautismos, etc.

más pompa y esplendor en presencia de otros yaros, todavía paganos. Así sucedió en efecto. Cuando nuestro superior, el Reverendo Padre Lauro Núñez, vino a nuestro pueblo, examinó a Moreyra y a su hijo en la doctrina cristiana, encontró a ambos bien informados y los bautizó según el ritual para adultos con todas las ceremonias pertinentes, *sub conditione*, es decir condicionalmente. Moreyra recibió el nombre de Juan Bautista.» (Sepp 1973: 133)³⁰.

Esta sucesión puede ser concebida como un rito de paso tal y como lo entiende el sabio Arnold Van Gennep (1986), una sucesión de actos simbólicos destinada a producir la agregación a un nuevo estado o condición social. En este sentido, el bastón posee un significado político central. En el acto simbólico de recibirlo de manos del jesuita, el líder abandona la inicial situación de humillación pero, aceptando un rol subordinado. Se puede decir que en cierto sentido conserva su rol de líder, pero la situación ya ha cambiado. El líder, ante los ojos de sus epígonos, ha perdido la batalla contra el jesuita. Por su parte, el jesuita, en ese mismo acto de otorgar el bastón, de investir al líder en tanto tal, instituye su propia función legitimante apropiándose de un *plus* de prestigio del que ha despojado al líder indígena, el prestigio asociado a la administración de lo sagrado. Este acto implícitamente instituye y consagra una diferencia entre la esfera temporal y la espiritual, muy probablemente desconocida en el mundo indígena. No obstante, se trata de una distinción ambigua ya que el jesuita asume en última instancia ambas esferas.

En el nuevo esquema, Moreyra acepta una función de prestigio temporal, cediendo al jesuita el ejercicio de las funciones espirituales. Dado que en las misiones los guaraníes no podían acceder al sacerdocio, la «administración espiritual» quedaba estructuralmente vedada para ellos. Moreyra termina de convertirse en «ciudadano» —para utilizar un término del propio Sepp— cuando recibe el bautismo y, con él, un nuevo nombre³¹. Es importante subrayar la condicionalidad del acto en la fórmula *sub conditione*. Los jesuitas no estaban totalmente seguros de que aquel líder no había sido bautizado antes, y la fórmula les ayudaba a prevenirse sin resignar la posibilidad de incorporarlo solemnemente.

Es destacable el hecho de que a lo largo de este importante «proceso ritual», que define sutilmente un cambio de vida para los grupos reducidos, la coerción física intervenga muy poco. Son las palabras y los actos simbólicos los que definen eficazmente la nueva configuración política para darle continuidad en el tiempo. Esto no implica negar la existencia de un acto de dominación, sino más bien subrayar la necesidad de analizar su complejidad y sutileza.

El recibimiento del bastón es un acto fundacional en la formación de las misiones y una potente vía de agregación simbólica a la sociedad dominante. Algunos líderes particularmente

³⁰ Sepp no entra en detalles. Deben buscarse descripciones sobre este hecho en otro lugar.

³¹ Casos como el de Moreyra aparecen frecuentemente referidos en las cartas anuas. Según las cartas publicadas por Leonhardt, del primer período de las reducciones, se atrajo a un cacique llamado Martín organizando solemnidades en su honor. También se relata el caso de un cacique que es bautizado simultáneamente con su esposa (citado por Serventi 1999: 321 y 324).

resistentes parecen haber sido muy conscientes de ello. El cronista Nicolás del Techo refiere a otro gran jefe llamado Tabaca, «[...] señor de doscientos indios y de mucha autoridad entre sus compatriotas», quien desprecia los ofrecimientos del gobernador de recibir el bastón de mando y regir el pueblo que él mismo había acordado fundar. El cacique, dice del Techo, «dijo insolentemente a voces que no quería insignias de autoridad dadas por un extranjero para mandar en una población, cuando sin esto era obedecido por todos los indios de la comarca.» (Techo 1897: 358). Ciertamente, aceptar el bastón era aceptar un rol subordinado, ceder una función que legítimamente creía poseer e incorporarse como un desplazado de la misma en las misiones.

No es prudente generalizar la actitud de Moreyra y Tabaca a todos los líderes de la región durante el primer período de la evangelización. Las estrategias variaron bastante de un caso al otro. El bastón parece haber tenido aceptación entre algunos líderes o bien porque era un signo de prestigio previamente existente o, si no lo era, porque mediante su incorporación permitía incrementar el prestigio del portador en las competencias intergrupales anteriores a la evangelización. Esto probablemente nunca lo sepamos con certeza pero ambas suposiciones son plausibles³².

5. ¿Símbolos nativos de poder?

Es pertinente plantearse si existió algún símbolo parecido al bastón de mando en tiempos prehispánicos que facilitara su sustitución por los atributos del cabildo. Según el jesuita Mastrilli Durán, los shamanes guaraníes usaron varas como signo de autoridad. Esa fue una de las razones por las que los misioneros, apelando hábilmente al poder que recibieron del gobernador, lograron incorporar una tradición española de autoridad (Mörner 1994). Salvando las distancias, debe resaltarse que los *mbya-guaraní* actuales utilizan dos tipos de bastón-poder, el *popyguá* y el *yvyra í*. Ambos ocupan un lugar central en sus mitos y rituales. Basándose en las recopilaciones de Cadogan, Hélène Clastres asocia el bastón-insignia con los huesos de los antepasados y su rito de conservación. Uno de los mitos menciona a *yvyra íkanga* que es el nombre religioso del esqueleto masculino y significa literalmente los huesos (= *kanga*) del bastón-insignia (= *yvyra í*). Según H. Clastres (1989: 101), los *yvyra í* o bastones-insignias eran utilizados por los hombres para bailar en las ceremonias y se ligaban al poder masculino. Pero estos símbolos *mbya-guaraní* no se parecen en forma, tamaño ni usos con los de los cabildantes. Por contraste, en el caso chiquitano, los bastones sí son exactamente del tipo hispánico³³.

³² Debe analizarse minuciosamente cada caso descrito en las crónicas y cartas. En este sentido son útiles los trabajos de Serventi (1998) y Rouillon Arrospide (1997).

³³ Una comparación entre el caso guaraní y el chiquitano en Ruiz (1998). Algunos señalamientos respecto del tema pueden encontrarse en un trabajo inédito de la autora: «De la colonia a la república: ecos sonoros de siglos de dominación en cuatro pueblos chiquitano». Cabe señalar que el bastón y las varas de mando, poseyeron antecedentes prehispánicos entre grupos de regiones tan distintas como los Andes y Mesoamérica. Es el caso de los *yura* andinos o los grupos zapotecos del estado de Oaxaca, como lo muestran respectivamente Rasnake (1989) y Cordero Avendaño de Durand (1997). En ambos casos el bastón tiene raíces prehispánicas y fundamento cosmológico (en el caso mexicano aparece

Estas asociaciones no parecen del todo descabelladas si se considera los neologismos con los que algunos de los miembros del cabildo eran designados en los pueblos guaraníes misioneros. El término *ibira*, por ejemplo, se encuentra en la raíz de los nombres del alcalde y el alguacil, respectivamente *Ibirarucu*, y *Ibirayara*³⁴. Aunque insuficiente, esta asociación nos lleva a conjeturar la posibilidad de reutilizaciones de antiguos términos referidos a la autoridad y el poder.

La ceremonia del cabildo descrita en páginas anteriores, pese a su grado de formalización, evoca lo esencial de aquel acto primario de agregación, manifiesto en el episodio de Moreyra. El acto de recibir la insignia, devenido en liturgia anual, evoca, revive el acontecimiento fundacional, podríamos decir mítico, de la incorporación a la misión de un gran líder y el cumplimiento de la «profecía del Estado». El ritual del cabildo instituye, consagra y actualiza el nuevo orden político dándole permanencia. En este orden, los líderes han negociado una posición a la vez subordinada y ventajosa. Sobre esa paradoja se asienta el frágil equilibrio del régimen misionero. Sin relegar algunos de sus aspectos tradicionales, el prestigio nativo es adaptado por la visión europea del mundo, pasando a estar principalmente asociado con funciones seculares o administrativas —el cargo de cabildo, las funciones militares, los oficios— y, en menor medida religiosas —sacristán, copistas, músicos—, aunque en este caso siempre subordinadas al cura.

Hasta aquí, una apretada síntesis que permite comprender la importancia del ceremonial en la institución y estandarización del orden político en los pueblos. Es claro que la ceremonia representa un mecanismo eficaz de agregación y jerarquización de los líderes en un orden natural del mundo. Pero esto todavía resulta insuficiente para comprender la convivencia de una gran heterogeneidad de unidades políticas en el ámbito de los pueblos. Aparentemente, los líderes que se incorporan a los pueblos mantienen cierta autonomía política y económica. Cardiel vuelve a darnos algunas claves cuando relata cómo estaban organizados los pueblos. Dice:

«En cada pueblo *hay varias tribus que se distinguen*, por sus nombres de Santa María, San José, San Ignacio, etc.; ocho o diez, según el número de los habitantes. *Cada una contiene cuatro o seis cacicazgos*, y su jefe es alguno de los cabildantes. Los caciques son nobles por declaración real, tienen el título de Don en señal de nobleza. *Cada uno de ellos tiene treinta, cuarenta o más vasallos*, quienes acompañan a su cacique a los oficios comunes, le ayudan en sus ocupaciones particulares y le guardan respeto; pero no reciben salario alguno» (Cardiel 1919: 474, subrayado mío).

representado en los códices y existen muchos ejemplos de bastones en las estelas mayas). El bastón se conserva hasta la actualidad ligado a la renovación de cargos de cabildo. Se sabe que estos símbolos fueron a menudo objeto de codicia y competencia por parte de los indígenas de diversas partes de América (Bayle 1951), pero su presencia está generalizada en numerosas culturas y tiempos. Beceiro Pita (1994), en su análisis de las tomas de posesión en el medioevo ibérico, afirma que la «vara» hunde su significado en los bastones de mando de numerosas sociedades prehistóricas, y aun en el contexto que analiza, su valor resulta ambiguo en tanto que se asocia al mando y a la justicia.

³⁴ Referencias a este punto en Hernández (1913: 105).

En otra versión de esta carta de Cardiel se refiere a «parcialidades» en lugar de «tribus»³⁵. De todas formas parece evidente que Cardiel refiere a dos niveles distintos, el de la tribu y el del cacicazgo. Es plausible pensar que el cacicazgo equivale al antiguo *teyy'* mientras que la «parcialidad» o «Tribu» (compuesta de cuatro a seis cacicazgos) alude al antiguo *teko'a*. Aquí los vasallos serían los miembros del cacicazgo, es decir los *mboya*, que a su vez pueden ser jefes de familias nucleares. Tenemos entonces dos de los tres niveles propios de la estructura sociopolítica prejesuítica descritos al principio de esta sección: el *teyy'* y el *teko'a*. Sobre el tercer nivel, el del *guara*, volveré más adelante, pero todo lleva a pensar que es más o menos equivalente a la reducción.

De la cita previa, considero especialmente significativos dos aspectos. El primero es la nueva denominación que recibe la «parcialidad», reemplazando la antigua costumbre de designarla con el nombre de su jefe. Este hecho, en apariencia inocente, posee connotaciones políticas de gran importancia. Podría decirse que opera una transformación en la conceptualización nativa del poder. Al desplazar la identificación del grupo hacia el universo domesticado de las imágenes cristianas dota al grupo de una representación más estable y permanente que la tradicional, ligada a un líder y a una familia particular que, de un momento a otro, podía extinguirse. Por otra parte, puede suponerse que la identificación con un santo que forma parte estable de un «panteón» refuerza la sujeción de un determinado grupo a un pueblo en particular³⁶.

La adopción de esa nueva forma de identificación en el marco misional es tan significativa que para una fecha tan tardía como el año 1828, cuando muchas de las reducciones habían sido destruidas, con ocasión de producirse un éxodo guaraní encabezado por el líder federal Fructuoso Rivera, un testimonio revela que cada «reducción o Tribu, marchaba como en procesión, presidida de los ancianos que llevaban los santos principales. El pueblo conducía multitud de santitos. A la cabeza de aquellas iba la música. Cada Tribu tenía la suya, compuesta de violines. Los músicos son también los cantores [...]» (Pueyrredón 1865, VI: 473). La cita confirma lo que Cardiel ya afirmaba en el siglo XVIII: música e imágenes son utilizadas como elementos de identificación y diferenciación.

El segundo aspecto que debe destacarse en el párrafo de Cardiel, es la referencia a la incorporación de los jefes de parcialidad en el cabildo. Es decir que, siguiendo la argumentación previa, serían mayoritariamente los jefes del *teko'a* los que se convierten en cabildantes³⁷. No

³⁵ La cita pertenece a la traducción del latín efectuada por Muriel del texto sobre las costumbres guaraníes.

³⁶ Este hecho acompaña a la incorporación paulatina de figuras de autoridades más permanentes, generalmente ligadas al cabildo, como son los alcaldes de hermandad, que cumplían un rol de control social muy importante. Esto también recuerda el rol desempeñado por las cofradías. En el contexto misionero, lo que más se acerca a estas instituciones son las llamadas «congregaciones». En ellas es común el recurso a la imagen y probablemente allí se encuentre uno de los mayores impactos políticos de la evangelización. Las congregaciones ciertamente producen un desplazamiento devocional hacia las imágenes de María y el Arcángel Miguel, relegando a un plano secundario la figura de los líderes políticos prehispánicos, para crear nuevas figuras políticas como el alcalde de congregación. Este aspecto, que sepamos, no ha sido estudiado hasta el momento. Para una descripción breve ver Hernández (1913: 309).

³⁷ La organización en cacicazgos se mantiene después de la expulsión. Varios pueblos se seguirán censando de acuerdo a estas unidades (Susnik 1966).

obstante, las sucesivas incorporaciones de líderes grupales en el marco de la reducción habrían ocasionado tarde o temprano problemas de liderazgo. En este sentido se intentó más de una salida. Por ejemplo, multiplicar progresivamente el número de cargos de cabildo, y con ello, el número de insignias representándolos de modo que la mayor parte de los cacicazgos tuviera lugar en el cabildo. Pero esta posibilidad también llegaría a un límite, frente al cual una salida fue la formación de nuevas colonias o reducciones. De este modo, los cacicazgos conservaron un margen importante de autonomía, fundamental para su reproducción grupal en un ámbito considerablemente distinto³⁸.

Queda la incógnita sobre lo que ocurre con el antiguo nivel de la *guara*, como dije, de gran importancia aglutinante. Era, en tiempos prehispánicos, el nivel político que incorporaba el mayor número de personas bajo una misma autoridad y que se hacía visible temporalmente en los momentos de guerra y de fiesta. Varios indicios llevan a pensar que, por sus dimensiones, es éste el nivel que estandarizan las reducciones jesuítico-guaraníes especialmente utilizando al cabildo como figura institucional integradora. Es significativo que el nombre genérico utilizado para designar a los cabildantes haya sido *Cabildoiguara*. A partir de esta evidencia, parece plausible entonces que la reducción misma sustituyera al antiguo nivel de *guara*, y que el cabildo, institución por excelencia de la reducción, incorporara a los jefes de *tekóá*, convirtiéndose el jefe de *guara* en corregidor. Sin embargo, otra figura de autoridad también puede haber ocupado ese lugar: el «capitán general», un cacique con funciones guerreras cuya autoridad se extiende a numerosos pueblos y que tuvo especial relevancia en los contextos de enfrentamiento con los bandeirantes paulistas, especialmente durante el siglo XVII³⁹.

Como ya dije, el *guara* era un nivel temporal de organización política, ligado a la fiesta y a la guerra, cuya gestión dependía del líder regional. Para formularlo mejor, el líder como líder, su fuerza de convocatoria, dependía de su capacidad para la gestión de la fiesta y la guerra. Pues bien, nos encontramos con que las reducciones hacen de esas dos dimensiones temporales una realidad permanente en la vida cotidiana de los pueblos. Como ya mostré, la fiesta en sus diversas manifestaciones llega a convertirse, gradualmente, en una realidad cotidiana de los pueblos.

La cuestión de la guerra es más compleja. En tiempos prehispánicos era una práctica socio-política central de la que dependía la dinámica interna de estos grupos. Se puede pensar que el sistema de las reducciones, en su lento proceso de conformación, tiende a resignificar el sen-

³⁸ Por de pronto solo contamos con datos fragmentarios, pero suponemos que el parentesco jugó un papel fundamental en este proceso. Éste se encontraba inextricablemente unido al ejercicio de la autoridad cacical y a la actividad productiva mediante el funcionamiento de los intercambios recíprocos.

³⁹ Confirma esta intuición Hernández cuando afirma que «[e]l jefe de todos aquellos oficiales, y de quien principalmente dependía sus nombramientos, era el Corregidor indio confirmado por el Gobernador; siendo su título indiferentemente de Corregidor de la reducción ó Capitán de la reducción. A él iban dirigidos siempre los mandamientos del Gobernador en que se pedía tropa armada» (Hernández 1913: 189). Esto se deduce probablemente de autos de Láziz y de Robles, aunque el autor no lo aclara en ese párrafo (ver p. 108). Se trata de una figura que aparece de manera bastante escurridiza en las fuentes. Las cartas anuas del siglo XVII mencionan al cacique Neenguirú como un caso resonante.

tido de las guerras prehispanicas y a desplazarlas hacia afuera de los pueblos, reforzando así la unidad del régimen misionero en contraposición con la población no reducida, «los infieles» y, particularmente, los lusitanos. Ésta será una realidad que con ciertas variaciones y picos de tensión se mantendrá durante toda la época jesuítica y aún después de la expulsión. Mientras tanto, es el ritual el que define el ritmo de vida cotidiano y la identidad misionera en torno de una serie de símbolos identitarios ligados a la religión cristiana.

Los tiempos de paz parecen haberse dedicado también a la formación de milicias, los entrenamientos bélicos y la pedagogía guerrera. Respecto de este último punto las ya referidas dramatizaciones teatrales deben haber cumplido un rol importante en la definición de un enemigo y una preparación psicológica para enfrentar la permanente amenaza de invasiones. Así, la puesta en escena teatral servía al doble propósito de la diversión y la sublimación de la guerra.

Estos aspectos deben continuarse explorando. Lo que es importante destacar es que la fiesta y la guerra, dos propiedades intrínsecas al nivel político de la *guara*, al llenarse de nuevos contenidos, conservan la propiedad fundamental de mantener la cohesión grupal. Los jesuitas, conociendo la importancia de estas prácticas, trataron de reorientarlas y estabilizarlas. Consiguieron así mantener grandes concentraciones poblacionales y unidades políticas heterogéneas en un ámbito relativamente acotado.

6. Reflexiones finales

Como puede inferirse de las páginas precedentes, el ritual fue un instrumento eficaz en el proceso de evangelización de la región en estudio. Pero aquí he tratado de explorar aspectos menos obvios y unilaterales. En principio, el ritual fue un contexto que hizo posible una serie de transacciones socioculturales entre la tradición política nativa y la europea, esta última exigida por la legislación indiana, y a la vez, contribuyó a configurar una nueva comunidad imaginada que se sustentó en última instancia en torno de los valores cristianos y nuevas categorizaciones del espacio y el tiempo, pero que no rechazó la organización previa, sino que incorporó numerosos elementos de la misma.

Partiendo de una tipología de las celebraciones, me he concentrado en el papel de las mismas en la configuración del sistema político jesuítico-guaraní. He mostrado cómo el ceremonial no sólo reflejaba una realidad sociopolítica sino que la instituía por medio de palabras y gestos, y la rutinizaba por medio de la repetición regular e incesante de un esquema escenográfico. Así, se generaba un contexto que aglutinaba elementos de las antiguas prácticas y lógicas políticas con las introducidas por el régimen colonial. Lejos de disolverse, la organización política prejesuítica, a través de sus líderes, encontraba un nuevo marco para actualizar y redefinir su equilibrio interno.

Pero la continuidad sólo es posible mediante el cambio. Es obvio que en este contexto ya no tenemos más a los antiguos grupos segmentarios y los grandes jefes-hechiceros han ido perdiendo poder. Tampoco tenemos una organización completamente fiel al canon impuesto por la normativa indiana. Se trata más bien de una realidad mestiza cuya formación ha sido lenta y

gradual, en buena medida negociada. En ella, los rituales han ido definiendo un nuevo horizonte imaginario de pertenencias sociales y políticas. También han ido definiendo nuevas figuras de autoridad y actualizándolas permanentemente.

Es indudable que la nueva organización tuvo eco en la población nativa, especialmente entre los líderes, que deben haber visto en ella oportunidades para el ascenso social y el mantenimiento de prerrogativas. Desde este punto de vista, resulta compleja la problemática del poder y la dominación. ¿Qué características tiene su ejercicio, en qué personas reside, se ejerce desde un solo lugar? Considero que el análisis de los contextos rituales puede darnos claves para responder a estas preguntas.

7. Referencias bibliográficas

ABÉLÈS, Marc

- 1997 «La mise en représentation du politique», en *Anthropologie du politique*, Abélès M. y H. Jeudi, eds. París: Armand Colin.

AFFANI, Flavia

- 1997 «La recepción del tema de la resurrección de Cristo y su reinterpretación en las misiones jesuíticas», en *Arte y Recepción - VII Jornadas de Teoría e historia de las artes*. Buenos Aires: CAIA-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA).

ALVEAR, Diego de

- 1836-1837 «Relación geográfica e histórica del territorio de las Misiones», en *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata* vol. IV, Pedro De Angelis. Buenos Aires: Plus Ultra.

AVELLANEDA, Mercedes

- 1999 «Origen de la alianza jesuita guaraní y su resignificación en el siglo XVII». *Memoria Americana* 8: 173-202.

AVENDAÑO DE DURAND, Carmen Cordero

- 1997 *La vara de mando. Costumbre jurídica en la transmisión de poderes*. Oaxaca de Juárez: Honorable Ayuntamiento.

BALANDIER, George

- 1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.

BAYLE, Constantino

- 1951 «Cabildos de Indios en la América española». *Misionalia Hispanica* VIII (22): 5-35.

BECEIRO PITA, Isabel

- 1994 «El escrito, la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales». *Studia Historica* 12: 25-52.

BOHN MARTIUS, Maria Cristina

- 1999 «Tempo, festa e espaço na redução dos guarani», en *Un reino en la Frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*, Sandra Negro y Manuel M. Marzal, coords. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BURUCÚA, José Emilio

- 1999 *Nueva Historia Argentina. Arte, Sociedad y política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

CARDIEL, José

- 1913 «Breve Relación de las Misiones del Paraguay», en *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Pablo Hernández, ed., pp. 514-614 (doc. n.º 47). Barcelona: Gustavo Gilli editor.
- 1919 «Costumbres de los Guaraníes», en *Historia del Paraguay desde 1747 a 1767*, Francisco Muriel, ed. Madrid: J. Suárez.

CARTAS ANUAS [CA]

- 1637-39 *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639*, edición a cargo de Ernesto Maeder. Buenos Aires: FECIC.

CLASTRES, Hélène

- 1989 *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

CLASTRES, Pierre

- 1974 *La société contre l'État*. Paris: Les éditions de minuit.

COHEN, Abner

- 1969 «Political Anthropology: The analysis of the symbolism of power relations». *Man*, N.S. 8 (2): 215-255.

FURLONG, Guillermo

- 1944 *Músicos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Huarpes.
- 1953 *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses 1700-1850*. (Tomo 1: La imprenta en las reducciones del Paraguay 1700-1727). Buenos Aires. Ed. Guaranía.
- 1962 *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes.

GARAVAGLIA, Juan Carlos

- 1983 *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de la yerba mate*. México: Grijalbo.
- 1984 «Un modo de producción subsidiario: la organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional

- altoperuana-rioplatense», en *Modos de Producción en América Latina*, C.S. Assadurian, comp. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- 1987 *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- GENNEP, Arnold van
- 1986 *Los Ritos de Paso*. Madrid: Taurus.
- GRUZINSKI, Serge
- 1999 «El Corpus Christi de México en tiempos de la Nueva España», en *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Antoinette Molinié, ed. Lima: PUCP.
- 2000 *El pensamiento Mestizo*. Barcelona: Paidós.
- HAUBERT, Maxime
- 1991 *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Ed. Temas de hoy.
- HERNÁNDEZ, Pablo
- 1913 *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gilli editor.
- HESPANHA, António Manuel
- 1994-95 «Las categorías de lo político y de lo jurídico en la época moderna». *Ius fugit* 3-4: 63-100.
- KERTZER, David
- 1989 *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.
- LANGE, Francisco Curt
- 1986 «El Extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767). Los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los inventarios practicados. 1ª Parte»: *Revista Musical Chilena* 165 (XL): 4-58.
- 1991 «El Extrañamiento de la Compañía de Jesús del Río de la Plata (1767). Los bienes musicales y la constancia de su existencia a través de los inventarios practicados. 2ª Parte»: *Revista Musical Chilena* 176 (XLV): 42-56.
- LANGER, Erick & Robert H. JACKSON (comps.)
- 1997 *The New Latin American Mission History*. University of Nebraska Press.
- LEONHARDT, Carlos
- 1924 «Datos históricos sobre el teatro misional». *Estudios. Revista Mensual redactada por la Academia Literaria del Plata XXVI* (enero-junio): 46-59.
- MARAVALL, Antonio
- 1996 *La cultura del Barroco. Análisis de una Estructura Histórica*. Barcelona. Ariel.

MEDINA, José Toribio

- 1965 *Historia y bibliografía de la Imprenta en el Antiguo Virreinato del Río de la Plata*. La Plata. Taller de publicaciones del museo.

MELIÁ, Bartolomeu

- 1991 *El guaraní (experiencia religiosa)*. Asunción: Imprenta salesiana.
1996 «Potirö: las formas del trabajo entre los Guaraní antiguos ´reducidos` y modernos». *Revista Complutense de Historia de América* 22: 183-208.

MORINIGO, Marcos Augusto

- 1946 «Sobre los Cabildos indígenas de las Misiones». *Revista de la Academia de Entre Ríos* 1: 29-37.
1990 *Raíz y destino del guaraní*. Asunción: Biblioteca Paraguay de Antropología.

MÖRNER, Magnus

- 1985 *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Hyspamérica.
1994 *Local Communities and Actors in Latin America´s Past*. Stockholm: Institute of Latin American Studies.

NECKER, Louis

- 1990 *Indios guaraníes y chamanes franciscanos*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

NEUMANN, Eduardo

- 1996 *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata Colonial 1640-1750*. Porto Alegre: Martins Livreiro-editor.

ORTEMBERG, Pablo

- 1999 *Celebraciones del poder real en Lima: simbolismo y poder en el mundo urbano colonial*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

PERAMÁS, José

- 1946 *La república de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé Editores.

POSTLETHWAITE, Jane y Anne

- 1948 «La invasión de Andresito a Corrientes en 1818». *Boletín Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos* 9 (IX): 91-102.

PUEYRREDÓN, Manuel

- 1865 «Campaña de Misiones en 1828». *Revista de Buenos Aires. Historia Americana, literatura y derecho. Periódico destinado a la República Argentina, la Oriental del Uruguay y la del Paraguay* VI: 454-474; VII: 68-77, 322-334. Buenos Aires: Imprenta de Mayo.

RASNAKE, Roger

1989 *Autoridad y poder en los Andes. Los Kurakuna de Yura*. La Paz: Hisbol.

ROUILLON ARRÓSPIDE, José Luis

1997 *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay*. Asunción. Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».

ROULET, Florencia

1992 «Fragmentación política y conflictos interétnicos. Las condiciones internas de la vulnerabilidad de los Guaraní ante la conquista española». *Suplemento Antropológico XXVII* (1): 159-186.

1993 *La resistencia de los guaraní del Paraguay, a la conquista española (1537-1556)*. Posadas. Ed. universitaria. Universidad Nacional de Misiones.

RUIZ, Irma

1998 «Dos respuestas al proyecto jesuítico: música y rituales de los chiquitano de Bolivia y de los mbyá de la Argentina». *Música e Investigación I* (2): 79-97.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio

1989 [1639] *La Conquista espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

SEPP, Anton

1973 *Continuación de las labores apostólicas*. Buenos Aires: EUDEBA.

SERVENTI, María Cristina

1998 «Jesuitas, caciques y hechiceros en el Uruguay (1629-1631): el caso de Caazapá Guazú según una relación en el Archivo General de la Nación (Buenos Aires)», en *Actas de las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Universidad Nacional del Nordeste.

1999 «Misiones jesuíticas de guaraníes: el período fundacional y el surgimiento de una nueva civilización (1609-1650)», en *Missoes Guarani. Impacto na sociedade contemporanea*, Regina Cadelha, ed. Sao Paulo. Educ-Editora da PUC-SP.

SOARES, André Luis

1997 *Guarani: Organizaçao Social e arqueologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS

SUSNIK, Branislava

1966 *El indio colonial del Paraguay II: Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».

1990-91 *Una visión socioantropológica del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».

SUSTERSIC, Bozidar

- 1999 *Templos Jesuítico-Guaraníes*. Buenos Aires: Instituto de Teoría e Historia del Arte «Julio E. Payró», FFyL-UBA.

TECHO, Nicolás del

- 1897 *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid: Librería y casa Editorial A. de Uribe y Compañía. (6 tomos).

TURNER, Victor

- 1995 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.

ZAVALA, Francisco Bruno de

- 1941 [1784] «Oficio a Don Francisco de Paula Sanz. Un Informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos». *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* 25 (85-88): 159-187. GONZÁLEZ, J. C. (ed.). Buenos Aires: FFyL-UBA.