

Mujeres guaraníes en las misiones jesuíticas: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias

Guaranies women in the Jesuit missions: categories in tension, social reorganization and resistance

Mercedes Avellaneda¹

mema.avellaneda@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5182-1031>

Lía Quarleri²

liaquarleri@yahoo.com.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0738-6407>

Resumen: El presente trabajo busca dar cuenta de la tensión existente entre la política jesuita de control sobre las mujeres guaraníes, la dinámica social y demográfica misionera y las resistencias expresadas a dicho direccionamiento. Nos centramos en la indagación de la categoría de viuda y en la política de recogimiento de las mismas en las Casas de Recogidas. Para ello, analizamos censos de población de los siglos XVII y XVIII, elaborados por autoridades coloniales como por jesuitas y ordenanzas de los provinciales del Paraguay del siglo XVIII. Reparamos en el excesivo número de viudas en los censos, en comparación con el de los viudos, sostenido a lo largo del siglo XVIII. Esto, más allá de coyunturas bélicas, crisis o ciclos de epidemias puntuales que pudieran explicarlo. Observamos como esa desproporción numérica coincide con la preocupación registrada en las ordenanzas de los provinciales y superiores de la Orden por crear y mantener en cada reducción un recinto común, cerca de la plaza, para recluirlas. Planteamos que el control sobre las mujeres se daba en el contexto de una vida social misionera más dinámica, heterogénea y resistente a lo esperado.

Palabras-clave: Misiones jesuíticas – mujeres guaraníes – censos y padrones – viudas – Casas de recogidas

Abstract: This paper studies the tensions between the Jesuit policy of control over Guaraní women, the missionary, social, and demographic dynamics of the period and the forms of resistance against that control. It focuses on the inquiry about the category *widows* and the policy of their reclusion in Collection Houses. The study analyzes some population censuses from the 17th and 18th centuries, which are carried out by colonial authorities and Jesuits, as well as by ordinances of the Paraguayan provincials of the 18th century. The data show that there is an excessive number of widows compared to that of widowers, and that this is sustained throughout the 18th century. The excessive widow count is not directly attributable to wars, crises or epidemics that could explain it. It is investigated how this numerical disproportion coincides with the concern registered in the ordinances of the provincials and superiors in order to create and maintain in each settlement a common hall, nearby the *plaza*, to keep them in. We claim that the control

¹ Sección Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Puán 480, 4to. piso, oficina 405, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín. Av. 25 de mayo 1021, San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina. PICT-FONCYT 1409/17: "Cuerpos marcados, cuerpos productivos: clasificaciones, transformaciones y resistencias. Río de la Plata, siglos XVIII y XIX".

over these women occurred in the context of a missionary social life which was more dynamic, heterogeneous, and resistant as expected.

Keywords: Jesuit missions - Guaraní women - censuses and census – widows - Collection houses

Introducción

La conformación de extensos poblados bajo el sistema de misiones guaraníes constituye un fenómeno histórico y cultural en el que se condensaron procesos de colonización, evangelización, mestizaje y etnogénesis. Los mismos tuvieron una organización política que incluyó a los jesuitas y a las elites indígenas como agentes de gobierno. El complejo resultante conformó un conglomerado de población extenso, con autonomía económica, política y religiosa, que conllevó no pocos conflictos con las autoridades coloniales. Innumerables trabajos sobre el universo jesuítico-guaraní se han elaborado por la fascinación generada pero también por la extensa documentación legada. Sin embargo, aún existen dimensiones muy poco estudiadas; entre ellas, las relaciones de poder dentro de las misiones y en particular las relaciones de poder cruzadas por las de género³. Esto por varias razones. Una por la propia especificidad metodológica de la etnohistoria como disciplina que busca entender las lógicas socio-culturales históricas, a partir de fuentes escritas, siguiendo intereses de dominio en varios ordenes, miradas culturales particulares y problemáticas coyunturales. La segunda, por las características de la documentación elaborada por los jesuitas, artífices de su propia identidad por medio de la escritura. En esa línea, elaboraron narrativas cuidadosamente concebidas bajo un direccionamiento institucional con el objeto de transmitir, con enorme destreza y convicción, modelos, paradigmas y moralidades, en particular sobre las manifestaciones del cuerpo, la sexualidad y las jerarquías de género. Lo cual nos lleva al tercer factor. En las fuentes jesuitas las mujeres tienen un lugar marginal, casi ausente. Entonces la pregunta radica en cómo darles voz, cómo recobrar su agencia sin trasladar paradigmas contemporáneos de interpretación.

En relación a la comprensión de las variables de género, en sistemas sociales coloniales, diferentes exponentes de dichos estudios como del feminismo teórico han acordado que la misma sería sesgada sin una mirada que

contemplara analíticamente la interseccionalidad de raza, género y clase social. Sin embargo, existen disidencias con respecto a la identificación de configuraciones y desigualdades de género en sociedades americanas o africanas, más allá del impacto del sistema occidental moderno, incluso en la concepción de dicotomías hombre-mujer, tal como la modernidad colonial patriarcal eurocéntrica produjo junto a derechos y obligaciones, esquemas morales y condicionamientos corporales y sexuales. Una de las referentes más renombradas de esta postura, María Lugones, afirma que *“el género, binario y jerárquico, no era organizador de las relaciones sociales en la mayoría de las sociedades no occidentales”* (Lugones, 2008, p.33). Por su parte, Rita Segato considera que existen no solo datos etnográficos, sino también históricos y documentales que muestran *“la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a las que llamamos relaciones de género en la modernidad”* en sociedades americanas y africanas (Segato, 2015, p. 82). Con esta sentencia busca diferenciarse de la postura de María Lugones, entre otras, pero también poner en discusión el uso interpretativo de los esquemas de género generados por la modernidad occidental sobre otras situaciones históricas y culturales. Finalmente, alude a la posibilidad de reconocer la *“construcción de una masculinidad”* en base a la valoración de la agresividad y el poder de dominio sobre lo que conceptualiza como *“tributo femenino”*, en sociedades no occidentales (Segato, 2015, p. 83).

Es posible plantear para el caso de las aldeas guaraníes pre-coloniales la sobrevaloración de las destrezas bélicas en la configuración de lo masculino, asociada a la existencia de prácticas de captura y cesión de mujeres por su potencial reproductivo y su capital simbólico, político y económico. Probablemente, estos esquemas no fueron monolíticos, y existieron márgenes de acción que matizaron sus condicionamientos. Sin embargo, partimos de la idea de que los mismos tenían una presencia importante y que se actualizaron en la instancia de conquista. La conformación de densos y extensos conglomerados de población reduccional con parcialidades de origen guaraní como de

³ Cabe destacar la investigación de Eliane Deckmann Fleck sobre las representaciones de los misioneros jesuitas, en sus escritos, sobre los peligros de una *“naturaleza femenina”* que debía ser controlada (Deckmann Fleck, 2006). También los trabajos de Beatriz Vitar quien ha contribuido, a partir del estudio de las misiones jesuíticas del Chaco, a visibilizar diferentes dimensiones sobre las mujeres indígenas (Vitar, 1999, 2001, 2004 y 2015).

⁴ Investigaciones previas han planteado como hipótesis que las prácticas del cautiverio de mujeres en contextos bélicos prehispánicos continuó tras la creación de las misiones (Susnik, [1966] 2011; Avellaneda, 2014 y 2018).

otros grupos, bajo la administración jesuita, determinaron no solo la imposición de lógicas patriarcales, cristianas y occidentales que se trasladaron a las relaciones de género, sino también la pervivencia de prácticas sociales que conllevaban estructuras de dominio masculino⁴. Los jesuitas, por su parte, buscaron desplegar una pedagogía sobre los cuerpos que entró en tensión con patrones de dominio masculino prehispánicos así como con valoraciones culturales particulares sobre la potestad de los cuerpos y las sexualidades, en lo que las mujeres se vieron especialmente afectadas y controladas⁵. La imposición del matrimonio cristiano, la convivencia familiar pautada en relación a parámetros occidentales, el destino de viudas y huérfanas, como el control en los usos de los espacios marcó el tono de las directrices jesuitas en las misiones del Paraguay. En relación a las mujeres, en general invisibilizadas, las fuentes dan cuenta de una insistencia particular en su contención y segregación tanto en sus actividades, relaciones como en sus comportamientos, probablemente frente a una cotidianidad que traspasaba el modelo de orden que se buscaba imponer al interior de los cacicazgos.

El presente trabajo busca dar cuenta de la tensión existente entre la política jesuita de control sobre las mujeres guaraníes, la dinámica social y demográfica misionera y las resistencias expresadas a dicho direccionamiento. Se centra en la dinámica matrimonial, en la indagación de la categoría de viuda y en la política de recogimiento de las mismas en las casas de recogidas⁶. Para ello, se examinan censos de población de los siglos XVII y XVIII, elaborados por autoridades coloniales como por jesuitas⁷. También se analizan ordenanzas de los provinciales del Paraguay. Se repara en el excesivo número de viudas en los censos, en comparación con el de los viudos. Al respecto, si bien la principal razón de esta diferencia numérica podría atribuirse a las fugas de hombres guaraníes de los pueblos, más altas que las de mujeres, y a la mortalidad masculina, en las guerras o exploraciones, llama la atención esta desproporción, sostenida a lo largo del siglo XVIII, independiente de coyunturas bélicas, crisis o ciclos de epidemias que pudieran explicarlo. En ese sentido, planteamos que la categoría de viuda, en los censos, podía dar cuenta no solo de un *status* de viudez sino también reflejar otras situaciones. Se indaga como esa desproporción numérica coincide con la preocupación registrada en las ordenanzas de los provinciales y superiores de la Orden por crear y mantener en cada reducción un recinto común, cerca de

la plaza, para recluirlas. Se plantea que el control sobre las mujeres se daba en el contexto de una vida social misionera más dinámica, heterogénea y resistente a lo esperado.

Entre la agencia femenina, las jerarquías de género y el disciplinamiento jesuita

Las fuentes jesuitas resultan especialmente evasivas a los fines de intentar reconstruir ciertos rasgos de la dinámica social y cotidiana en los pueblos de reducción por la permanente necesidad de construir y transmitir una imagen edificadora. En especial, los informes y crónicas se concentran en temáticas como la organización económica, las prácticas medicinales y botánicas, el desarrollo de artes y oficios, las acciones defensivas, la creación de nuevas reducciones, la enseñanza de la doctrina cristiana, las relaciones con las autoridades locales y los conflictos existentes. Con un grado de excepcionalidad, en relación a las líneas y formalidades de la escritura jesuita, los episodios de crisis signados por la descripción de ciertas respuestas de la población reducida generaron fuentes donde es posible ver a hombres y mujeres en una actitud y reacción distinta. Por ejemplo, en relación a la llamada guerra guaraníca es posible leer, en Bernardo NUSDORFFER ([1750-1755] 1969), como distintos sectores de la sociedad guaraní-reduccional fueron tomando posicionamiento y diferenciándose entre sí. En relación a las mujeres, el entonces Superior de las misiones destacaba su participación ideológica en la guerra, incentivando en algunos casos la defensa de los pueblos y la salida de las tropas milicianas en instancias determinantes, dejando entrever el rol de aquellas en las reducciones. Sin embargo, cabe mencionar que no es común encontrar, en los escritos jesuitas, referencias a la participación femenina desde una mirada que resalte positivamente sus acciones. En cambio, en las Cartas Anuas, suelen describirse castigos divinos contra mujeres que, desde la óptica jesuítica subvertían normas morales o jerarquías sociales, políticas y de género.

Tal como lo han demostrado ciertas investigaciones, algunas mujeres ocuparon cargos de poder y prestigio, como era un cacicazgo (Sarreal, 2014). Pero estos eran casos excepcionales. En cambio, sucedía que las mujeres de caciques y de corregidores tenían privilegios diferenciales, en relación a la exoneración en el cumplimiento de obliga-

⁴ Graciela Chamorro en su libro "Decir en el cuerpo" analiza en el Vocabulario y en el Tesoro de la lengua guaraní, elaborados por el jesuita Ruíz de Montoya, los términos y significados de las distintas partes y dimensiones del cuerpo. En particular, muestra como en esos documentos los términos guaraníes asociados a la sexualidad fueron interpretados o resignificados a partir de parámetros cristianos y occidentales (Chamorro, 2009).

⁵ En relación a la temática de las casas de recogidas en los pueblos guaraníes, contamos con los trabajos de Imolesi, 2011; Levinton, 2005 y Quarleri, 2018.

⁷ Los Padrones y Anuas de las misiones jesuíticas guaraníes fueron analizados desde la perspectiva de la demografía histórica (Maeder, 1989; Maeder y Bolsi, 1974 y 1980), también para mostrar el impacto de las hambrunas y las epidemias (Jackson, 2004 y 2017) y para indagar en la organización política del cacicazgo y en la conformación de las milicias (Sarreal, 2014; Takeda, 2016).

ciones comunales y en la posibilidad de ser escuchadas. En todos los casos, la variable de género entraba a jugar con la condición social y con las jerarquías políticas que también respondían a los esquemas de la sociedad colonial. Asimismo, al interior de los pueblos, algunas mujeres, sobre todo aquellas que entraban dentro de la categoría de “ancianas” o que eran “moralmente” confiables para los religiosos, tenían un papel en el cuidado y control de otras mujeres más jóvenes en la casas de las recogidas o durante actividades comunes fuera de los espacios domésticos. Mujeres especialmente designadas para ello cumplían la función de azotar físicamente a mujeres castigadas, cuando los jesuitas o los corregidores lo ordenaban. Desde el punto de vista económico, las mujeres del común de los pueblos asumían un rol estructural en el mantenimiento cotidiano de las esferas productivas domésticas y comunales, en particular en la etapa de la cosecha. Esto puede ser interpretado de dos maneras. Una mirada conllevaría a conceder un *status* central a las mujeres en la organización económica de las misiones, mientras que también podría pensarse que las mujeres del común en muchos casos asumían múltiples actividades por el cumplimiento de obligaciones coloniales dentro de condicionamientos de género. Consideramos que estas múltiples demandas expresaban, en parte, una continuidad de patrones de organización prehispánicos, vinculados a prerrogativas masculinas de poder. La intención de imponer cambios sobre las mismas, en relación a las estructuras socio-familiares, estuvo expresada por la imposición de políticas matrimoniales monógamas como por la regulación de los vínculos entre hombres y mujeres. No obstante, es plausible pensar que hubo prácticas que escaparon a dicho control.

En gran medida, estas directivas se establecieron sobre configuraciones políticas y culturales donde las mujeres eran concebidas como cuerpos intercambiables o medios para establecer pactos, negociaciones o venganzas entre líderes masculinos. Al respecto, la cesión de mujeres en el período prehispánico y en la etapa de la colonización temprana de Asunción y San Vicente fue interpretada como la reproducción de una institución tradicional, conocida como *cuñadazgo*, lo que permitía ampliar las relaciones de alianza y parentesco, en su dimensión simbólica y política, a través de la entrega de mujeres cercanas. En esa línea, la historiografía reciente ha planteado que las

relaciones políticas entabladas en ese momento estuvieron basadas en concepciones guaraníes de parentesco (Austin, 2015; Frühauf García, 2015). Sin embargo, esto no anula el hecho de que las mujeres se transformaron en “*moneda de intercambio para muchas transacciones en el sistema colonial paraguayo*”, tras el robo, la saca y la trata, dentro de redes comerciales interétnicas que se extendían a los espacios fronterizos con los portugueses (Candela, 2014: 4).

Los pueblos de reducción se erigieron sobre pautas culturales existentes que inevitablemente impactaron en las misiones jesuitas. Es probable que el nuevo modelo generara conflictos y negociaciones con los líderes cacicales y que algunas prácticas en relación a sus prerrogativas pervivieron. De esa forma, es posible pensar que las mujeres estuvieron inmersas en una tensión permanente signada por la continuidad de ciertas demandas masculinas, pero también por la pérdida de libertades sexo-afectivas que afectaron a hombres y mujeres, frente a los intentos de imponer normas signadas por las moralidades cristianas y occidentales. Por su parte, los misioneros del Paraguay eran controlados por visitadores de la propia Orden, que vigilaban sus acciones y dictaban medidas. El análisis de las ordenanzas muestra que en los espacios misionales las relaciones sexuales por fuera de los matrimonios fueron comunes, dando cuenta de una libertad de acción a pesar de los castigos físicos ordenados por los padres jesuitas y gestionados por los corregidores⁸.

Si bien hombres y mujeres eran penados cuando tenían nuevos vínculos con personas de otros pueblos o en los casos en que se relacionaban con más de una persona, sobre las mujeres recaían especiales restricciones en relación a los modelos de castidad y pureza. El cuerpo de las mujeres se concibió como objeto potencial de control, castigo y corrección y la vigilancia de sus conductas se legitimó en base a imaginarios que representaba a las mujeres como “pecadoras inmorales” (Deckmann Fleck, 2006, p. 622)⁹. Sobre las mujeres guaraníes, separadas y controladas en sus relaciones con los curas como con los hombres de las misiones, recayó en gran medida el peso de la segregación¹⁰. En las celebraciones y en las misas, las niñas y mujeres eran colocadas detrás de los hombres y niños, dejando espacios vacíos para que no interactuaran¹¹. Fieles a los preceptos sociales que sobrevaloraban los códigos de género y honor diferenciales, los jesuitas

⁸ Véase, al respecto, la Recopilación de los Preceptos de los Padres Generales y Provinciales que tocan inmediatamente a los Padres que viven en las doctrinas con sus declaraciones. Archivo General de la Nación Argentina (AGN). Colección Biblioteca Nacional, Legajo 181.

⁹ La naturaleza demoníaca atribuida a las mujeres se fue configurando dentro del universo cultural occidental desde la modernidad temprana y reforzada por medio de escritos teológicos, filosóficos y jurídicos. La construcción de cuerpos y poderes femeninos peligrosos, impuros y liminales con lo demoníaco estuvo asociada a su vez con representaciones de las mujeres como agentes de satanás. Lo que se constituyó en un poderoso medio simbólico de dominio de género dentro de estructuras patriarcales (Delumeau, 1978 [2012]).

¹⁰ Como afirma Antonio Dari Ramos, en un trabajo reciente, la Compañía de Jesús estuvo siempre compuesta por hombres, se pensó de esa forma y continuó así a lo largo del tiempo (Ramos, 2016, p. 37).

¹¹ En particular se ponía especial hincapié en cuestiones tales como que “nunca entre en danza mujer alguna ni muchacha” para que no haya en ella “cosa que no sea honesta ni muy cristiana” (Cardiel, [1771] 1994, p.104).

concibieron que si sobre las mujeres se replicaba la segregación espacial, manteniéndose fuera del contacto con los hombres, sus almas y su crédito, en gran medida asociadas al “recato” sexual, estarían resguardados y salvados. La castidad femenina como valor social estructural no era específico del ámbito misionero, sino que eran tributario de la cultura de la época, incentivada por el cristianismo pos-tridentino y el sistema colonial que basó parte de su dominio en la separación de los cuerpos sobre estratificaciones socio-jurídicas y de género (Quarleri, 2019).

Otra cuestión que ponía en tensión la vida dentro de familias extensas era producto de la propia dinámica cotidiana de una población expuesta constantemente a las alteraciones demográficas. La mortalidad tanto en hombres como mujeres casados con hijos e hijas conllevaba una reestructuración de la convivencia en las casas familiares. En el caso de las mujeres que formaban nuevas uniones, se ordenaba que “*se pongan las niñas en casa distinta a la de su madre y padrastro, ahora sea con su abuela ahora con alguna compañía*” y si su madre moría se recomendaba que no quede viviendo “*la hija en casa del padrastro*”¹². Podría pensarse que esto era estipulado para evitar posibles “abusos” o la pervivencia de pautas culturales que se buscaron transformar. Sin embargo, la preocupación central de los misioneros era que las jóvenes no contaran con una mirada que controlara sus movimientos.

Por otro lado, la muerte o cambio residencial de hombres o mujeres tornaban inestables las uniones familiares sacralizadas por los jesuitas y producían alternaciones en la configuración de los hogares. Sin embargo, hombres y mujeres no se encontraban en la misma situación, ya que la movilidad femenina era más restringida. Asimismo, desde la normativa colonial-jesuítica, la presencia de un hombre era casi definitoria de las relaciones de parentesco. Es ilustrativa y conlleva a la reflexión la afirmación del provincial Jaime Aguilar. El jesuita, en una carta escrita en 1732, hacía hincapié en que cuando los músicos y danzantes casados no volvían a sus casas porque se cambiaban de pueblos o decidían vivir entre los *españoles* “*sus mujeres quedaban ni casadas ni viudas y sus hijos huérfanos*”¹³.

Esta concepción androcéntrica de las familias determinaba, a su vez, que las mujeres quedaran en un estado de indefinición social cuando sus maridos se ausentaban

de los pueblos, y que los hijos e hijas pasaran a un *status* de orfandad. Además, como se sugirió tempranamente en la carta arriba citada del padre Andrés Rada, las hijas huérfanas no podían seguir viviendo en los hogares si las mujeres volvían a casarse. En respuesta, los jesuitas comenzaron a pensar en la idea de sacar a las niñas huérfanas y a mujeres “sueltas” de los hogares para asentarlas en un recinto común, con separaciones internas. Otro tema lo constituían las viudas jóvenes que empezaron a registrarse a principios del siglo XVIII en los censos, en cantidades numéricamente altas, todo lo cual expresaba que la dinámica social y demográfica misionera solía tomar un matiz propio, distinto al buscado. Las huidas de los pueblos, los cambios residenciales y las nuevas uniones fueron constantes, también la elección de nuevas parejas, la generación de otros vínculos o las relaciones con más de una persona. Asimismo, una estructura de género signada por el dominio masculino siguió teniendo un peso en la configuración de los primeros y segundos matrimonios, por los menos durante el siglo XVII. En las siguientes páginas indagaremos sobre esa tendencia para luego centrarnos en los registros demográficos del siglo XVIII e interrogarnos sobre el excesivo número de viudas, como indicio de un desequilibrio social y demográfico que los jesuitas buscaron reordenar.

La dinámica matrimonial en la organización social de las reducciones a través un Padrón del siglo XVII.

Durante gran parte del siglo XVII, los registros demográficos fueron realizados por las autoridades gubernamentales¹⁴. Recién a fines de ese siglo, los jesuitas comenzaron a confeccionar los primeros catálogos de población con el objeto de solicitar la suba de la edad de 18 años para sus tributarios, ya que los casados aparecían desde la edad de 14 años y eran también contabilizados como tal¹⁵. A los fines del trabajo interesa examinar el padrón del año 1657, que representa un registro minucioso de las dieciocho reducciones de la región del

¹² Carta común para todos los padres de estas reducciones del Paraná y Uruguay del padre Andrés Rada, 19 de diciembre de 1667. Biblioteca Nacional de Madrid (BNM), Libro de Órdenes, Ms. 6979, f. 42.

¹³ Copia de una Carta de Nuestro Padre Provincial Jaime Aguilar en que comunica algunos puntos de Cartas de Nuestro Padre General Francisco Retz, 13 de diciembre de 1732. BNM, Libro de Órdenes, Ms. 6979, f. 270.

¹⁴ Las visitas que derivaron en censos oficiales fueron realizadas por el gobernador Jacinto Lariz, en 1647, por el oidor de la Audiencia de Charcas y gobernador del Paraguay, Juan Blázquez de Valverde, en 1657 y por el fiscal Diego Ibáñez Farías, en 1676-77 (Martínez Martín, 2003).

¹⁵ Cabe aclarar que existían diferencias entre Padrones y Anuas. Los Padrones eran realizados por las autoridades coloniales que se desplazaban hasta las misiones y censaban a toda la población, por parcialidades, o también los que hacían los jesuitas bajo juramento, a pedido de los funcionarios. Este fue el caso del Padrón de 1735. En el siglo XVII, dentro de cada cacicazgo o parcialidad, se consignaban los indios casados a partir de los 14 años como tributarios junto con su composición familiar. Se anotaba la edad del tributario y la de sus hijos varones, no así la de las mujeres que solo se las conocía por su nombre. También estaban anotados los Reservados con sus familias nucleares que a partir de los 50 años quedaban exentos de tributar. Las Anuas eran un recuento numérico del total de la población por cada reducción, sin nombres, que incluía a su vez el total de familias, especificando las “almas” en ciertas categorías, según la época o la reducción.

Paraná y del Uruguay, elaborado por Juan Blázquez de Valverde. Luego de las sucesivas entradas de los portugueses, los jesuitas habían tenido que trasladar sus reducciones del Guayrá y del Itatín, entre 1632 y 1647, a la región del Paraná. La población indígena de los pueblos de encomienda de esas reducciones se había refugiado con ellos. A partir de la estabilidad del complejo misionero, en la segunda mitad del siglo XVII, y a raíz de las revueltas estalladas en la época del obispo Cárdenas (1644-1649), las quejas de los encomenderos de Asunción llegaron al Consejo de Indias. La Corona, al percatarse que aún no pagaban tributo, ordenó al Gobernador del Paraguay la elaboración de un padrón general con fines fiscales. En las reducciones jesuitas, el tributo se había negociado y equiparado a lo adeudado por la Corona a los religiosos a cambio del servicio prestado por sus milicianos. Esto expresaba el poder de negociación que los religiosos alcanzaron en la defensa fronteriza contra los portugueses, por medio del escudo defensivo de las misiones nucleadas en las inmediaciones de los ríos Paraná y Uruguay.

El padrón mencionado interesa, en particular, porque permite indagar sobre la configuración social y en especial sobre la estructura de los cacicazgos y su dinámica interna y con ello visualizar pautas tradicionales de organización social al interior de las reducciones y develar sus rasgos más significativos. En cada reducción el gobernador registraba primero a la parcialidad del cacique principal que ocupaba el cargo de corregidor y de capitán de guerra, el cual era responsable de juntar a todos bajo amenaza de destitución. Luego se proseguía con el registro de los otros caciques y los sujetos de sus parcialidades. Al empadronar a todos los casados con sus familias y al consignar la edad de los mismos y la de sus hijos varones, con fines fiscales, es posible reconstruir la conformación familiar de los tributarios y visualizar en qué etapa del ciclo de vida se encontraban las madres/esposas. En ese sentido, si bien las mujeres solo figuran con sus nombres, al igual que las hijas, la edad de sus hijos varones indica que estamos frente a madres en edad fértil. Para ello nos centramos en la categoría de “reservado”, hombres de 50 años o mayores que dejan de tributar y en la edad de sus hijos varones, ya que nos permite analizar la existencia de sucesivas uniones, ya sea co-residenciales o por una nueva unión, con hijos muy pequeños¹⁶. A continuación, presentamos un cuadro donde sistematizamos los datos analizados de todos los reservados del padrón y subdividimos esta categoría en tres

subgrupos: reservados sin hijos, reservados casados con hijos menores de 10 años y reservados casados con hijos de 10 a 14 años e hijas mujeres. Consideramos a las hijas que viven con reservados casados, menores de 18 años ya que los matrimonios se daban a una edad muy temprana, que oscilaba entre los 14 y los 18 años.

La subdivisión de los grupos subraya la existencia de un número significativo de reservados casados con mujeres en edad fértil con hijos menores de 10 años. La categoría de matrimonios reservados sin hijos corresponde solo a un tercio del total, cifra que no era esperada si consideramos el envejecimiento poblacional y la baja fertilidad para este segmento. Por el contrario, el análisis de la tasa de fertilidad de esta categoría nos reveló que los dos tercios de este segmento se vuelven a juntar con mujeres más jóvenes y pone en relieve la existencia de una nueva progenie de hijos pequeños, incluidos los de pecho, en el seno de estas familias.

También al analizar la composición etaria de los grupos empadronados, pudimos estimar que la edad promedio del recambio matrimonial se daba entre los 35 y 40 años, edad cumbre del poder adquirido en las milicias. Al considerar que los reservados casados con hijos menores de 14 años son segundos matrimonios, y al restar la edad de sus hijos varones más grandes, calculamos, de acuerdo a los datos mencionados, el rango de edad de estas nuevas uniones. El padrón general también reveló que en todas las reducciones los jóvenes de 18 años estaban casados y que los matrimonios más tempranos se efectuaron a partir de los 14 años. Sin embargo, en algunas reducciones, como en Itapúa, las uniones a partir de los 16 años se dieron en proporciones significativas: 29 matrimonios anotados conformando un 6% del total de familias reducidas. En general, en todas las reducciones se consignaban uniones de este género que oscilaban entre 3 y 15 matrimonios de menores de 18 años.

Partimos de la hipótesis de que los misioneros jesuitas, lejos de querer enfrentarse a situaciones conflictivas con sus neófitos, aceptaron las uniones tempranas, o sea entre los 14 y 18 años, como parte de una política general que buscaba acomodarse a un orden social preexistente en las reducciones¹⁷. Sin embargo, como el tributo se cobraba a cada hombre casado y eso aumentaba la cantidad de tributarios, los religiosos tuvieron que apelar, a fines del siglo XVII, al Consejo de Indias para que se eximiera a los menores de 18 años

¹⁶ Solamente uno o dos por reducción fueron catalogados como reservados por algún impedimento físico o por cantar en la Iglesia, quedando de ese modo exentos de tributar.

¹⁷ Cabe aclarar que la celebración de matrimonios monógamos bajo estricta vigilancia de los misioneros no solo generó resistencias de parte de caciques acostumbrados a disponer del trabajo y servicios de muchas mujeres sino también de otros sectores de la población por la propia imposición de nuevos paradigmas culturales, por ejemplo en la elección de las parejas. En relación a la política matrimonial, dentro de las misiones, María Elena Imolesi (2017) analizó como los jesuitas del Paraguay debieron obtener dispensas o autorizaciones matrimoniales para legalizar uniones que podían redundar en conflictos morales.

CUADRO 1. Cantidad de “Reservados” por reducción. Año 1657

CUADRO 1 Cantidad de “Reservados” por reducción Año 1657					
Reducción	Reservado sin hijos	Reservados con hijos menores de 10 años	Reservados con hijos de 10 -14 años hijas mujeres s/d	Total de Reservados	Total de Tributarios
San Ignacio	9	16	18	43	-
San Carlos	24	54	21	109	460
San Nicolás	14	45	45	104	328
Apóstoles	13	51	30	94	319
Concepción	8	49	30	87	740
San Miguel	8	53	43	104	385
Mártires	10	35	27	72	257
Santa María	0	41	45	86	549
S. Francisco Javier	10	20	19	49	328
Nta. Sra. de Yapeyú	12	23	19	44	393
Nta. Sra. Asunción	7	13	15	40	326
Santo Tomé	35	50	22	102	719
La Candelaria	12	21	13	38	286
Nta. Sra. de Loreto	27	37	31	19	355
San Cosme y San Damián	7	18	7	36	280
San José	16	15	19	58	288
Corpus Cristi	40	22	23	84	334
Itapuá	34	35	37	103	476
Totales	286	598	464	1348	6823
% Reservados	21,3%	44,3%	34,4%	100%	

Cuadro elaborado a partir de los datos extraídos del padrón de 1657. Archivo General de la Nación (AGN). Sala IX, legajo 18-07-07.

que estuviesen casados. Las uniones matrimoniales a temprana edad de los cónyuges también implicaba que, con el tiempo, los hombres de 50 años con mujeres de su misma edad no tendrían nuevos hijos o hijas bajo su esfera familiar, cuestión que podía generar resistencia en una sociedad donde la cantidad de mujeres en el seno de cada familia continuaba asociándose al poder económico y al prestigio de las parcialidades. Por lo tanto, las nuevas uniones con mujeres más jóvenes

permitían a los jefes de familia, en edad madura, continuar aumentando su progenie y fortalecer su poder, al interior de la parcialidad, al extender sus redes de parentesco y ampliar los recursos de subsistencia. Por lo visto, los segundos matrimonios fueron una práctica recurrente al interior de las reducciones, que involucraba dos tercios de la población masculina en edad madura. Si los padrones solo reflejan matrimonios monógamos, estaríamos, por lo tanto, frente a relaciones de poliginia

encubierta practicadas al interior de familias extensas¹⁸. Cabe preguntarse entonces, ¿dónde se ocultaron a las mujeres mayores en los registros censales?

Los censos insensatos: la categoría de viudas en las Anuas y Padrones del siglo XVIII

A partir de las primeras décadas del siglo XVIII, el alto número de mujeres fuera de las unidades domésticas consignadas en los padrones comenzó a constituirse en un problema para la Compañía de Jesús. La creación de nuevas reducciones en el oriente del Uruguay, hacia fines del siglo XVII, sumó una cantidad mayor de población guaraní y no guaraní que derivó en la intervención institucional dentro de los matrimonios, familias, cacicazgos, y que probablemente cristalizó la presencia de muchas mujeres fuera de los mismos. Por otro lado, la existencia de uniones distintas a las pretendidas por los jesuitas, en todos los pueblos, catalogadas como amancebamientos, se fue haciendo más evidente con el tiempo. Otros factores que promovieron un reordenamiento definitivo de los matrimonios en las reducciones y que tuvieron, tal vez, un peso importante fueron las reiteradas acusaciones de los asuncenos y del clero secular al Consejo de Indias sobre los jesuitas en relación al manejo autónomo de las uniones de los guaraníes de las reducciones. Una forma de indagar sobre la desarticulación de la política matrimonial esperada es a través del *status* de viuda. Para ello analizaremos una serie de Padrones y Anuas elaborados por los jesuitas, en un período que se extiende entre los años 1719 y 1767. En ellos aparecen por primera vez, en un censo de procedencia jesuita, diferenciados numéricamente, los viudos y las viudas.

A partir del 1719, los jesuitas comenzaron a contabilizar a las mujeres viudas en las Anuas, quizá por su extenso número. Esto coincidía con un elevado número de mujeres que no estaban dentro de la esfera de un matrimonio monógamo y que debían, de alguna forma, integrarse a los censos bajo una nueva categoría. La posibilidad de que las categorías censales escondieran otras situaciones no era algo inusual en los documentos coloniales¹⁹. Como podemos observar, la abundancia de viudas es indiscutible. En todos los padrones, por cada

viudo se multiplican por diez las viudas. La diferencia numérica en los padrones podía explicarse por la muerte de sus esposos, en expediciones diversas, como por sus fugas y huidas de los pueblos, las cuales solían ser más elevadas que las de las mujeres, pero también por la práctica de la poligamia masculina que, aunque en el contexto colonial se ocultara, siguió asociando a un hombre de prestigio con varias mujeres (Deckmann Fleck, 2006). Esto daba cuenta de la pervivencia de pautas culturales tradicionales que fueron complejas de cambiar para los jesuitas, aun en el siglo XVIII. Planteamos como hipótesis que la categoría de viudez escondía en algunos casos otra condición que la viudez. Proponemos que muchas mujeres eran catalogadas en los censos con la categoría de viudas como una forma de reacomodar la condición social de algunas de ellas. Por ejemplo, mujeres cuyos maridos habían dejado las reducciones o que no estaban en una unión matrimonial por diversas cuestiones.

A diferencia de las mujeres, los hombres volvían a casarse con más frecuencia. Podemos pensar del mismo modo que lo percibió Julia Sarreal, a partir del análisis de padrones, que los viudos se volvían a casar con mayor regularidad que las viudas (Sarreal, 2014), pero también que aquellos que optaban por nuevas relaciones encontraban la posibilidad de que estas fueran luego legitimadas por los jesuitas con mayor asiduidad que en el caso de las mujeres; probablemente, para complacer las exigencias políticas, en particular de los caciques. Esta situación se daba en un contexto donde las mujeres respondían dentro de lógicas casi serviles a múltiples demandas socio-económicas. La condición social de las mujeres en las reducciones estuvo íntimamente relacionada al trabajo en sus unidades domésticas, en la cosecha comunal como a las obligaciones constantes de hilado. Por su parte, a los jesuitas les interesaba sostener una base reproductiva a los fines de la expansión demográfica misionera²⁰. En ese sentido, las mujeres dejaban de tener un rol preponderante dentro de los matrimonios cuando no se encontraban en la etapa fértil. La prolongación del ciclo de la fertilidad al interior de las familias con nuevas uniones fue un factor fundamental en el reordenamiento social de los matrimonios. Sin embargo, esta dinámica matrimonial conllevó una nueva categoría, las de personas “seltas”, en este caso mujeres. Esto trajo consecuencias políticas inesperadas.

¹⁸ Esta temática fue analizada por Ana María Presta para la región de Charcas a través del estudio de testamentos de caciques. En su trabajo “matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal” concluye que en la colonia temprana los jesuitas y agustinos fueron tolerantes hacia la poliginia cacical dentro de una etapa de transición entre los vínculos múltiples y los monógamos (Presta, 2008, p. 57).

¹⁹ Al respecto, Enrique Tandeter al analizar la visita realizada, en 1614, a los pueblos de Sacaca y Acasio del norte de Potosí planteó como hipótesis que en algunos casos las categorías de “viudas” y “solteras” consignadas en los registros censales “escondían uniones poliginias o amancebamientos, no necesariamente co-residenciales” (Tandeter, 1997: 22-23).

²⁰ Por otro lado, algunas mujeres jóvenes de diferente origen fueron incorporadas a las reducciones por medio de intercambios con los grupos infieles a los fines de extender la base reproductiva misionera (Avellaneda, 2014)

CUADRO 2. Padrones y Anuas de las reducciones del Paraná. Período 1719-1767

CUADRO 2				
Padrones y Anuas de las reducciones del Paraná				
Período 1719-1767				
Año	Viudos	Viudas	Familias	Población Total
1719	259	2.709	10.483	47.093
1729	93	3.310	13.307	63.262
1732	109	2.980	13.999	54.469
1733	443	2.888	11.298	54.019
1735	302	2.935	7.871	36.467
1736	280	2.828	6.886	32.738
1740	109	2.152	7.423	31.658
1741	143	1.988	7.852	32.418
1747	122	1.907	9.100	37.782
1759	97	1.963	10.048	45.660
1762	174	2.147	10.122	45.561
1766	123	1.997	9.317	39.596
1767	107	2.028	9.800	41.050

CUADRO 3. Padrones y Anuas de las reducciones del Uruguay. Período 1719-1767

CUADRO 3				
Padrones y Anuas de las reducciones del Uruguay				
Período 1719-1767				
Año	Viudos	Viudas	Familias	Población Total
1719	207	3.537	12.500	56.065
1729	221	3.969	15.485	69.423
1732	236	3.880	13.648	62.695
1733	227	3.843	16.547	72.270
1735	253	5.436	14.992	71.761
1736	287	5.197	17.648	69.983
1740	257	3.180	9.400	42.252
1741	175	3.011	10.016	44.542
1747	183	3.161	12.188	53.899
1759	269	3.555	12.456	58.524
1762	363	3.592	12.556	57.427
1766	216	3.269	10.834	47.432
1767	219	3.342	11.236	47.814

Cuadros 2 y 3 elaborados a partir de los siguientes padrones y anuas localizados en el AGN. Biblioteca Nacional, legajo 311, padrón de Misiones año, 1735; Archivo de Roma de la Compañía de Jesús (ARSI). Paraguari N° 7, 12, 13, 14, 28: Anuas: 1719, 1729, 1732, 1733, 1736, 1740, 1741, 1747, 1762, 1766, 1767 y AHN. Archivo Histórico Nacional de Madrid, Clero Jesuitas, Legajo 84, Doc. 4, Anua del año 1757.

Es sabido, por las investigaciones de Imolesi (2007), que los jesuitas buscaron conseguir las dispensas matrimoniales necesarias con el fin de regularizar los matrimonios y legalizar las últimas uniones en las familias censadas. Esta situación ponía de manifiesto que la imposición del matrimonio monógamo entró en tensión con la pervivencia de pautas culturales que respondían a esquemas de dominio masculino pre-coloniales. Consideramos que una de las formas de ocultar estas prácticas fue a través de la inclusión de mujeres “seltas”, en los padrones y censos, bajo la categoría de viudas. Porque de otro modo, los conflictos con los obispos por la cantidad de dispensas matrimoniales, solicitadas por los jesuitas, podría tornarse en un problema político de mayor dimensión. Los censos conformaban documentos con información clave para evaluar, desde afuera de las misiones, dichos procesos. En ese sentido, la cantidad sobredimensionada de viudas, a principios del siglo XVIII, podía responder en parte a un *status* categorial consignado para los censos. Otra cuestión estaba dada por el hecho de que las mujeres bajo la categoría de viudas o aquellas que se encontraban fuera del matrimonio eran recluidas por los jesuitas en casas particulares. La insistencia en la reclusión femenina, desde principios del siglo XVIII, respondió a la necesidad de redimensionar el universo femenino, controlando a la población en sus contactos y en las huidas conjuntas, separando a las mujeres que quedaban fuera de los vínculos matrimoniales y de las estructuras sociales de las parcialidades.

Redimensionar el universo femenino: las casas de recogidas

Desde principios del siglo XVIII, las autoridades de la Orden insistieron en que los padres, a cargo de cada uno de los treinta pueblos, destinaran un lugar cerrado para el recogimiento de viudas, solteras y huérfanas. Esta medida fue reiterada por los provinciales jesuitas, quienes, como intermediarios entre las políticas generales y las prácticas misioneras, insistieron extensamente en la consigna institucional de crear y sostener estos espacios. Lo interesante es que amalgamaban tradiciones europeas y objetivos locales que se condensaron tanto en pueblos de indios como en ciudades coloniales. En España, las casas de recogidas fueron creándose, desde fines del siglo XVI, como parte de una política general que buscó controlar la presencia y circulación en las ciudades de población sin oficios, que en muchos casos era catalogada como perturbadora del orden social (Pérez Baltasar, 1985). En América colonial se propuso su fundación en el temprano siglo XVI entre mujeres nahuas en una mezcla que apuntaba a incentivar el misti-

cismo religioso, la condición de elite y la castidad femenina (Van Deusen, Nancy, 2007). En las ciudades americanas se crearon residencias, casas de recogidas o recogimientos para dar respuesta a la figura jurídica del depósito femenino. En Buenos Aires, el destino de un predio para ello fue tardío, ya que se usó el lugar que habían ocupado los jesuitas para la realización de los ejercicios espirituales, tras la expulsión (Pérez Baltasar, 1985). Antes, las mujeres eran depositadas, a la espera de un divorcio o por denuncias contra sus esposos por malos tratos, en casas particulares. En los pueblos de reducción del Paraguay, los lugares de reclusión femenina tomaron diferentes nombres, dando cuenta de la superposición de funciones o también de las transformaciones que pudieron ir conllevando.

En las misiones guaraníes, los jesuitas aludieron a la existencia de espacios para mujeres, en las fuentes, de maneras distintas: casa de refugio, casa de recogidas, casa de la virgen y *cotiguazú*. Estos dos últimos términos aludían alternativamente a su vinculación con el universo socio-religioso y con la dimensión espacial dentro de los pueblos. Por su parte, casa de refugio y casa de recogidas ponían el acento en su función de amparo, resguardo o depósito de mujeres que, por alguna razón, quedaron fuera de sus unidades de pertenencias. La política de recogimiento estuvo presente desde el siglo XVII, creándose los llamados *cotiguazú* en algunas reducciones puntuales a fines de ese siglo (Baptista, Wichers y Boita, 2019). Sin embargo, la extensión de la medida se remonta a principios del siglo, probablemente en consonancia con el aumento de población y con la necesidad institucional de reordenar el universo femenino que escapaba a los esquemas de relacionamiento, convivencia y moralidad. Los cuales quedaron registrados en las Memoriales y Ordenanzas de los provinciales. Se buscaba que las mujeres jóvenes solteras, viudas y huérfanas vivieran bajo la supervisión de personas designadas para ello y evitar, así, “las ofensas a Dios” que conllevaba la libertad de acción de las mujeres (Memoriales [1609-1767], Piana y Casanello, 2015, p. 124). Sin embargo, dichas casas fueron sumando nuevas funciones, ya que también en ellas residían mujeres o niñas capturadas en entradas o guerras contra los “indios infieles”, localizados en la campaña circundante a las misiones (Imolesi, 2011).

Los usos del *cotiguazú* fueron confusos o ambiguos incluso para la Compañía de Jesús. Algunos estudios han cuestionado la asociación que parte de la historiografía ha hecho del mismo con el encierro y la dimensión punitiva (Baptista, Wichers y Boita, 2019). Pero es incuestionable que en él se encerraba a mujeres para el “resguardo moral” y como forma de castigo. Al respecto, el jesuita Cardiel afirmaba que allí funcionaba, a su vez, “la cárcel de mujeres”, mientras que la de los hombres tenía un recinto

destinado solo para ello. Las mujeres que, según Cardiel, habían cometido un delito o pecado sexual, solían estar “con grillos” (Cardiel, [1771] 1994: 128). Sobre las mujeres recaía una sospecha permanente por su supuesta naturaleza amenazante, lo que justificaba los castigos preventivos, como eran los encierros. Sin embargo, la costumbre de recluirla a toda mujer que no estuviese casada llevó a la propia Compañía a ordenar que “no se obligue al recogimiento en dichas casas a las casadas que viven sin notas, ausentes sus maridos ni a las solteras que tienen padre o madre”²¹.

Hacia fines del siglo XVIII, ciertos cambios socio-demográficos debieron impactar para que una y otra vez los provinciales reclamaran por la creación, mejora o mantenimiento del *cotiguazú*. Al respecto, uno de los problemas evidenciados fue el crecimiento de “mujeres solas” y la necesidad impuesta de “casar a jóvenes viudas” (Imolesi, 2011: 147), lo que, sumado a la enorme disparidad entre viudos y viudas, debió generar una presión adicional, a los fines de conformar residencias donde no existían o de mejorar las condiciones de las existentes. Se buscaban evitar los llamados “amancebamientos”, o sea las relaciones fuera de los matrimonios contabilizados en los registros. Tanto hombres como mujeres eran penados con azotes y grillos, pero solo las mujeres podían ser separadas de la comunidad y encerradas en las casas de recogidas, en base a una vinculación conceptual entre mujer soltera, mujer en peligro y mujer pecaminosa. En una relación escrita por el padre Jaime Oliver, tras la expulsión, se hizo hincapié en que en esas “casas se ponían a las mujeres de mala vida” y a las “muchachas huérfanas”. Ambas se empleaban, según sus palabras, en bordar, hilar y tejer²². Es sabido que con el hilado de algodón se confeccionaba ropa destinada a la comunidad y a la venta fuera de los pueblos, lo que constituía un ingreso adicional para las reducciones.

En las disposiciones de los provinciales, las mujeres que residían en estas casas debían salir en grupo para ir a la misa, a las festividades de los pueblos o a realizar tareas ordinarias como buscar agua, leña, lavar la ropa y el mantenimiento de las chacras e donde se alimentaban. Todo ello bajo la supervisión de fiscales varones, en el que en algunas ocasiones se agregaba una mujer. Al interior de las casas de recogidas, un anciano o una anciana se encargaba de vigilarlas permanentemente y mantenerlas encerradas la mayor parte del tiempo. De noche debía guardarse la llave en la vivienda del sacerdote del pueblo. También el regidor más antiguo debía ir todos los domingos y preguntar al

cuidador acerca del comportamiento observado: si mostraban enmienda y cuánto tiempo tenían de penitencia y si habían acabado su castigo de modo que no se perpetuaran los grillos²³. La utilización de este espacio como medio generalizado de castigo femenino fue cuestionada por los provinciales de la Orden. En ocasiones, estos sentenciaron que “*el cotiguazú no es cárcel, sino casa de recogidas*”²⁴. Asimismo, este espacio no fue aceptado con agrado por las mujeres recluidas, las que huían reiteradamente. A lo largo de casi todo el siglo XVIII, los provinciales repararon en las deplorables condiciones en las que se encontraban encerradas. Al respecto, se ordenó, por ejemplo, que “*para que las recogidas del cotiguazú lleven suavidad y gusto el encerramiento se procurará acabar con la casa nueva que para ellas se ha comenzado*” (Memoriales [1609-1767], Piana y Casanello, 2015, p. 122).

El excesivo número de huérfanas también fue una preocupación de las autoridades jesuitas a principios del siglo XVIII. Quizá asociado a la política de que los hijos e hijas sin padres hombres, en el hogar, quedaban bajo la condición de orfandad, tal como citamos más arriba. En las ordenanzas se estipuló en varias oportunidades que se dejase lugar al ingreso de nuevas huérfanas en las residencias para mujeres. Al respecto, se encuentran repetidas, en los Memoriales de los Provinciales, las instrucciones para que se “*haga otra casa de recogidas para huérfanas por ser excesivo el número*” o para que se

[...] ponga todo empeño en perfeccionar la casa nueva de las huérfanas para que se evite la incomodidad que al presente padecen y para que no sea tanta se sacarán de la casa en que ahora viven las viudas ancianas y otras que no tuvieran delito (Memoriales [1609-1767], Piana y Casanello, 2015, p. 152 y 155).

Con el ingreso de huérfanas, las “viudas ancianas” volvían a reinsertarse en sus parcialidades. Su libertad de movimiento ya no implicaba un “peligro moral” y tampoco ponía en evidencia la falta de equilibrio en la práctica de los matrimonios. La reiteración de instrucciones y ordenanzas, por su parte, daba cuenta que encerrar a las mujeres conllevaba una tensión permanente por la propia resistencia expresada a través de las fugas o huidas de aquel espacio. También la intención de los jesuitas de imponer con los encierros una organización social que distaba de lo que en la práctica se observaba.

²¹ Órdenes del padre Provincial Luis de la Roca para las Doctrinas del Paraná y Uruguay en la visita del año 1724. BNM, Libro de Órdenes, ms 6979, f. 239.

²² El Padre Jaime Oliver escribía esta afirmación en su “Breve Noticia de la numerosa y florida Cristiandad Guaraní” (In Auletta, 1999, p. 141).

²³ También aquellos varones que saltaban el muro de la casa de recogidas eran azotados a la vista de todos en el rollo, el encierro posterior con grillos y su traslado a las reducciones cercanas como castigo ejemplar (Recopilación de los Preceptos de los Padres Generales y Provinciales que tocan inmediatamente a los Padres que viven en las doctrinas con sus declaraciones. AGN. Colección Biblioteca Nacional, Legajo 181).

²⁴ Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni para el Padre Superior de estas Doctrinas del Paraná y Uruguay y sus consultores en la Visita de 29 de Junio de 1740. BNM, Libro de Órdenes, ms 6979, fol. 287.

A modo de conclusión

Las mujeres guaraníes fueron, tanto en épocas prehispánicas como durante la conquista y la expansión territorial de las reducciones jesuitas, disputadas por su capital simbólico, reproductivo y económico. Es difícil reflexionar sobre la agencia de las mujeres guaraníes bajo relaciones de poder signadas por esquemas de dominio masculinos donde la demostración del valor guerrero, la posesión por la fuerza y la venganza eran determinantes. Las fuentes tempranas, por otra parte, no dan indicios sobre el espacio que tenían las mujeres en la organización política de las aldeas guaraníes ya que en gran medida se centran en describir, por los intereses coloniales y evangelizadores, su potencial productivo, dentro de familias extensas lideradas por hombres prestigiosos, como así también las prácticas del cautiverio y la poligamia cacical. Prácticas que, en la lógica de las sociedades guaraníes prehispánicas, conllevaban la expansión económica y también la ampliación de las relaciones con otros jefes de aldeas, en la medida en que la entrega de mujeres se estipulaba como un medio para crear alianzas político-parentales. Quizá la esfera de mayor libertad que describen las crónicas tempranas, en relación a las mujeres, es aquella vinculada a la potestad de sus cuerpos y sus sexualidades, dimensiones que los jesuitas buscaron disciplinar, junto con las pautas culturales que asociaban a un hombre con varias mujeres. Sin embargo, tanto el análisis de los padrones como la insistencia en el encierro de las mujeres llevan a pensar que ese control fue resistido.

Al respecto, el padrón del año 1657 nos permitió identificar prácticas socio-culturales propias de los grupos reducidos. En particular, patrones culturales vinculados a la poligamia masculina. La misma no solo fue una prerrogativa de los caciques, asociada a un tipo de liderazgo y poder de acción, la cual se mantuvo en las misiones en los primeros tiempos, ya que los datos analizados mostraron la extensión de esta práctica al interior de los cacicazgos. Los jesuitas debieron inevitablemente aceptarlas y negociar con los caciques para sostener su permanencia en los pueblos. Por su parte, los censos del siglo XVIII pusieron al descubierto el aumento inexplicable de la población femenina cristalizada en la categoría de viuda. Al identificar un crecimiento exponencial de esta categoría en los censos, extendida en el tiempo, consideramos que bajo ese *status* también estaban contabilizadas las mujeres “seltas”, que quedaban fuera del modelo de matrimonio monógamo aceptado por la religión católica. En definitiva, los censos insensatos pusieron al descubierto que, en el siglo XVII, los reservados representaban casi el veinte por ciento de las familias censadas y que, en el siglo XVIII, las viudas representaban también entre un veinte y un treinta por

ciento de las familias censadas observando una correlación probablemente significativa para seguir investigando.

Por otra parte, el aumento de mujeres “seltas” sobredimensionó la problemática que atemorizaba a los jesuitas en relación a las libertades sexuales que derivarían en potenciales “escándalos morales”. Las órdenes impartidas por los Provinciales revelaron la utilización de las casas de recogidas como un espacio de encierro y reclusión con el objeto de contener la propia dinámica social y sexual de una población que buscaban intersticios para escaparse de los dispositivos moralizadores. Y aunque el *cotiguazú* fuera ideado como casa de reclusión, con el fin de dar alguna solución a los problemas que traía aparejada la existencia de muchas mujeres fuera de estructuras matrimoniales monógamas, es posible que no conllevara el reordenamiento social pretendido. Si bien las casas se construyeron y los jesuitas tomaron todas las precauciones para contener el encierro y evitar el contacto de las recogidas con el resto de los habitantes de los pueblos, es probable que estos espacios que ediliciamente se iban deteriorando con el tiempo y que necesitaban ser reconstruidos, periódicamente, no fueran tan efectivos como política de ocultamiento, disciplinamiento y contención social.

Referencias

- AVELLANEDA, M. 2014. La esclavitud indígena en el Paraguay. Cautiverio, intercambios y procesos de legitimación. Siglos XVI, XVII y XVIII. In: M. L. SALINAS y M. G. QUINONEZ (org), *Fuentes para la Historia Social Nuevas miradas y perspectivas*. Rosario, Didascalía, p. 123-149.
- _____, 2018. La Mujer como botín de guerra. In: *La Acción Global de la Compañía de Jesús. Embajada Política y Mediación Cultural* <http://oikoseditora.com.br/obra/index/id/98>.
- AUSTIN, S. 2015. Guaraní Kinship and the Encomienda in Colonial Paraguay, Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Colonial Latin American Review*, 24 (4): 545-571. <https://doi.org/10.1080/10609164.2016.1150039>
- BAPTISTA, J.; WICHERS, C.; BOITA, T. 2019. Mulheres indígenas nas Missões: patrimônio silenciado. *Revista Estudos Feministas*, 27 (3): 1-13 <https://doi.org/10.1590/1806-9584CANDELA>
- G. 2014. Las mujeres indígenas en la conquista del Paraguay entre 1541 y 1575. *Nuevo Mundos, Mundos Nuevos* <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67133>
- CHAMORRO, G. 2009. *Decir el Cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní*. Asunción, Tiempo de Historia, FONDEC, 405 p.
- DELUMEAU, J. 1978 [2012]. Los agentes de Satán (III): La mujer. *El miedo en Occidentes (Siglos XIX-XVIII). Una ciudad Sitiada*. Madrid, Taurus-Pensamiento, 591 p.
- DECKMANN FLECK, E. C. 2006. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). *Estudos Feministas*, 14 (3): 617-634. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2006000300003>

- GARCIA, Elisa F. 2015. Conquista, sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI. *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 2: 39-73. <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1498>
- IMOLESI, M. E. 2007. Mejor casarse que abrazarse, Jesuitas, matrimonio y dispensas en Hispanoamérica. In: Mario BOLEDA; María Cecilia MERCADO (comp.) *Seminario Internacional de población y sociedad en América Latina*. Salta, Grupo de Estudios Demográficos, p. 393- 412.
- _____, 2011. El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes". *Anos 90*, 18 (34):139-158. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.24010>
- _____, 2017. Soluciones jesuitas en entornos misionales: la aplicación del probabilismo en la resolución de dudas en torno a los matrimonios en las reducciones guaraníes. *Historia y grafía*, 25 (49): 57-84.
- JACKSON, R. 2004. Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay. *Fronteras de la Historia*, 9 (1): 129-178. <https://doi.org/10.22380/20274688.607>
- _____, 2017. La población y tasas vitales de las misiones de los guaraníes (Argentina, Brasil, Paraguay). *IHS Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 5 (2): 100-165.
- LEVINTON, N. 2004/2005. ¿Vida cotidiana en libertad o en represión? La mujer guaraní en las Misiones jesuíticas: una lectura a través del Cotyguazú (1609-1768). *Contratiempo. Revista de Pensamiento y Cultura*, 7 (IV): 1-5.
- LUGONES, M. 2008. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: W.MIGNOLO (comp.) *Género y descolonialidad* Buenos Aires, Ediciones del Signo, p. 13-54.
- MAEDER, E. 1989. La población de las misiones de guaraníes (1641-1682): reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. *Estudios Ibero-Americanos*, 15 (1) 49-68. <https://doi.org/10.15448/1980-864>
- _____, BOLSI, A. 1974. La población de las misiones guaraníes entre 1702-1767. *Estudios Paraguayos*, 2 (1): 111-213.
- _____, BOLSI, A. 1980. *La población guaraní de las misiones jesuíticas: evolución y características, 1671-1767*. Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, FUNDANORD, 90 p.
- MARTINEZ, M. 2003. *El padrón de Larrazábal en las misiones del Paraguay (1772)*. Revista Complutense de Historia de América, 29: 25-50. <https://dx.doi.org/10.5209>
- PEREZ BALTASAR, M. D. 1985. Origen de los recogimientos de mujeres. *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 6: 13-23.
- PRESTA, A. M. 2008. Por el mucho amor que tengo. Poliginia, concubinas, hijos legítimos y bastardos. Matrimonio indígena y vida conyugal en Charcas, siglos XVI-XVII. In: *Familias iberoamericanas ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*. Córdoba, Asociación Latinoamericana de Población, p. 45-61.
- QUARLERI, L. 2018. Castigos físicos y control de los cuerpos. Mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial. *Temas Americanistas*, 40: 239-264 <https://hdl.handle.net/11441/82527>
- _____, 2019. Castigos, fugas y resistencias femeninas en el Río de la Plata colonial. Mujeres indígenas y españolas en historia conectadas. *Revista de Feminismos y Género*, 3 (2) <https://doi.org/10.24215/25457284e083>
- RAMOS, A. D. 2016. *Tribunal de género: mulheres e homens indígenas e cativos na Antiga Província Jesuítica do Paraguai*. São Leopoldo, Oikos, 244 p.
- SARREAL, J. 2014. Caciques as Placeholders in de Guarani Missions of Eighteenth Century Paraguay. *Colonial Latin American Review*, 23 (2): 224-251. <https://doi.org/10.1080/10609164.2014.917547>
- SEGATO, R. 2015. Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. In: R. SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología de la demanda*. Buenos Aires, Prometeo Libros, p. 69-99.
- SUSNIK, B. [1966] 2011. *El indio colonial del Paraguay. El guaraní colonial*. Asunción, Secretaría Nacional de Cultura, 245 p.
- TANDETER, E. 1997. Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y Hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614). *Andes. Antropología e Historia*, 8: 196- 11-25.
- TAKEDA, K. 2016. Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656- 1801): análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos *Surandino Monográfico* 1: 66-105.
- VAN DEUSEN, N. 2007. Negociar el recogimiento. Recogimientos para mujeres y niñas en España, Nueva España y el Perú, 1500-1550. In: N. VAN DEUSEN, *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima, Institut français d'études andines, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 330 p.
- VITAR, B. 1999. Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVIII. *Etnohistoria, Noticias de Antropología y Arqueología (NAYÁ)*. <http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/05abstract.htm>
- _____, 2001. Las mujeres chaqueñas en las misiones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII). *Anuario IEHS*, 2: 223-245.
- _____, 2004. Mujeres, jesuitas y poder. El caso de las reducciones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII), *Memoria Americana. Revista de Etnohistoria de la Universidad de Buenos Aires*, 12: 39-70.
- _____, 2015, Hilar, Teñir y Tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos*, 72 (2): 661-692. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2015.2.10>

Fuentes inéditas

- Archivo General de la Nación (Argentina)
Preceptos de los Hnos. PP Generales y Provinciales que tocan inmediatamente a los PP. que viven en las doctrinas en varias materias con sus declaraciones. Colección Biblioteca Nacional, Legajo 181.
Colección Biblioteca Nacional, Legajo 311.
Padrones y Anuas. División Colonia, Sección Gobierno, Sala IX, Legajo 18-07-07.
Archivo de la Compañía de Jesús, Roma
Padrones y Anuas. Paraguari 7, 12, 13, 14, 28
Archivo Histórico Nacional de Madrid
Padrones y Anuas. Clero Jesuitas, Legajo 84: 4
Biblioteca Nacional de Madrid
Carta común para todos los padres de estas reducciones del Paraná y Uruguay del padre Andrés Rada, 19 de diciembre de 1667. Libro de Órdenes, manuscrito 6979.
Copia de una Carta de Nuestro Padre Provincial Jaime Aguilar en que comunica algunos puntos de Cartas de Nuestro Padre General Francisco Retz, 13 de diciembre de 1732. Libro de Órdenes, manuscrito 6979.
Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni para el Padre Superior de estas Doctrinas del Paraná y Uruguay y sus consultores en la Visita de 29 de Junio de 1740. Libro de Órdenes, manuscrito 6979.

Órdenes del padre Provincial Luis de la Roca para las Doctrinas del Paraná y Uruguay en la visita del año 1724. Libro de Órdenes, manuscrito 6979.

Fuentes editadas

AULETA, E.. 1999. El P. Jaime Oliver S.J. y su “Breve Noticia de la numerosa y florida Cristiandad Guaraní”. In: R. GADELHA (ed.), *Missões Guaraní. Impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo, EDUC, p.131-149.

CARDIEL, J.. S.J. [1771] 1994. *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*. Buenos Aires, Ediciones Theoría, 188 p.

NUSDORFFER, B. [1750-1755] 1969. Relación de todo lo sucedido en estas Doctrinas en orden a las mudanzas de los siete Pueblos del Uruguay. In: *Manuscritos da Coleção De Angelis: Do Tratado de Madri à conquista dos sete povos (1750-1802)*. Rio de Janeiro, 500 p.

PIANA, J; CASANELLO, P. 2015. *Memoriales de la Provincia jesuítica del Paraguay, siglos XVII-XVIII*. Córdoba, EDUCC, 540 p.

Submetido em: 14/04/2020

Aceito em: 10/06/2020