

Guillermo Wilde

De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas

Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

revues.org

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica

Guillermo Wilde, « De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2011, Puesto en línea el 30 noviembre 2011. URL : <http://nuevomundo.revues.org/62238>

DOI : en curso de atribución

Editor : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://nuevomundo.revues.org/62238>

Document generado automaticamente el 04 enero 2012.

© Todos los derechos reservados

Guillermo Wilde

De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas

- 1 El mito del aislamiento económico y político de las reducciones del Paraguay (1609-1768) ha sido superado hace tiempo a partir de evidencias que señalan la activa participación de las mismas en la configuración de la región más amplia del Río de la Plata. Pese a esto la idea común de que las reducciones fueron espacios cultural y lingüísticamente homogéneos, religiosamente ortodoxos, y políticamente ordenados y jerárquicos ha persistido en el sentido común académico, sin ser sometida a una crítica rigurosa. Considerada un paradigma del “buen gobierno”, la “República Jesuítica del Paraguay” fue imaginada desde sus inicios como un espacio cristiano prístino representado por una obediente observancia ritual y laboral, que contrastaba radicalmente con un exterior caótico, sin policía ni reglas establecidas, habitado por poblaciones dispersas de diferentes orígenes. Por definición, los llamados “indios infieles”, también caracterizados de manera homogénea, debían perturbar de manera constante y sistemática el orden social de las reducciones¹.
- 2 Las clasificaciones étnicas sirvieron al gobierno colonial para circunscribir cultural, política y territorialmente a esas poblaciones (se tratase de indios cristianos o “infieles”) en términos de “naciones”, estrategia discursiva que tenía efectos concretos en las políticas específicas de colonización. La rápida proliferación de etnónimos desde fines del siglo XVI, revela la necesidad y urgencia de la administración por cartografiar un espacio que desconocía y de dar orden a una política de largo aliento. Pero, ¿hasta qué punto dichas categorías étnicas constituían descripciones de la realidad local? ¿cuán relevantes eran para las poblaciones en cuestión en la definición de pertenencias e interacciones cotidianas? ¿Cuáles eran las características políticas internas de los grupos genéricamente denominados “reducidos” o “infieles”? ¿Manténían relaciones entre sí? ¿Qué características tenían?
- 3 Este trabajo tiene dos propósitos. El primero es indagar sobre las clasificaciones producidas por los documentos coloniales –inicialmente las crónicas jesuíticas y posteriormente los escritos de los funcionarios ilustrados, formalizadores de un género textual que llamamos “etnografías estatales”–, en su intento por etiquetar a los diversos grupos nativos que se pretendía incorporar a las reducciones o mantener excluidos de ellas. Tal discurso se orientaba a producir una ficción de orden (y de desorden) basada en la antinomia radical entre un espacio cristiano y uno infiel destinado a perdurar en el tiempo². El segundo propósito es explorar las modalidades concretas de interacción local entre “indios reducidos” e “indios infieles”, ya no en términos étnicos (o de “relaciones ineréticas”), –trampa en la que ha caído gran cantidad de producción reciente en su intento por dar cuenta de las interacciones, reproduciendo, al fin y al cabo, los mismos esquemas tradicionales de ordenamiento–, sino sociales y políticos, reconstruyendo los contextos específicos en que tuvieron lugar. Como se infiere de ciertas evidencias, los límites étnicos impuestos por la administración no parecen haber tenido gran influencia en dichas interacciones, en la medida que tampoco tenían gran relevancia en la producción de sentidos de pertenencia a nivel local.
- 4 La primera parte analiza el imaginario del aislamiento misionero presente en el discurso de los jesuitas y los funcionarios postjesuíticos, en el que se delinea una oposición radical entre el espacio misionero, máxima expresión de la “vida política y cristiana”, y el espacio de la población indígena no reducida que rodeaba la región de algunos pueblos, genéricamente caracterizada como “infiel”. La segunda parte se detiene, por un lado, en una caracterización de la realidad interna del espacio misional, intrínsecamente heterogénea a juzgar por el largo proceso de fragmentación y mezcla que implicó su formación. Por otro lado, se describen

las características y dinámica concreta de la llamada “población infiel”, fundamentalmente orientada por la ambivalencia y la ambigüedad, según los contextos de interacción. La tercera y última parte analiza los intercambios entre “indios reducidos” e “indios infieles”, identificando algunas de las lógicas presentes en las interacciones cotidianas, las cuales manifiestan, en términos generales, la permeabilidad de la frontera entre el interior y el exterior de los espacios de reducción³.

Cristiano – infiel, una antinomia radical

- 5 En un documento de 1594, que puede ser considerado uno de los primeros informes sobre las poblaciones indígenas de la región del Paraguay, el jesuita Alonso Barzana escribe: “La lengua que habla toda esta nación [guarani], estendida tan a la larga, es una sola, que, aunque la que hablan en el Brasil, que llaman Tupí, es algo distinta, es muy poca la distinción y que no impide nada; lo cual ha sido de mucho efecto para la conversión de esta nación”⁴. Dos siglos después, en su célebre obra póstuma *De administratione guaranica comparate ad Remplicam Platonis commentarius* (1793), el jesuita José Manuel Peramás escribe:

“En los primeros treinta pueblos de Guaraníes (dos de los cuales se fundaron en mi tiempo), había un solo tipo de gente, y una sola lengua, que estuvo vigente y aún lo está hasta hoy en la mayor parte de la América Meridional, desde el océano del Brasil hasta el río Marañón y aún más allá, pues hasta en Cayena se habla. Esa extensión territorial es mayor que cuanto ocupaban antiguamente las lenguas griega y latina a las que la guaraní en nada les va a la zaga en cuanto a artificio y elegancia”⁵.

- 6 No sorprende de esta crónica, –como de varias otras escritas por jesuitas en el exilio en la misma época–, que intente recuperar el valor de una experiencia misional entre los indios defendiendo a la extinta Compañía de Jesús de los ataques de que todavía es víctima. Pero al yuxtaponer ambos textos, resulta interesante constatar la continuidad de un discurso que sostiene la ecuación lengua-cultura-nación (o “tipo de gente”) para referir a una región en la que se proyecta realizar o se ha realizado una intensa actuación misional. En efecto, la potencialidad de tal actuación queda confirmada con la actuación misma, y las categorías étnicas parecen ser el nexo que las une: para que hayan misiones de guaraníes debe existir antes la “nación guaraní”.
- 7 Ya desde poco tiempo antes de la expulsión llueven cuidadosos informes sobre el éxito de las labores desenvueltas entre las poblaciones indígenas más remotas y las “misiones vivas” que todavía se desarrollan con gran empeño. En este caso también se recurre a denominaciones étnicas. En un célebre informe al rey, el jesuita Manuel Querini enumera todas las reducciones existentes en la jurisdicción del Río de la Plata, Paraguay y Tucumán. Además de las treinta “guaraníes”, menciona las de “guenoas o minuanes”, “mocabíes”, “abipones”, “serranos”, “chiriguano” y “mataguayos” y “chiquitos”⁶. En el año 1766, probablemente viendo acercarse la expulsión, otro jesuita llamado Domingo Muriel refiere a las “misiones vivas” entre “mbayas”, “chiquitos”, “tobas”, “chunupíes”, “passaines” y “timbós”, brindando detalles sobre sus avances. “Nunca desistió aquella Provincia –escribe Muriel– de promover las Misiones vivas, pero nunca tuvo abiertas tantas, ni se vio tan empeñada en ellas, como al presente se vé, con esperanza de cerrar el inmenso círculo que la rodea, y de penetrar hasta el centro en las regiones del Gran Chaco”⁷.
- 8 El tono de esta documentación oficial suele contrastar con otros textos de sacerdotes de la orden, de menor circulación, que brindan detalles acerca de la gran diversidad étnica misional, por debajo de las categorías englobantes. Solo basta recorrer las páginas de las cartas anuas tempranas para descubrir una enorme diversidad. En la región del Guayrá, los jesuitas identifican “camperos”, “cabeludos y coroados”. “guañana”, “gualachos” y “chiqui”, algunos de los cuales son hablantes de lengua gê. No resulta del todo clara la referencia de base para la construcción de estas denominaciones tempranas, pero varían ampliamente desde la utilización del nombre de un cacique o una región geográfica, el aspecto físico, como parece revelar “cabelludos” o “coroados”, y hasta circunstancias específicas del contacto, como cuando se refiere a un grupo como “los dueños del bastón” (los *ibiraiyara*). Esta diversidad

va desapareciendo, o al menos invisibilizándose, a medida que se consolidan los espacios de reducción⁸.

9 El largo proceso de formación de las reducciones implicó la fragmentación y desestructuración de las organizaciones nativas, la reutilización y resignificación de elementos previos y la implementación de mecanismos de homogeneización étnica. Un factor central de la fragmentación fueron las relocalizaciones voluntarias y forzadas de población. Las reducciones albergaron grupos indígenas de diversos orígenes entre los cuales aparentemente predominaron los de lengua guaraní, en sus diversas variantes. Las unidades político-sociales nativas se reorganizaron en los pueblos, forzando la mezcla de sus componentes. Entre los procesos de homogeneización pueden identificarse varios mecanismos tendientes a crear un sentido de pertenencia que fuera más allá de las divisiones políticas internas entre los grupos, así por ejemplo, los jesuitas influyeron en la creación de todo un lenguaje político que integrara a los líderes indígenas, los "caciques", al nuevo esquema para darle cohesión y estabilidad⁹.

10 Las reducciones jesuíticas a la larga instituyeron una nueva realidad sociocultural, una "comunidad imaginada" en la que, más allá de la diversidad interna se sostuvieran principios de jerarquía y racionalidad intrínsecos a la vida civil en pueblos. Por oposición a este espacio interno se construyó el imaginario de un espacio externo amenazador identificado con la "infidelidad" o la "gentilidad", según el caso.

11 La oposición adentro-afuera de la reducción es fundamental para comprender el mito del aislamiento misionero guaraní y la rápida expansión del modelo reduccional por Sudamérica. Recordemos que ya en el contexto de finales del siglo XVI, la conversión indígena y la reducción en pueblos constituía un proyecto único e indisoluble de la Corona y la Iglesia en América. Ruiz de Montoya definía el proyecto como "reducción a vida política y humana"¹⁰. Se partía de la premisa de que la humanidad sólo era posible en el espacio urbano, la República, para utilizar la interesante asociación que el jesuita Peramás hace del orden imaginado por Platón con las misiones guaraníes¹¹. Las crónicas y cartas suelen afirmar el carácter prístino de ese "cristianismo feliz" representado paradigmáticamente en las misiones del Paraguay.

12 La operación discursiva central consistía en elidir del relato sobre las misiones más avanzadas la pervivencia de algún tipo de costumbre "gentílica" desarrollando un ideal de cristianismo que sirviera de base para un dualismo radical entre el adentro y el afuera de la reducción. Las reducciones guaraníes fueron construidas por los jesuitas como un paradigma de pureza cristiana. Así lo revela el ya citado informe del jesuita Querini, quien escribía de los guaraníes:

"Por lo que mira a las costumbres de los Indios, los guaraníes han olvidado ya del todo las gentílicas, pues en su gentilidad eran caribes o comedores de carne humana, como lo son todavía algunos de estas nación, pocos en número, que todavía no se han convertido, sin haber forma de dejarse tratar de los Misiones, por más que el celo ardiente de estos lo ha solicitado. Eran muy belicosos y feroces, que traían en continuo ejercicio el valor de los españoles, de modo que, pidiendo algunos de estos bárbaros, sacerdotes que los instruyesen, al Gobernador del Paraguay, y pidiéndoselos este al Obispo de la Asunción."¹²

13 A continuación el jesuita remarcaba el contraste existente con los indios infieles. Decía que los "mataguayos", "guenoas", "mocabés", "abipones", "pampas" y "serranos" conservaban sus costumbres gentílicas, vivían en guerra permanente y persistían entre ellos varios "hechiceros".

14 El tropo de la pureza cristiana adquirida por la "nación" guaraní en su conversión es retratada por algunos jesuitas como un rito de pasaje en el que los indios adoptan las apariencias básicas de una civilidad esplendorosa, cambiando definitivamente sus formas de vida. Así, el jesuita Anton Sepp escribe que "los paganos recién convertidos" abandonan "sus boques sombríos y sus cavernas" vivamente interesados por los espectáculos cristianos "y *nuestra manera de vivir*". Los niños "que antes andaban desnudos o solamente vestidos de una piel de tigre o ciervo, *bailaban ahora como cristianos en hermosos vestidos* y con mucho primor delante de los misioneros y del Santísimo Sacramento", lo que causaba una impresión profunda en sus madres. Las crónicas dan a entender que se trata de un pasaje irreversible a la nueva vida, representada por la absorción de los símbolos cristianos.¹³ En efecto, el ritual cristiano tenía importancia fundamental para crear cohesión y definir un sentido de pertenencia

ligado a la misión: ordenaba el tiempo y espacio cotidianos y establecía el canon de una vida política y religiosa. Por esta vía, es posible que ciertos elementos de la religión nativa no fueran eliminados sino que adquirieran nuevo significado en el contexto de la liturgia cristiana¹⁴. Persistirá la duda acerca de hasta qué punto, en su concepción no ortodoxa, los indios experimentaban dichas adquisiciones como un cambio profundo en la naturaleza de su persona¹⁵.

15 Como sea, para los jesuitas el modelo civil de la misión parecía, a simple vista, irreversible y contagioso. Tal es así que en el momento de expandir la actuación misional hacia nuevas regiones, el modelo guaraní será considerado como parámetro e instrumento necesario. En el siglo XVIII el jesuita José Cardiel no dudará en proponer la formación de colonias de indios cristianos (guaraníes), entre "yaros" y "charrúas", "guenoas", "mocovíes", "abipones" y "serranos", siguiendo el antecedente de una experiencia parecida en la "frontera chichimeca", donde se fundó una colonia de otomíes bajo la advocación de San Luis de la Paz. El argumento, fundado en "la razón, el escarmiento, el ejemplo y la necesidad", es que "*contraria contrariis curantur*: lo frío se templó con lo cálido, el indómito, el arisco, con el manso, como cada día lo vemos en las fieras. Y como esta gente de que hablamos, en su capacidad y modo de vivir, más se acerca a las fieras que a los racionales, dicta la razón ser más propio este medio"¹⁶.

16 La antinomia cristiano-infiel queda bien instalada aún después de la expulsión de la Compañía de Jesús. En efecto, la empresa clasificatoria jesuítica también resultaría de gran utilidad a la administración antijesuítica. A fines del siglo XVIII, los funcionarios ilustrados, en el marco de la política más amplia de demarcación territorial emprendida por las coronas ibéricas, pusieron particular empeño en identificar a los diferentes grupos indígenas que permanecían en la región del Río de la Plata con el objeto de juntar a la población "dispersa" en pueblos y lanzar campañas punitivas con aquellos que todavía resistían a sujetarse¹⁷. El funcionario Diego de Alvear nos presenta una oposición cristiano-infiel muy parecida a la delineada por los misioneros jesuitas algunas décadas antes: "La dócil y numerosa nación de los Guaraníes o Tapes, que recibió la luz de la Fe y el suave yugo de nuestros católicos monarcas, reunidas en estas misiones por la apostólica predicación de los Jesuitas; sus hermanos ó vecinos los Tupís o Caribes, sangrientos e implacables enemigos; los pacíficos Minuanes y los belicosos Charruas por decir mas á nuestro intento, llamarán nuestra particular atención [...]"¹⁸.

17 Como sea, las clasificaciones que establecían resultaban excesivamente vagas y estáticas para describir las características de la población y menos aún para lograr su control efectivo. Gonzalo de Doblas, por ejemplo, refiere básicamente a cuatro grupos de "indios infieles" establecidos en las cercanías de los pueblos guaraníes: los "guayanás", los "tupís", los "minuanes" y los "charrúas". Los guayanés, habitaban ambas bandas del Río Paraná, a pocas leguas del pueblo de Corpus, hasta el Salto grande de dicho Paraná y se extendían hasta cerca del Uruguay. Los tupís se dejaban ver en las cercanías del pueblo misionero de San Javier donde existía una estancia que invadían frecuentemente. También era posible encontrarlos en los montes cercanos a los llamados pueblos orientales, pertenecientes al departamento de San Miguel¹⁹. Por último, Doblas señala que los charruas y minuanes, habitaban los campos que se dilataban a la Banda Oriental del Uruguay, hacia el lado del Río Negro los primeros y hacia el Ibicuy y estancias que por allí tienen los pueblos, los segundos²⁰. Según Alvear, algunas zonas se habían visto despobladas tempranamente por la presencia de los indios "Charruas, nación indómita y belicosas, que jamás se vino a buenas con el castellano, y que con su antigua y continua aversión conserva en el día los fueros de su libertad, sin haber perdido la posesión de su propio terreno"²¹.

18 Las observaciones de Doblas se complementan con las de otros funcionarios como Diego de Alvear y Félix Azara. En su *Geografía física y esférica*, Azara abunda en comparaciones de los diversos grupos de la región. De los guaraníes afirma que se aproximan a los Minuanes y Charruas, mientras otros los mantienen alejados²². Con respecto al grupo genéricamente conocido como "monteses" (caaguas o caingúá) dice que son lo mismo que una clase de guayaná "aunque tienen diverso nombre"²³. Afirma también que una segunda clase de guayaná

- “es indubitavelmente guaraní porque así lo justifican plenamente su idioma, su baja, triste cuadrada y fea figura que regulo de 5 pies y 9 pulgadas españolas”²⁴.
- 19 El panorama se completa con las referencias a los diversos “grupos guaicurúes”, entre ellos los “abipones”, los “mocovíes” y los “mbaya”, que habitaban en zonas fronterizas con los pueblos guaraníes y otras ciudades del Paraguay. Los “mbayas” eran “cazadores-recolectores” que habían incorporado el caballo y basaban su economía en el robo de ganado, el contrabando, comercio y guerra, característicos de la frontera norte paraguaya. Mantuvieron con los “payaguá” una alianza y prácticamente todos los intentos por reducirlos fracasaron²⁵. Sobre ambos grupos brindan información los jesuitas. Bernardo Nusdorffer relata que los “mbaya” eran grandes enemigos de la provincia paraguaya hasta que hicieron las paces con ella. Fueron a la ciudad de Asunción cerca de trescientos de ellos pidiendo a los jesuitas que formaran pueblos en sus tierras. Los jesuitas enviaron dos padres por el Río Paraguay ese mismo año²⁶. Pero estas reducciones existieron por poco tiempo. Sobre los payaguas señala una carta anua que mantenían frecuentes conflictos con los indígenas de la región del Itatín, donde fueron fundadas varias reducciones²⁷. Los payaguá eran conocidos como “canoeros” por su audacia en la circulación de los ríos²⁸. Hacia 1785 Diego de Alvear escribe que habitaban en las cercanías de Asunción del Paraguay y que eran muy ingeniosos. Es posible verlos, dice el funcionario, por las calles y plazas de la ciudad, “con sus cuerpos pintados, remedando con tal primor el traje de los españoles, chupas, calzones, medias, zapatos, que parece van vestidos. Los collares de conchuela menuda, de huesos ó dientes de pescado; las gargantillas de piedrecitas redondas y brillantes de cristales de roca de varios colores [...]”²⁹.
- 20 Los productos textuales que producen los funcionarios y encargados de las partidas demarcatorias, herencia directa de las “monografías jesuíticas”, fueron instrumentos centrales en la construcción de diferencias y el posterior diseño de una política de asimilación de la población nativa. El estilo monográfico científico de muchos de ellos manifiesta la influencia de las corrientes ilustradas y fisiocráticas acercándolos centralmente a la “etnografía” pues predicán sobre la diferencia sociocultural al tiempo que la construyen, la clasifican y la regionalizan. Las “etnografías estatales” ordenan realidades sociales en términos culturales, étnicos, lingüísticos que sirven a la administración colonial para controlar el territorio y, al mismo tiempo, configurarlo³⁰.
- 21 Ciertos indicios presentes en estos discursos dan a entender que la homogeneidad y el orden son más expresiones de deseo que realidades concretas. Por un lado, la realidad interna de las reducciones exhibe numerosos elementos de heterogeneidad, por otro, los grupos “infieles” manifiestan comportamientos que están lejos de ser unívocos, variando según las circunstancias y contextos de interacción. Las dos secciones que siguen se concentran en el análisis de esa heterogeneidad y esa multivocidad.

La misión como realidad heterogénea

- 22 Desde un punto de vista amplio, el proceso de formación de misiones parece producir sentidos de pertenencia que aparecen generalmente caracterizadas como “étnicas” en las fuentes oficiales. Pero las categorías impuestas en dicho proceso de etnificación y territorialización no pueden ser tomadas *a priori* como elementos explicativos del comportamiento de los indios reducidos, sino que deben ser inscriptos históricamente, como instrumentos de la administración negociados localmente. El microscopio colocado sobre el espacio interno de la reducción hace visible la persistencia de una realidad multiétnica mucho más compleja que solo se comprende reconstruyendo su proceso de formación, o lo que podríamos llamar la “etnogenesis misional”³¹.
- 23 Entre 1609 y 1707 los jesuitas fundaron alrededor de 50 pueblos en las regiones de Guairá, Acaray-Iguazú, Itatín y Tape hasta dejar establecidos de manera estable 30 en las regiones del Paraná y Uruguay. Cada pueblo poseía formas de gobierno y administración autónomas controladas por los jesuitas y los líderes indígenas. Con el objeto de evitar el contacto de la población indígena con la española, los religiosos defendieron acérrimamente una política de segregación sociocultural basada en la separación residencial y la estandarización de una lengua general, el guaraní, utilizada no sólo para la predicación y la comunicación cotidiana en

las reducciones sino también para las transacciones económicas de toda la comarca. Durante toda la primera mitad del siglo XVII, las reducciones fueron atacadas sucesivamente por las tropas de los bandeirantes en captura de indígenas para esclavos. Gran parte de la población debió ser trasladada a sitios menos riesgosos, ubicados en la zona de los Ríos Paraná y Uruguay³². De los 40 pueblos fundados en el primer período quedaban solamente 22, de los cuales 16 eran resultado de relocalizaciones. En la primera mitad del siglo XVIII, el sistema de reducciones se consolidó y expandió, fundándose nuevos pueblos de reducción. La población creció de manera sostenida hasta superar las 100.000 personas. En 1750 se firmó el conocido Tratado de Madrid, que produjo un levantamiento general de la población guaraní conocido como la "guerra guaraníca", que afectó la demografía de los siete pueblos al oriente del Río Uruguay. Esta última etapa concluye con la expulsión de los jesuitas en 1768³³.

24 A lo largo de este período, algunos pueblos fueron incorporando población de orígenes muy diversos llegando a conformar un mosaico multiétnico que conservó por mucho tiempo su heterogeneidad³⁴. Probablemente el caso paradigmático en este sentido sea Yapeyú, que incorporó población "minuán" y "charrúa"³⁵. Otros pueblos como Jesús y Corpus incorporaron grupos "guayaná", que hablaban una variante de las lenguas gê, muy diferentes al guaraní y grupos genéricamente conocidos como "monteses". Según una carta de Nusdorffer de 1737 también entraron indígenas "guenoa" a los pueblos de San Francisco de Borja, Concepción, San Javier y San Nicolás, y otros "caribes" (probablemente tupies) al de Santo Ángel³⁶. Para la fundación de San Estanislao se llevaron "Guayanas" de intérpretes junto con guaraníes cristianos. En 1738 se informa de la llegada a Jesús de 14 "infielos" de nación "gualachos", donde fueron instruidos por el jesuita Cardiel con mucha dificultad porque hablaban una lengua distinta del guaraní. Varios años después de la expulsión los guayanas incorporados a Corpus conservaban un barrio propio³⁷.

25 Los jesuitas realizaron algunas experiencias reduccionales con los indios "nómades" generalmente de corta vida. Por ejemplo las mencionadas en la carta anua de 1659-62: la fundación del pueblo San Andrés Apóstol en que el padre Francisco Ricardo juntó 250 indios "yaros" a pocas leguas al sur de Yapeyú. En 1692, los padres Antonio Bohem e Hypolito Dáctilo intentaron formar una reducción de charrúas llamada San Joaquín que tampoco llegó al año de existencia. En el siglo XVIII también se hicieron tentativas que resultaron frustradas³⁸.

26 El parentesco constituía el eje dinamizador del cacicazgo (el grupo constituido por el cacique, sus consanguíneos y afines inmediatos) que a su vez era uno de los pilares que sostenían la organización político social de las misiones. La superpoblación de algunos pueblos llevaba frecuentemente a la formación de nuevas colonias donde se mudaban algunos cacicazgos. Un memorial escrito en 1745 por el jesuita Bernardo Nusdorffer mientras se desempeñaba como Provincial del Paraguay ordenaba la división de los pueblos de Santa Ana y Santo Ángel. El primer pueblo no debía pasar de las 218 familias y el segundo de las 200. La división de Santa Ana sería de los caciques Maraygua, Zacu, Tapiguara, Abucabi, Zaquerazi y Mabaey, mientras que los otros caciques que se habían ofrecido permanecerían en el pueblo. Cada cacique debía llevar a todos "vasallos" y de ser insuficiente el número se completaría con "vasallos" ajenos, y lo mismo se haría con los caciques que quedaren en el pueblo, "de suerte que ninguno quede con menor número de vasallos". El jesuita claramente trataba de evitar el vaciamiento de individuos de cacicazgos³⁹.

27 Un dato significativo es que los cacicazgos conservaban un grado importante de autonomía política desde el momento de su incorporación a las reducciones. En efecto, el cacique negociaba con los jesuitas su traslado con un número determinado de familiares. De allí las grandes diferencias en las dimensiones de ciertos cacicazgos incorporados y empadronados en los pueblos. El número de cacicazgos y la cantidad de población por pueblo no eran correlativos, es decir que en ciertos pueblos una población relativamente grande se distribuía asimétricamente entre pocos cacicazgos mientras que en otros era posible encontrar numerosos cacicazgos para una población relativamente pequeña⁴⁰. Estos datos parecen indicar que los cacicazgos no se mezclaban entre sí, manteniendo su heterogeneidad y autonomía⁴¹. A su vez,

el espacio de la misión se estandarizaba y estabilizaba progresivamente, tomando como base la estructura cacical⁴².

La ambivalencia del mundo "infieles"

28 Las estrategias de relacionamiento de los llamados "indios infieles" no pueden ser tipificadas de manera estática. Éstas solían variar notablemente de acuerdo al "grupo" de que se tratase, pero sobre todo según los contextos y circunstancias concretas, lo que lleva a relativizar las categorizaciones fijas. La actitud indígena estaba marcada por la ambigüedad y la ambivalencia. Veamos algunas situaciones⁴³.

"Guaycurúes"

29 Los documentos jesuíticos suelen mostrar a los indígenas del "grupo guaicurú", principalmente los abipones y mocovíes, como los más hostiles y violentos. Ya el jesuita Martin Dobrizhoffer, quien se avocó a la conversión de estos grupos chaqueños en el siglo XVIII, dedica uno de los capítulos de su obra magna a describir los ataques que los abipones hacían sobre las misiones de guaraníes. Dos de las más hostilizadas eran San Ignacio Guazú y Nuestra Señora de Fe. Dice el jesuita que el pueblo de San Ignacio Guazú "no pasaba un mes sin muertes ni latrocinios" pues era un lugar de fácil acceso para estos los invasores que burlaban toda vigilancia. Tal es así que un día festivo, mientras el pueblo se encontraba celebrando los oficios religiosos en el templo, los abipones irrumpieron en la plaza. Los pobladores se defendieron como pudieron y mataron a varios, pero más de trescientos ancianos que eran principales de la misión junto con otros murieron en las puertas del templo. Un español que había sido cautivo de los guaraníes y luego de los abipones se había ofrecido para guiar la expedición⁴⁴. El jesuita continúa relatando que los abipones habían hecho algo parecido en la misión de San Joaquín, donde llegaron el día de la Inmaculada Concepción de la Virgen y mientras el pueblo escuchaba el sermón secuestraron y mataron a varios, llevándose con ellos numerosos caballos.

30 Para el período posterior a la expulsión de los jesuitas, Susnik señala que el robo de ganado por parte de abipones y mocovíes también era común en los pueblos de Santa Rosa y Santiago, que sufrían permanentes asaltos menguándoles su subsistencia y ocasionando fugas entre los pobladores⁴⁵. Otros pueblos como Corpus o Loreto debían afrontar la penetración de españoles en los yerbales silvestres cercanos y la extracción de indios de sus comunidades⁴⁶. En 1770 el Teniente de Gobernador del departamento de Santiago informa del ataque de un grupo de "indios guaicurus" que se llevó un gran número de caballos y yeguas de los campos de tres estancias del pueblo de Santa María de Fe y asesinó a un indio de San Miguel. El mismo grupo paso luego por los campos de San Ignacio Guazu donde mató a tres "bomberos" de ese pueblo. De estos comenta que "entran sin ser sentidos por bañados, y pasos intransitables, y quando se tiene noticia de ellos, ya han echo el daño". Agrega que por causa de estas "bandas" los pueblos de San Ignacio Guazu, de Santa María de Fe y Santa Rosa están "muy atrasados", que hacen difícil a los indios de esos pueblos ir a trabajar a sus chacras, que los misioneros "son incapaces por si solos de impedir la entrada en sus tierras a los Infieles"⁴⁷.

31 Pocos años después, se informaba al gobernador Vertiz desde el pueblo guaraní de Itapúa que no había forma de contener a los mocovíes con los indios guaraníes, que lo más que pueden hacer es defenderse en sus pueblos. Y agrega que los pueblos cercanos al Río Tebicuarí no pueden adelantar tampoco en sus trabajos pues "[c]uando hay rumores de [los mocovíes, los misioneros] no salen a sus chacras, y cuando no hay rumor salen después de hecha la descubierta, y así poco pueden trabajar, no son suficientes los tapes [refiere a los guaraníes orientales] solos se dejan matar sin defenderse [...]"⁴⁸.

32 Pero la actitud de los guaicurúes no siempre era hostil. A veces celebraban pactos con las autoridades de las ciudades que diluían tensiones. En 1769 los correntinos hicieron la paz con algunos caciques mocovíes. Primero se acercaron dos caciques principales pidiendo la paz luego de admitir las condiciones que se les puso, advirtieron lo siguiente:

"[...] que esa gran porción de tierra del Chaco contenía en si casi innumerables infieles de diferentes Caziques, y naciones, que en regular, que ubiessen entre ellos algunos malos, que no

asistiessen a estas propuestas, y que por esta razón no debían ser considerados responsables de los hechos ajenos, ni perjudicar nuestra amistad, la natural perfidia de aquellos”⁴⁹.

- 33 La cita nos muestra la limitación analítica que impone hablar en términos de categorías étnicas *a priori*. La premisa de la hostilidad intrínseca de los “guaicurú”, en tanto grupo homogéneo, impide tener en cuenta las notables diferencias internas (“intraétnicas”, para decirlo de manera simplificada) y la capacidad de negociación de algunos individuos de estos grupos. Vemos aquí que sus comportamientos no se encuentran guiados por un “ethos” sociocultural sino más bien por intereses políticos individuales, en este caso los de los caciques concretos, muy probablemente alentados por sus divisiones y ambiciones personales. Es el liderazgo y las redes políticas (que se asienta en la estructura de cacicazgo) y no la pertenencia étnica, el mecanismo que sirve de base para el comportamiento grupal. La cita también revela que son los mismos indígenas los que buscan librarse de los etiquetamientos que les impone la administración colonial, a la manera de estigmas. Ciertamente, estos etiquetamientos, les limitan su capacidad de acción y negociación. El resultado de este pacto fue que se comprometieron a no hacer daño a las misiones y andar lo menos “dispersos y distantes” posible para poder acceder a la ayuda de la ciudad.
- 34 En ciertas circunstancias, los miembros de los grupos más hostiles incluso aceptaban incorporarse o fundar reducciones como táctica para tener un lugar estable desde donde hacer salidas periódicas para el robo de ganado o la invasión de poblados. De allí que las reducciones de estos grupos rara vez servían como ámbitos para la transformación de sus costumbres. Visto en términos de opciones racionales, era mejor sostener una subsistencia basada en el uso de caballos que incorporar un modo de vida agrícola y sedentaria. Así, la reducción, cuando se lograba, poseía la cualidad de ser simultáneamente refugio, “vanguardia de la colonización” o “cuartel general”⁵⁰.
- 35 Era característica la ambivalencia de estos grupos con respecto a los pueblos guaraníes como el carácter utilitario que para ellos tenía reducirse en pueblos por temporadas⁵¹. La misma carta citada arriba indica que entre los invasores del Chaco se había podido reconocer a dos o tres indígenas que residían en la reducción de San Fernando. Otros doce de ellos habían permanecido en San Ignacio Guazú previamente en relación de paz con los guaraníes “[...] como suelen y de estos conoció el cura de Nuestra Señora de Fe Francisco Fr. Santiago del Valle a dos o tres que había visto en San Ignacio”. La carta ponía de manifiesto el dilema de las autoridades señalando que “[...] estos indios de San Fernando si se les admite hacen esto, y si no se les admite seran mas declarados enemigos”⁵².

“Monteses”

- 36 Por contraste con los guaicurúes, otros grupos de “indios infieles” eran más propensos a acercarse y a mantener trato pacífico con los blancos, cuando no trataban simplemente de evitar el contacto con ellos. Es el caso de los guayana y de los genéricamente llamados “monteses” o “caingúá”, moradores de la selva.
- 37 Inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas, el gobernador Bucareli afirma que un grupo de “infieles” se acercaron a los pueblos con el fin de solicitar asilo en los pueblos⁵³. Con estos indígenas, en su mayor parte “guayanás”, se formaría la reducción de San Francisco de Paula que, dadas las circunstancias posteriores a la expulsión entraría muy pronto en decadencia. Es probable que la situación de escasez o los conflictos con otros grupos indígenas llevara a los “guayana” a aceptar la reducción aún en circunstancias muy precarias⁵⁴. Por otra parte, la actitud misma del gobernador Bucareli buscaba generar nuevas condiciones en el trato con estos grupos que se habían mantenido alejados en el tiempo de los jesuitas. El gobernador les ofreció beneficios, regalos y les prometió buenas condiciones de vida si se acercaban y aceptaban reducirse⁵⁵.
- 38 Pero ante cualquier amenaza solicitaban ser asilados en el pueblo de Corpus, se diseminaban por los pueblos vecinos favorecidos usando la amistad de administradores y comerciantes que tenían interés en los yerbales, o simplemente optaban por volver al monte⁵⁶. En enero 1800, una tropilla de cerca de 200 “tupíes” que habitaban en bosques de pueblos San Javier y Santo Ángel, pasó el Uruguay atacando el pueblo de San Francisco de Paula donde quemaron y

mataron a muchos moradores obligando a los demás a refugiarse en los bosques. Más de cien "guayanás" se refugiaron en el pueblo de Corpus donde disfrutarían de los beneficios de la producción de comunidad⁵⁷.

39 Los indígenas llamados caingú o "monteses" llevaban al extremo la estrategia de escabullirse a los montes. Es prácticamente imposible establecer qué "grupos étnicos" venían incluidos bajo la categoría genérica de "montés". En general sabemos que hablaban guaraní, pero es altamente probable que existieran varias divisiones internas, marcadas justamente por la capacidad para salir del monte y mantener relaciones con los centros poblados. Arecos distingue las pequeñas comunidades "linaje-casa comunal" compuestas por guaraníes todavía no colonizados o huidos de los colonizadores, que mantenían contacto con los guaraníes reducidos de los grupos más alejados, del grupo compuesto por indígenas de cabello tonsurado en corona, probablemente Kaingang.

40 Prácticamente todos los intentos de reducción de los monteses o caingú fracasaron aunque en general son concebidos como "indios dóciles" en las crónicas⁵⁸. Era común que se acercaran a veces por curiosidad o bien para permutar bienes comestibles por ropa y otros objetos. Si bien evitaban el contacto con las reducciones, sabemos que incursionaron en las regiones de Tobati, Itatin y Taruma. Ya las Cartas Anuas tempranas dan noticias sobre la entrada de algunos ellos a la reducción de San Javier aclarando que hablan un guaraní "más toscos"⁵⁹. Otras cartas refieren a su carácter poco amigable y comparan sus tropelías con las de los guaicurú⁶⁰. Pero ciertamente la estrategia de estos grupos era bastante diferente. En la frontera norte de Paraguay, los monteses padecían la hostilización de los "Mbayás" que practicaban la caza de esclavos con ellos.

41 Las autoridades españolas utilizaban todos los medios que tenían a disposición para persuadir a estos grupos de integrarse a las reducciones o simplemente asegurar su colaboración, dado el conocimiento que poseían del monte y los yerbales. A cada grupo le era reconocida su capacidad para el desenvolvimiento en estos ambientes, lo que en el mediano plazo podía derivar en el beneficio económico y político de la administración.

"Minuanes"

42 Entre los "indios infieles" es perceptible una alternancia de actitudes que van desde la hostilidad abierta hasta los acercamientos pacíficos. Eran en definitiva los contextos concretos los que condicionaban sus estrategias particulares. En ciertos casos se perciben rápidos cambios de actitud, reveladores de la inestabilidad de las relaciones cotidianas. El caso de los "minuanes" es representativo de esa ambigüedad y ambivalencia, como lo muestra una serie de cartas inmediatamente posteriores a la expulsión de los jesuitas.

43 Una de ellas informa que se acercaron al pueblo de Yapeyú cuatro minuanes diciendo al cura que querían bautizarse y traer a su familia⁶¹. A los pocos meses expresaba el cura del pueblo que ya tenía "catorce infieles" en el pueblo enseñándoles doctrina cristiana. También informa que se habían acercado a la capilla de San Miguel tres caciques Bojanes y minuanes con sus familias respectivas cuyos hijos ya tenía en escuela de doctrina y primeras letras⁶². Para diciembre del mismo año llega información de que los minuanes se han acercado a la estancia de San Borja para visitar al cura Bernardino Frutos y le hablaron de la posibilidad de cristianizarse pero piden a cambio "algunas cosas". También en San Nicolás, el cura informa que se hacen diligencias para la reducción de un grupo de minuanes que habitan en la estancia del pueblo. Se le responde que actúe con cautela "porque no nos engañen y burlen". Con respecto a Yapeyú se informa que se han recogido algunos minuanes y se les gratificó pero ya no estaban todos los que al principio⁶³.

44 Al año siguiente, las noticias son menos optimistas. Una carta del mismo pueblo de Yapeyú señala que los minuanes que habitan allí tienen al administrador a engaños y que es difícil mantenerlos habiendo huido dos de ellos a nado por el río Uruguay, uno murió en el intento y el otro se escapó a los toldos⁶⁴. Luego se informa que la conversión de los minuanes del pueblo se ha reducido a seis varones, siete mujeres y cinco muchachos. El siguiente fragmento ilustra la dificultad del trato con estos grupos cuya ambigüedad debía resultar irritante para varios funcionarios de la época:

“[...] los minuanes lo que quieren es poner en contribución a este pueblo el otro día vino un cacique a verme y me dijo venía a ver lo que le daba y apurándole por su resolución a hacer se cristiano me dijo que iría a sus toldos y que lo vería, he encargado al capataz que va hacia la estancia de Santa Ana cerca del río Negro que los trata de paz y que los anime a hacerse cristianos y que si se resuelven que vayan dos o tres caciques a ver a vuestra excelencia que yo les daré licencia y haré conducir, no se lo que resultará a esta acción muy arraigada en su idolatría, y solo a fuerza y transportados serán cristiano”⁶⁵.

45 Las evidencias en esta tónica se multiplican de manera indefinida. En este contexto es claro que los minuanes ponderan las ventajas y desventajas de formar parte del sistema reduccional. Pocos años después, cuando los pueblos guaraníes entran en decadencia, la situación se hace más compleja ya que son los mismos indígenas reducidos los que optan por fugarse a las tolderías minuanes.

46 Una carta del corregidor indígena de Yapeyú de 1778 lo expresa de manera clara. Escribe que hace años que se hallan las estancias y puestos del pueblo combatidos por los minuanes que roban caballadas y matan a los naturales, “y a los que les dejan con vida les quitan la ropa y cuanto tienen”. Y continúa informando que estos indios, prácticos en las campañas, no sólo sirven de baqueanos a los “guaderíos” que se ocupan del contrabando, sino que también albergan a cuantos guaraníes se desertan de los pueblos y les venden los caballos que roban en todas las estancias de los pueblos. Los minuanes junto con los charrúas, prosigue, se unen con negros, españoles, portugueses e indios guaraníes que se han ausentado de sus pueblos para robar “cuantas caballadas tienen en sus estancias, y por consiguiente matan a los naturales que se hallan empleados en la custodia de las Haciendas de campo”. Y concluye que a los “infieltes” no les conviene hacer la paz pues conceptúan que manteniendo la guerra y las hostilidades obtienen mayores ventajas, “por la proposición que tienen de vender las caballadas y ganados a los portugueses, quienes además de pagarles su importe los regalan y agasajan con dádivas por la utilidad y beneficio que le reporta para sus establecimientos”⁶⁶. Otra carta, de 1785, relata que un grupo de indios nicolasistas fugados de su pueblo se dedicaban al saqueo de las estancias de la zona comandados por un líder llamado Chumacera y que proclamaban como jefe al cacique Batu de los minuanes a cuya toldería habían enviado sus mujeres y bienes⁶⁷.

Fronteras permeables

47 En 1800, Miguel de Lastarria, secretario del virrey Avilés, escribía:

“[...] vagan algunas pocas Tolderías de Gentiles Charruas, y Minuanes, que juntos con los Bandidos Españoles, y Portugueses de todas castas, desde el retiro de aquellos inmensos campos incultos, roban las estancias que tenemos hacia el Mar, Río de la Plata, y las que pertenecen a los Indios de Misiones sobre la costa oriental del Uruguay, quedando inculto, y sin aprovechamiento regular lo mas vasto y fértil del interior de aquel terreno por temor de dichos bárbaros y facinerosos”⁶⁸.

48 Un año después, Gonzalo Doblas explica que los indios buscaban la “libertad” fuera de sus pueblos, pasándose de unas provincias a otras, uniéndose a los españoles que los pervierten con sus costumbre viciosas, o se mezclan con los minuanes y charrúas, viviendo como gentiles, y otros incluso se pasan a los dominios de Portugal, “perdiendo el Estado” y llenando las jurisdicciones de Río Pardo, Puerto Alegre y Río Grande están llenas de indios de Misiones [...]”⁶⁹. En 1804, Santiago Liniers quien se desempeñaba como gobernador de los pueblos de Misiones antes de convertirse en virrey escribía en un párrafo de su informe al rey que los guaraníes “[...] se reúnen con las naciones Bárbaras que circundan esta Provincia”⁷⁰.

49 Parece lógico pensar que la opción de muchos guaraníes por mezclarse con los infieltes era una consecuencia de la situación interna de los pueblos en la década de 1770. Como informa el corregidor y cabildantes del pueblo de San Juan en octubre de 1773, “muchos se han retirado a los campos al asilo de los infieltes minuanes por solo librarse del Rigor de la hambre [...]”⁷¹. Dada la situación, las tolderías minuanes servían de asilo a cuanto guaraní desertara de las misiones⁷². La explotación económica parece uno de los móviles principales que impulsa tales movimientos y mezclas en la era postjesuítica.

50 Pero ya existen indicios de situaciones parecidas en la época de los regulares. Algunos jesuitas se quejan de la dispersión que caracterizaba a la campaña y de las fugas permanentes de

los indios reducidos para conchabarse en las estancias y obrajes abandonando los trabajos colectivos. Las fuentes jesuíticas refieren incluso a la relación de amistad que los guaraníes de los pueblos mantienen con algunos grupos "infielos" y a los serios problemas que esto ocasiona. Algunas órdenes de los Padres provinciales están directamente dirigidas a controlar las salidas no autorizadas de los indios reducidos de sus pueblos y a impedir tratos indebidos. Juan Bautista Zea ordena que se quite los caballos a los indios pues eso fomenta que anden por los campos muchos indios e indias fugitivos robando y matando vacas en las estancias. Por su parte, Machoni exige que se castigue en la plaza a los "indios fugitivos", especialmente los que huyen "con mujer ajena" entre los pueblos de los distritos del Paraná. Y agrega que aquellos del Uruguay que se vayan con los portugueses sean capturados, castigados y desterrados al Paraná con su mujer e hijos pequeños⁷³.

- 51 Las solidaridades y alianzas con los "infielos" reaparecen en tiempos de crisis políticas y económicas. Tal es el caso del período que cubre la llamada "guerra guaraníca" (1754-56) en la que las milicias guaraníes se enfrentaron a los ejércitos español y portugués. En su conocido diario de los sucesos, el jesuita Tadeo Henis escribe que varios caciques "gentiles" se ofrecieron para pelear junto a los guaraníes contra las tropas enemigas sirviendo como exploradores y espías. "Han venido –escribe– a los campos de San Juan "algunos Gentiles y Caciques barbaros, y se ofrecieron á si, y los suyos por auxiliares, y volviéndose después, fueron á recoger la gente". En otros casos, charrúas, minuanes y guenoas eran convocados a confederarse con algunas de las facciones guaraníes misioneras:

"Yá empero los individuos de este y de los otros pueblos vecinos deliraban con guerras civiles y motines; porque algunos mas amantes de sus Pastores se dolían de lo que padecían, y los mas obedientes iban á concitar en su auxilio á los de la Cruz. Entretanto la parte contraria confederaba en su ayuda á los bárbaros gentiles Charrúas. Por horas pues se temía, que de esta pavesa rebentase un incendio. Llegó no obstante á tiempo una orden del Padre Provincial, para que se mudasen los Curas, que servían de tropiezo á los ofendidos"⁷⁴.

- 52 Resulta interesante constatar que el parentesco se encuentra en la base de algunos intercambios entre indios que habitan en las reducciones e "indios infieles". En tiempos jesuíticos Segismundo Asperger refiere a la situación de un pueblo de minuanes formado en las tierras de San Borja. Escribe que varios se van paseando a ver a sus parientes, llevando consigo algunos guaraníes de San Borja como amigos suyos⁷⁵. En 1769, el cura Ortiz de Yapeyú escribe al gobernador Bucareli que sean enviados a la nueva reducción de San Francisco de Paula todos los guayanás que se encuentren casados en pueblo de Corpus, pues se le ha reclamado por ellos, "que todos son parientes"⁷⁶.

- 53 Un año después, el administrador del pueblo de Jesús da detalles de un interesante encuentro de un capataz con un grupo de "cainguás infieles", en la estancia del pueblo de Jesús⁷⁷. Los indios estaban liderados por un cacique llamado Guirabo, "que traía un arco y seis flechas de regalo". El capataz lo recibió y le correspondió con un hacha de hierro. Los caingú le informaron que habían unos "indios yutis", usurpadores de los yerbales y jurisdicciones del pueblo, les habían impedido el paso. Que querían informarse del estado del pueblo y saber si había allí hachas, machetes y lienzo entre otras cosas. El capataz les respondió que allí podrían encontrar eso y cuanto había de necesario "y que si gustaban vendrían a verlo, y experimentarían el grande agasajo. El cacique también informaba que había "más cainguas en los montes que indios en la provincia del Paraná". Y continúa:

"los cainguas [han] preguntado por sus parientes que habitan en este pueblo [Jesús]; se despidieron diciendo iban a acabar de hacer sus chacras, por que se han mudado a el Monday; próximo a la estancia de San Javier, y sitio donde se redujeran estos por lo que se nombra este pueblo Jesús del Monday. Por que fue su primer población: desde donde luego que acaben de saborear volverán muchos con sus mujeres, y hijos, de lo que podía dar parte a sus superiores"⁷⁸.

- 54 La información concluye con que estos "son indios de más ingenio que estos christianos; y sobre todo dijeron a el capataz que en volviendo traerían un indiecito guayaqui para mi; que estos los cogen para sus esclavos"⁷⁹.

- 55 En conclusión, puede plantearse que la colaboración entre guaraníes e infieles no fue exclusiva de la época postjesuítica. Está presente durante la época de los regulares aunque generalmente

oculta, emergiendo en los períodos o situaciones de crisis. Estas redes de solidaridad o reciprocidad se expresan en las relaciones de parentesco, que a su vez constituyen la base de la organización cacical. El parentesco opera aquí como un mecanismo articulador central que pervive a lo largo del tiempo rompiendo con las fronteras entre el espacio interno y el espacio externo misional. En otros términos, el espacio interno misional se abre hacia el territorio de las estancias y yerbales que se definen por un sentido móvil de espacialidad, más allá incluso de los límites étnicos.

Conclusiones

- 56 En las páginas previas he intentado mostrar el desfase existente entre, por un lado, un discurso del orden misional basado en las clasificaciones étnicas que simultáneamente servía de fundamento para la construcción imaginaria de una oposición radical entre el espacio cristiano y el espacio infiel, y por otro lado, las prácticas concretas de relación e intercambio entre algunos de los diversos actores de la campaña, reveladoras de un espacio de límites difusos, permeables y ambiguos. La ambigüedad de esos límites, producida por los permanentes intercambios entre el espacio interno y el espacio externo de las misiones, aparece como una constante que se hace más visible después de la expulsión de los regulares de la Compañía de Jesús, pero que ya existía en la época anterior, dada la heterogeneidad interna de las misiones.
- 57 Resulta excesivamente simplificador referir a estas interacciones como "relaciones interétnicas". No es posible establecer un tipo particular de comportamiento indígena según pertenencias o categorías socioculturales establecidas *a priori*. El movimiento concreto de los actores exige indagar sobre lógicas sociales más complejas y operativas. He sugerido que el parentesco o los intereses políticos, según la situación, operaban como mecanismos de construcción de solidaridades. Además de constituir la base de los cacicazgos indígenas que dinamizaban la vida interna de los pueblos, servía de vehículo para la articulación social de actores concretos más allá de los límites territoriales de un pueblo o los límites étnicos de un grupo. Estas lógicas sociales concretas se superponían y contraponían con el discurso hegemónico de la administración colonial que no dejaba de apelar a las clasificaciones étnicas y las antinomias socio-religiosas para circunscribir a la población nativa y controlar el territorio.

Notas

1 Para una crítica del aislamiento económico de las misiones véanse dos clásicos: Mörner, Magnus, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1985. Garavaglia, Juan Carlos, *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de la yerba mate*. México: Grijalbo, 1983. Para un tratamiento de las relaciones interétnicas en las fronteras americanas ver el trabajo integrador de David Weber: *Bárbaros. Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale University Press, 2005. Para la región específica del Río de la Plata una serie de trabajos recientes abordan las relaciones mantenidas entre indios misioneros e "indios infieles". Ver Bracco, Diego, *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevideo: Linardi y Risoo, 2005. García, Elisa Frühauf, *As diversas formas de ser índio. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009; y Wilde, Guillermo, *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: Editorial SB, 2009.

2 Aquí retomamos algunos argumentos de nuestro anterior artículo Wilde, Guillermo, "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII". *Horizontes Antropológicos*, vol. 19, p. 105-135, 2003. Dos libros recientes se inscriben en una orientación crítica de las clasificaciones coloniales, son Araya Espinoza, Alejandro y Jaime Valenzuela Márquez, *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago de Chile: RIL editores, 2010. Giudicelli, Christophe (ed.), *Fronteras coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos (CEMCA)-Colegio de Michoacán, 2010.

3 A lo largo de este artículo se utilizan las siguientes abreviaturas para nombres de archivos de la documentación inédita. AGN, para Archivo General de Nación de Argentina, AGPC para Archivo General de la Provincia de Corrientes, AHN para Archivo Histórico Nacional de Madrid y AGI para Archivo General de Indias.

4 Furlong, Guillermo, *Alonso de Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1968.

5 Peramás, José Manuel, *Platón y los guaraníes*, Asunción, CEPAG, [1793] 2004, p. 37.

6 Brabo, Francisco Javier, Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III, en lo pueblos de Misiones, fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el Gran Chaco, en el país de Chiquitos y en el Mojo, cuyos territorios pertenecieron luego al Virreinato de Buenos Aires. *Madrid. M. Rivadeneyra, 1872.*

7 Furlong, Guillermo, *Domingo Muriel, S.J. y su Relación de las Misiones (1766)*. Buenos Aires: Librería del Plata S.R.L., 1955, p. 134.

8 Entre los grupos sobre los que actuaron los jesuitas se cuentan muchos nombres étnicos. No todos eran guaraní parlantes. Se mencionan "gualachos" o "guayanas" en Concepción y San Pedro, fundadas en 1627. También hay referencias a "cara-cara", "itatines" y "payaguás" en *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1632 a 1634*. Maeder, Ernesto (edición e introducción). Buenos Aires. Academia Nacional de la Historia, 1990, p. 154 y *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639*. Maeder, Ernesto (editor). Buenos Aires. FECIC, 1984, pp. 163-174. Ver también Drobizhoffer, quien participó de la fundación de los pueblos de San Joaquín y San Estanislao. Del Techo menciona en su crónica a los Guarambarés y Guairá. Sepp por su parte dedica varias páginas a los "yaros" y los "guenoas". Del Techo, Nicolás, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz. Nueva edición, Prólogo de Bartomeu Melià, S. J. Asunción: CEPAG/FONDEC, [1673] 2005. Para un análisis reciente de la diversidad interna en las reducciones ver el trabajo reciente de André Luis Freitas da Silva, *Reduções jesuítico-guarani: espaço de diversidade étnica*. Disertación de Maestría, Programa de Pós-graduação em História., Universidade Federal de Grande Dourados (Brasil), 2011.

9 La actuación de los jesuitas daba continuidad a un proceso de integración de la población indígena iniciado mucho tiempo antes, con la llegada de los españoles a la región en la primera mitad del siglo XVI, y la creación de pueblos a cargo de curas franciscanos desde fines de ese siglo. Susnik, Branislava, *El Indio Colonial del Paraguay I: El Guaraní colonial*. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965, p. 160. Ver también Roulet, Florencia, *La resistencia de los guaraní del Paraguay, a la conquista española (1537-1556)*. Posadas: Ed. Universitaria, 1993. Garavaglia, Juan Carlos, *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ed. de la flor, 1987. Necker, Louis, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos*. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Asunción. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1990.

10 Meliá, Bartomeu, "Missao por reducao". *Estudos leopoldenses*, vol. 25, n°110, p. 21-36, 1989, p. 24.

11 Peramás, *Platón y los guaraníes*... Junto con los escritos de Peramás, es importante tener en cuenta la obra de José Cardiel, otro jesuita español en el exilio que brindó un panorama general de las misiones como un espacio altamente controlado y reglamentado por los sacerdotes. Véase Cardiel, José, "Breve Relación de las Misiones del Paraguay". Hernández, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús* (doc. N° 47). Barcelona: Gustavo Gilli editor, [1770] 1913.

12 Brabo, *Inventarios*..., p. 643.

13 Sepp, Anton, *Continuación de las labores apostólicas*. Buenos Aires: EUDEBA, [1709] 1973, p. 263, subrayado propio.

14 Sobre rituales y celebraciones en las misiones y sus implicancias en la construcción del orden social de las misiones véase Bohn Martins, María C., *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2006; Wilde, Guillermo, "Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 33, pp. 203-229, 2003; Wilde, Guillermo, "Toward a political Anthropology of Mission Sound: Paraguay in the 17th and 18th Centuries". *Music & Politics*, vo. II, 2007 (Department of Music, UC Santa Barbara) [<http://www.music.ucsb.edu/projects/musicandpolitics/>]. Sobre la reutilización de elementos indígenas en la liturgia cristiana ver Wilde, Guillermo, "El enigma sonoro de Trinidad: Ensayo de Etnomusicología Histórica". *Revista Resonancias*, vol. 23, 2008, p. 41-66. [<http://www.resonancias.cl/resonancias-no-23>].

15 Las percepciones indígenas del proceso de "conversión" cristiana deben ser analizadas a la luz de los aportes de la etnología reciente. Véanse especialmente el ensayo que da nombre al libro de Viveiros de Castro, Eduardo, *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, y el artículo Fausto, Carlos, "Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)". *Mana*, vol. 11, n°2, p. 385-418, 2005.

16 Martini, Mónica, "Un plan de evangelización tardío: las colonias de indios guaraníes proyectadas por José Cardiel (1747)". *VII jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1998, p. 396.

17 A fines del siglo XVIII la corona española promueve la exploración de la América meridional en zonas de frontera, con el propósito de establecer dominios jurisdiccionales con Portugal, especialmente

después de la firma del Tratado de San Ildefonso (1777). Funcionarios como Azara y Alvear, permanecen en la región durante períodos considerables informándose de la situación humana y geográfica de la región con la ayuda de otros funcionarios concededores del territorio. Petit-Breuilh Sepúlveda, María E., "Comportamientos hispanoportugueses en los territorios limítrofes de América durante los conflictos bélicos". *Propaganda y mentalidad bélica en España y América durante el siglo XVIII*. González Cruz, D. Madrid, Ministerio de Defensa de España: 165-196, 2007.

18 Alvear, Diego de, "Relación geográfica e histórica del territorio de las Misiones". Angelis, Pedro de, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires. Imprenta del Estado, [1791] 1836-1837, p. 6. El mismo Alvear escribe en un documento posterior a propósito de la pacificación del Chaco y la reducción de otros grupos "infieles" lo siguiente: "[...] sólo la conversión de los indios del Chacó, los de Arauco, las Pampas, los charruas, los tupís y algunos otros gentiles, no en otro número, que aún se hallan por reducir y civilizar, es lo único que verdaderamente nos falta para consumir y dar por acabada del todo y perfecta tan admirable y portentosa obra, la mayor puede decirse, que vieron los siglos y refieren las historias." Alvear y Ward, Sabina, *Historia de Diego de Alvear*. Buenos Aires. Luis Aguado, 1891, p. 465.

19 Por su parte escribe Alvear: "Los indios Tupis, que habitan sobre el mismo Uruguay, y contra el Uruguay Poyta, confines septentrionales de este departamento, mantienen siempre cruda guerra con sus habitantes, y les embarazan notablemente sus faenas de yerba y maderas, quemándoles grandes porciones, robando, matando y persiguiendo a los Tapes, siempre que logran la ocasión, de que se acaban de tener desgraciadas experiencias." Alvear, *Relación Geográfica...*, p. 100. Los "[...] pueblos [guaraníes] de San Juan y San Ángel, como los más avanzados y vecinos á dichos bosques, son también los más expuestos y los que han sufrido más en las frecuentes y repentinas invasiones de estos infieles [tupis], que, con especialidad en estos últimos tiempos, les han causado horribles estragos [...]" Alvear y Ward, *Historia...*, p. 457.

20 Doblás, Gonzalo de, "Memoria histórica, Geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes". Angelis, Pedro de, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires. Imprenta del Estado, [1785] 1836-1837, p. 51-54.

21 Alvear, *Relación geográfica...*, p. 28.

22 Azara, Felix de, *Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y Misiones guaraníes*. Montevideo: Anales del Museo Nacional de Montevideo, [1790] 1904, p. 405.

23 Azara, *Geografía física...*, p. 407.

24 Azara, *Geografía física...*, p. 406.

25 Areces, Nidia, "Paraguayos, Portugueses y Mbayas en Concepción, 1773-1840". *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria* vol. 8, p. 11- 44, 1999.

26 Furlong, Guillermo, *Bernardo de Nudorffer y su "Novena Parte" (1760)*. Buenos Aires. Ediciones Theoria, 1971, p. 164.

27 *Cartas Anuas 1637-39*, p. 167.

28 "Corre que ha Corrientes han bajado canoas de Payaguas, y también en Corrientes han detenido los barcos que venían de Buenos Aries para pasar gente a la otra banda por causa de los Guaicurus inquietos" (Carta de Francisco Bruno de Zavala a Vertiz, Apóstoles 30 de noviembre de 1772, AGN IX.22.2.7).

29 Alvear, *Relación geográfica...*, p. 12.

30 *Sobre las "etnografías estatales" puede verse Wilde, "Orden y ambigüedad... Debe señalarse que, aunque la perspectiva que construyen las "etnografías estatales" responde a lo que Mary Louis Pratt en Ojos Imperiales ha denominado "anticonquista", un conjunto de "estrategias de representación por medio de las cuales los sujetos burgueses europeos tratan de declarar su inocencia en el mismo momento en que afirman la hegemonía europea." (p. 27), también exhibe en ciertos casos fisuras discursivas de gran interés para el análisis, como aquella presente en un diario del ingeniero de la armada Oyárbide, en el que relata el encuentro de la partida con una "india tupi" fugitiva y su pequeña hija. Hemos analizado ese episodio en el epílogo del libro Religión y Poder en las Misiones guaraníes. Pratt, Mary L., Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes, 1997.*

31 En otros trabajos nos hemos detenido en la definición de la etnogénesis misional, en particular Wilde, Guillermo, "Territorio y Etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII". *Fronteiras, Revista de História*, vol. 11, n°19, p. 83-106, 2009. Para una definición teórica del concepto de "territorialización" véase Pacheco de Oliveira João, "Uma etnologia dos "índios Misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, vol. 4, n°1, p. 47-77, 1998.

32 Susnik, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay, II. Etnohistoria de los Guaraníes. Epoca colonial*. Asunción-Paraguay: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979-80, p. 172.

33 De acuerdo a los datos relevados por Maeder y Bolsi, la población misionera cayó entre 1732 y 1740 de 141.182 a 73.910. En la actualidad, la historiografía discute las causas de esta crisis. La disminución se atribuyó tradicionalmente a las epidemias, los servicios militares prestados para el sofocamiento de la rebelión de los comuneros y los servicios públicos, las hambrunas y las invasiones de indígenas no cristianos, pero las fugas fueron también un componente importante. Maeder, Ernesto y Alfredo Bolsi, "La población de las misiones guaraníes entre 1702 y 1767". *Estudios Paraguayos* vol. II, n°1, p. 111-137, 1974.

34 La situación de diversidad multiétnica es parecida en otros conjuntos misionales similares, como Chiquitos y Moxos. Ver Santamaría, Daniel, *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuíticas de las selvas sudamericanas. Siglos XVII y XVIII*. Jujuy: Departamento editorial del Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, 1994. Akira Saito, "Creation of indian Republics in Spanish South America" en S. Kawamura y C. Veliath, *Beyond Borders: A global perspective of Jesuit Mission History*, Tokyo, University of Sophia Press, 2005. Tomichá Charupá, Roberto, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2002.

35 Levinton, Norberto, "La burocracia administrativa contra la obra evangelizadora: una reducción de Charrúas fundada por fray Marcos Ortiz". *Primeras Jornadas de Historia de la orden dominicana en Argentina*, 2003. Levinton, Norberto, "Las estancias de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú: tenencia de la tierra por uso cotidiano, acuerdo interétnico y derecho natural (Misiones Jesuíticas del Paraguay)", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 31, p. 33-51, 2005.

36 Escribe Nusdorffer: "[...] frecuentes correrías a los infieles confinantes y solicitando la conversión de las naciones Guenoas, Cahrrúa, Mohanes y Cuañanas, y aunque el fruto no ha correspondido ha sus deseos y diligencias, se han agregado un buen número de Guañanas al pueblo de Corpus, y de Guenoas, charruas y Mohanes a los de Yapeyú y San San Francisco de Borja" (carta de Nusdorffer de 1745, citada por Machón, Francisco, *La federal bandera tricolor de Misiones. Apuntes históricos*. Misiones: Ed. del autor, 1993, p. 33. Querini por su parte informa que se agregaron 200 Charruas a Yapeyú, varios Guenoas a San Borja, 33 Minuanes a San Miguel y 9 a Santo Angel y 7 a San Nicolas (informe de Querini de 1747, también citado por Machón, p. 33).

37 Machón, Francisco, *La reducción de Guayanas del Alto Paraná San Francisco de Paula*. Jardín de América (Misiones). Ed. Del autor, 1996. Susnik, Branislava, *El Indio Colonial del Paraguay II: Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*. Asunción. Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1966.

38 Carta de Andonaegui, Buenos Aires, 17 de marzo de 1750, AGI, B.A. 303.

39 El documento fue publicado por Furlong con el título "Memorial del Padre Provincial Bernardo Nusdorffer, en la Visita de 3 de febrero de 1745, para el Padre Superior de estas Misiones del Parana y Uruguay y sus Consultores. Nuestra Señora de Fe, 12 de febrero de 1745, Furlong, *Bernardo de Nusdorffer...*, p. 127. Los efectos de estas fragmentaciones se hacían visibles a veces mucho tiempo después. Durante la expulsión de los jesuitas, el funcionario Zavala escribe que un indio cacique del pueblo de San Juan suplica que le sean enviados su madre, un hermano y una hermana que se encuentran en Itapúa, otro de los pueblos guaraníes, donde también se encuentran sus *mboyas* o indios de su cacicazgo. La cita no sólo indica la importancia del parentesco como fundamento de la organización cacical y la definición de solidaridades, sino también, aunque de manera más vaga, destaca su persistencia a lo largo del tiempo. Carta de F. B de Zavala al gobernador, 11 de agosto de 1768 (AGN IX.6.10.7).

40 En un padrón de 1799 se observa que mientras pueblos como Santa Rosa o Santiago poseen entre 21 y 26 cacicazgos y una población de aproximadamente 1.500 personas, otros como San Ignacio Miní poseen 72 cacicazgos y 1.817 personas. Véase Susnik, *El Indio Colonial, II...*

41 Para más detalles sobre la organización cacical ver Wilde, Religión y Poder...

42 Wilde, Guillermo, "Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las Misiones del Paraguay". *Jahrbuch für Gechichte Lateinamerikas*, vol. 43, pp. 119-145, 2006. Según sugiere el investigador japonés Kazuhiza Takeda, quien realiza un estudio exhaustivo sobre los padrones guaraníes de todas las misiones en un período de 200 años, la figura del cacicazgo se estabiliza en todos los pueblos de misiones en el siglo XVIII, lo que responde también a la formalización de una organización urbana estable de los pueblos. Takeda, Kazuhiza, "Análisis de los padrones de las misiones jesuíticas del Río de la Plata (1657-1801): un experimento metodológico". *Coloquio internacional Tradiciones indígenas y culturas misionales en las fronteras de la Sudamérica colonial. Hacia una perspectiva comparativa*, Wilde, G. y A. Saito (orgs.), Buenos Aires, 16 y 17 de agosto de 2011 (inédito).

43 Sobre la problemática de los "indios infieles" fueron consultados numerosos documentos inéditos del Archivo General de la Nación, además de la documentación publicada. Como referencia puede tenerse en cuenta el siguiente listado de legajos: sobre Minuanes y charruas, AGN IX.39.5.5; AGN IX. 23.7.4 (l. 23, e. 753, 1808); AGN IX.36.2.6 (l. 66, e. 38, 1794); AGN IX.39.5.5; AGN IX.32.1.7; AGN IX.18.5.1; AGN IX.17.6.1; AGN IX.38.1.3 (1790). Sobre Abipones y mocobíes (Guaycurúes), AGN IX. 32.7.5 (l. 59, e. 8, 1809); AGN IX. 35.2.5 (l. 15, e. 18, 1780); AGN IX.38.1.7 (l. 177, e. 1, 1803); AGN IX.35.9.3

(L53E50, 1783); AGN IX.22.2.7; AGN IX.18.5.1. Sobre Guayanas: AGN IX.18.5.1; AGN IX.22.2.7. Sobre cainguas: AGN IX.18.5.1; AGN IX.22.2.7.

44 Dobrizhoffer, Martin, *Historia de los Abipones*. Resistencia. Universidad Nacional del Nordeste (3 volúmenes), [1783-84] 1967, v. III, p. 29.

45 Una carta del administrador del pueblo guaraní de Santiago dirigida al gobernador informa en 1768: "Con tambien el ganado que tiene el Pueblo en la costa del Parana ya no se puede contar por amor de los Infieles, por lo q no dan lugar para salir, a recoger ni poder mantener Cavalgaduras en dichas Estancias por que se acaban de llevar los Infieles; y el Pueblo esta bastante atrasado de Cavallos, y en dicha Estancia me disen los Capatazes sea alzado el ganado, por no averse puesto recogida quanto [a] porque los enemigos ya no salen de estos campos, como ahora sea ofrecido andar de noche alrededor del Pueblo que ha sido providencia de Dios no entrasen a matar. y no ofreciendose otra cosa, y [...] quedo rogando a Dios". Carta de Bartolome Lascano a Francisco de Bucareli. Santiago y agosto 21 de 1768 (AGN IX.6.10.7).

46 Susnik, *El Indio Colonial, II...*, p. 41, 96, 191-192 y 194)

47 Carta de Joseph Barbosa al gobernador Bucareli, Pueblo de Santiago, 24 de octubre de 1770, AGN IX.18.5.1. Otro documento refiere al cautiverio de un negro llamado Cipriano por los infieles mocobíes en AGN IX.22.6.5 [1767-72]). Pueden encontrarse referencias a pueblos guanas y mbyayas en el mismo legajo.

48 Carta a Vertiz, Pueblo de Itapúa, 16 de febrero de 1772 (AGN IX. 22.2.7).

49 Trato celebrado entre Don Lazaro de Almiron, teniente en Gobernador de la ciudad de San Juan de Vera de las siete Corrientes con Indios Infieles de Nación Mocovis. 22 de febrero de 1769, AHN (Clero -Jesuitas), Leg. 96, exp. 6.

50 Acevedo, Edberto Oscar, *La Intendencia del Paraguay en el Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires. Ed. Ciudad Argentina, 1996; Areces, Nidia, "Los guaraní -monteses y los yerbaes silvestres en Concepción. Frontera norte paraguaya, durante el gobierno del Dr. Francia". *Andes, Antropología e Historia* vol. 6, p. 301-323, 1994.

51 Los jesuitas habían logrado pacificar parcialmente a la población chaqueña hacia la mitad del siglo XVIII creando reducciones en las proximidades al Río Paraná. Se formaron varias reducciones de indios chaqueños sujetas a las ciudades de Corrientes y Santa Fe, pero la situación de estos poblados fue sumamente precaria e inestable por lo que algunas de ellas tuvieron corta existencia. A solicitud de algunos caciques guanás y chanaes se formó la reducción de Remolinos San Francisco de Asís de Aguaray, con mbyayás la de Belén, San Antonio y Melodía, San Juan Nepomuceno. Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997. Paz, Carlos, "La Modernidad de los Bárbaros. Los abipones de San Jerónimo del Rey y sus relaciones sociales con las fronteras santafesinas del Chaco", *Revista História UNISINOS*, vol. 13, nº3, p. 253-264, 2009.

52 Carta a Vertiz, Itapúa, 16 de febrero de 1772, AGN IX. 22.2.7). Es el caso de la reducción de San Jerónimo. Don Juan García de Cossio avisa haber desalojado su reducción los Indios de San Fernando por miedo de sus enemigos los mocobis, retirándose el cacique gral con 90 hombres a las fronteras de San Jeronimo; las disposiciones que tomó para evitar este juego; y lo que convendría para remediarlo. (AGN IX.22.2.7) Pueden encontrarse más datos en el Archivo General de la Provincia de Corrientes. Ver legajos AGPC, Sección Jesuitas, T. 4 (1772-1774) informa que los indios mocobies se confederan con otras naciones para perturbar la paz de los correntinos. AGCP, Sección Jesuitas, T. 6 (1778), informa sobre el restablecimiento de la reducción de San Fernando de abipones.

53 Escribe Bucareli: "En las inmediaciones de aquellos pueblos conservaban infieles, sin permitirles la conversión y reducción que pedían, segun ahora se ha visto, pues, luego que estos tuvieron noticia de la expulsion de los Jesuitas, se han presentado cuatro de los principales caciques, instando para que los nuevos curas los instruyan y admitan en pueblo con sus parcialidades, ofreciendo que los seguirían diez y siete caciques más. Los objetos de aquella depravada máxima no han sido ocultos", Brabo, Francisco Javier, *Colección de documentos relativos a la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III*. Madrid. Estudio Tipográfico José María Pérez, 1872, p. 196.

54 El pueblo no pudo llegar nunca a la autosuficiencia económica debiendo vivir de la limosna de los demás. En 1770, Francisco Bruno de Zavala escribe un informe sobre la reducción: en la que afirma que ya que no saben la lengua guaraní debe enseñarseles desde el principio la lengua española. En 1776, Zavala informa a Vertiz que la reducción se encuentra en estado deplorable, el cura enfermo. Se han venido a quejar tres caciques de la nación guayanas, "que no tiene misa ni doctrina, y que todas las limosnas que les he procurado se han insumido con poca o ninguna regla", Machón, *La reducción de...*, p. 61.

55 En otro trabajo he intentado ver la posición misma del gobernador Bucareli como cacique dadivoso que actuaba con el respaldo del propio rey. La construcción de un vínculo recíprocarario entre el gobernador y los guaraníes durante el proceso de expulsión facilitó, según supongo, la rápida y eficaz transición al nuevo orden secular. Wilde, *Religión y Poder...* Sobre la situación en los pueblos

después de la expulsión de los jesuitas véase, además del libro citado: Mariluz Urquijo, José M. "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas". *Estudios Americanos*, vol. 6, n°25, p. 323-330, 1953. Wilde, Guillermo, "¿Segregación o asimilación? La política indiana en América Meridional a fines del período colonial". *Revista de Indias* vol. LIX, nro. 217, pp. 619-644, 1999. Wilde, Guillermo, "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Dinámicas políticas y prácticas simbólicas". *Revista Complutense de Historia de América*, vol 27, p. 69-109, 2001. Wilde, Guillermo, "Guaraníes, "gauchos" e "indios infieles" en el proceso de disgregación de las antiguas doctrinas jesuíticas del Paraguay". *Suplemento Antropológico* vol. XXXVIII, n°2, p. 73-130, 2003. Telesca, Ignacio, *Tras los expulsos: cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*. Asunción, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 2009.

56 En 1771, el cura Ortiz escribe: "El día 31 de enero marché río arriba con mis hijos y a los nueve días llegamos al paso señalado y caminamos un día natural por dentro del monte por dar con ellos y otro día natural para dar con el otro cacique y sacamos ambos el uno con veinte vasallos y el otro con treinta y siete los que tengo en nuestra reducción muy gustosa...", Machón, *La Federal Bandera*, p. 68.

57 "[...] fueron remitidos a dicho pueblo de el Corpus ciento y un Indios de ambos sexos y de nacion Guayana refugiados de las persecuciones de los Indios Tupis con el objeto de que se dedicase todo su esmero y cuidado a la educación y enseñanza de estos neofitos en los principios de una verdadera religión, y todo ello fue egecutado con previa Audiencia del Sr Fiscal Protector con la qual tiene mi parte entendido que se comunico también orn. Del Pueblo para que proporcionase a dichos Neofitos lo necesario a su subsistencia que parece estar satisfecho. El citado cura Parroco cumpliendo con el encargo de S. E. puso todo su esmero en la religiosa instrucción de dichos Indios, y ha tenido la fortuna afuera de su desvelo y cuidado o trabajo de bautizar a los Adultos en el número de 18 de Individuos mui bien instruidos, y de ellos han contraido matrimonio catorce, y bautizó a si mismo de los nacidos de ellos hasta la edad de quatro años quince, según se acredita de el certificado de el Pueblo con el visto bueno de el gobernador de aquellos Pueblos". Juan de Lagravo. Vista al Fiscal Protector de Naturales, 30 de septiembre de 1802, AGN : J-45-1303, gentileza de Eduardo Saguier.

58 Los franciscanos fracasan en su intento de asentar misiones permanentes con los monteses. Durante la intendencia de Alos se entrevisto a quince caciques de la zona del río Aguaray miri e Upane acadurillados por Cuarasiguazú y Cuarasimirí. Se presentaron con "cruces adornada con plumas" lo que se entendió como que ya hubo contactos con los cristianos. Traían de regalo maiz, batata y caña dulce. Los caciques proponían amistad con los criollos a cambio de libertad de trueques. Sobre el tema, véase Areces, "Los guaraní-monteses..."

59 *Cartas Anuas, 1632-34*, p. 145. Las llamadas misiones del Tarumá, de indios monteses, se situaron al norte de Asunción y al sur del río Jejuí, alejadas del núcleo de los 30 pueblos guaraníes. Respondían al interés de los jesuitas por reducir a los indios "monteses". Según el jesuita Dobrizhoffer, en 1697 se redujeron los indios "tobatines" en el pueblo de Nuestra Señora de Fe, pero esta población se disolvió con la huida de los indios a la selva. En el siglo XVIII se hicieron nuevos intentos por reducir a estas poblaciones (1720-1721). Ante la amenaza de ataques de los indios del Chaco, fueron nuevamente conducidos a la reducción de Nuestra Señora de Fe, donde permanecieron entre 1723 y 1733. Las dificultades de adaptación al patrón existente, las diferencias con los guaraníes ya reducidos y la crisis que afecto a los pueblos del Paraná desde 1732 acabó por provocar su desbande. En 1745, estos indios fueron nuevamente localizados en la región de Tarumá y se formó con ellos San Joaquín (1747) y San Estanislao (1750). Maeder, Ernesto, "La población de las Misiones de guaraníes (1641-1682) Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas". *Estudos Iberoamericanos*, vol. 15, n°1, p. 49-68, 1989. Maeder, Ernesto y Alfredo Bolsi, "Evolución y características de la población guaraní de las misiones jesuíticas. 1671-1767". *Historiografía. Revista del Instituto de Estudios historiográficos*, vol. 2, p. 113-150, 1976.

60 "En este tiempo tuvieron los indios [reducidos] una guerrilla con unos que llaman Caayguas, que quiere decir, indios que viven dentro de los montes, sin habitación o casas, los cuales están en unos montes de la otra banda del río, y son muy grandes bellacos, traidores, de los cuales estos han recibido muchos agravios los años pasados, matándoles muchos á traición; y tienen una lengua peregrina mui dificultosa, al modo de los Guaycuruses, de la cual no se entiende palabra [...]", Ruyer, Claudio, "Carta annua de la Reducción de Santa María del Iguazú, para el P. Nicolás Duran provincial del Paraguay de la Compañía de Jesus". *Revista del Archivo general de Buenos Aires*, Tomo 1 Buenos Aires. Imprenta del "Porvenir", [1627] 1869, p. 178.

61 "Señor el Pe Cura mando a unos deste Pueblo en procura de los Minuanes a atraerlos a la Cristiandad con q vinieron quatro aber al Cura diciendo q de sean Bautisarse y que traera la Familia; supongo q damos en buena paz con mucho anhelo de trabajar [...] Ruego a nuestro Señor le conserbe larga vida para amparo de pobres" Carta de Gregorio de Soto al gobernador. Yapeyú, 27 de Agosto de 1768 (AGN IX.6.10.7).

62 "Participo a VE como ya tengo catorce infieles en este Pueblo en señandolos la Doctrina Christiana y oy dia de la fecha me retiro a la capilla de Sn Miguel a esperar a tres Casiques de los Bojanas, y minuanes que ya se hallan inmediatos a dicha Capilla con las familias de sus comandos que handecer decrecido numero segun me tienen dicho dichos Casiques cuyos hijos ya tengo en escuela de Doctrina y primeras letras; y es de advertir Señor que los mas son lenguarases por lo que me veo afligido considerando la

gran carga que tengo sobre mis deviles ombros y sera mayor en llegando esta gente para lo que me considero solo que aunque tengo Compañero no me puede ayudar. por no saber la lengua destes, por lo que susito a VE haga con mi Pe Provl me despache adminus dos lenguarases por que de no ser no me serviran de alivio en beneficio deste Pueblo favor que espero del gran se lo de VE cuya vida ruego al Señor guarde muy felizes años" Carta de Fray Marcos Ortiz al Gobernador, Yapeyú, 7 de noviembre de 1768 (AGN IX.6.10.7).

63 "Unos Indios Minuanes, que están en la Estancia de San Borja vinieron a veer al Rdo Pe Cura Fr Bernardino Frutos y hablandoles de Christianarse le dieron esperanzas lo q me participo dicho Pe Cura, y yo les escrivi a los Caziques una carta animandoles y llamandoles a la Christiandad ellos me han respondido que lo haran pero me piden algunas cosas pero esso no lo veeran sino quando verdaderamente se conviertan.

64 "[...] sobre los infieles minuanes poca esperanza hay que a engaños nos tienen sin quererse dar solo los que estan en este pueblo se lograra ello; el Padre Cura dice que hara ahora que vengan; dos se huyeron que anado se echaron el Uruguay uno se ahogó el que salió fue a dar a los Toldos [...]" (carta de Gregorio de Soto, Yapeyú, 8 de febrero de 1769, AGN IX.18.5.1)

65 "Señor. La conversión de los minuanes de este pueblo de Yapeyú se ha reducido a seis varones siete mujeres y cinco muchachos que están en este pueblo, y el otro día se escapó uno a nado y pasó el Uruguay y se fue a los toldos esto ha sido un favor del reverendo Padre cura yo le alabo su buen deseo pero su cumplimiento lo veo algo remoto pues los minuanes lo que quieren es poner en contribución a este pueblo el otro día vino un cacique a verme y me dijo venía a ver lo que le daba y apurandole por su resolución a hacer se cristiano me dijo que iría a sus toldos y que lo vería, he encargado al capataz que va hacia la estancia de Santa Ana cerca del río Negro que los trata de paz y que los anime a hacerse cristianos y que si se resuelven que vayan dos o tres caciques a ver a vuestra excelencia que yo les daré licencia y haré conducir, no se lo que resultará a esta acción muy arraigada en su idolatría, y solo a fuerza y transportados serán cristiano." (Carta de Francisco Bruno de Zavala a Francisco de Bucareli. a Pueblo de Yapeyú a 9 de febrero de 1769, AGN IX.18.5.1).

66 Don Abraham Guirado Josef Mayas, Yapeyú, ca. 1778 (AGN IX.39.5.5, Leg.. 259; Exp. 10).

67 Poenitz, Erich E., "Los infieles minuanes y charrúas en el territorio misionero durante la época virreinal". *VI Encuentro de Geohistoria Regional*. Posadas. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones, 1985, p. 8.

68 Lastarria, Miguel de, *Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata*. Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Históricas. Fac. Filosofía y Letras, [1800] 1914, p. 60.

69 Doblas, Gonzalo de, "Disertación que trata del estado decadente en que se hallan los pueblos de Misiones y se indican los medios convenientes a su reparación". Trenti Rocamora, José Luis. *Un Informe inédito de Gonzalo de Doblas sobre la emergente situación de Misiones en 1801*. Santa Fé. Departamento de estudios coloniales. Castelvi, [1801] 1948, p. 32.

70 Liniers, Santiago, "Representación al rey nuestro Señor sobre las misiones Tapes y Guaranís de las que se hallava gobernador interino en 28 de junio de 1804". *La Biblioteca vol. II, n°1*, 1896, p. 466-473, p. 470.

71 Pueblo de San Juan, 7 de octubre de 1773 (AGN IX.9.22.2.7).

72 "[...] el número de indios de que se componen (las tolderías minuanes, según sujetos que han estado allí) llegara a mil, incluyendo en este numero los naturales guaraníes que se han desertado y se hallan abrigados con ellos, el de varios españoles, portugueses, mulatos, y negros que se han incorporado aquella nación. Don Abraham Guirado Josef Mayas, Yapeyú, ca. 1778 (AGN IX.39.5.5, Leg.. 259; Exp. 10, fj. 3).

73 Wilde, *Religión y poder...*, capítulo 3.

74 Henis, Tadéo, "Efemérides de la Guerra de los Guaranís desde el año de 1754, ó Diario de la Guerra del Paraguay. Escrito por el Padre Tadéo Henis, Regular de la Compañía, y Cura del Pueblo de San Estanislao. Colección general de documentos, tocantes á la tercera época de las conmociones de los Regulares de la Compañía en el Paraguay". *Colección general de documentos tocantes a la persecucion, que los regulares de la Compañía suscitaron y siguieron tenazmente por medio de sus jueces conservadores, y ganando algunos ministros seculares desde 1644 hasta 1660 contra el ilmo. Y rmo. Sr. Fr. D. Bernardino de Cardenas...*, Tomo IV. Madrid. Imprenta real de la gaceta, 1767 [-1770], p. 49 y 59.

75 Carta de Segismundo Asperger, 10 de octubre de 1769, AGN IX.17.4.2, citada por Poenitz, "Los infieles...", p. 10.

76 AGN IX. 18.5.1, citada por Machón, *La federal bandera*, p. 65.

77 Encontramos dos cartas que refieren a este hecho. Carta de Francisco Bruno de Zavala al gobernador [F. Bucareli]. Candelaria 17 de setiembre de 1770. Carta de Juan de la Granja y Alvarez a Francisco Bruno de Zavala. Jesús 14 de setiembre de 1770. Ambas en AGN IX.18.5.1.

78 Carta de Juan de la Granja y Álvarez a Francisco Bruno de Zavala. Jesús 14 de septiembre de 1770 (AGN IX.18.5.1).

79 Carta de Juan de la Granja y Álvarez a Francisco Bruno de Zavala. Jesús, 14 de septiembre de 1770 (AGN IX.18.5.1).

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Guillermo Wilde, « De las crónicas jesuíticas a las "etnografías estatales": realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2011, Puesto en línea el 30 noviembre 2011. URL : <http://nuevomundo.revues.org/62238>

@apropos

Guillermo Wilde

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentina)

Licencia

© Tous droits réservés

Resumen / Abstract

Este trabajo propone, en primer lugar, una indagación sobre las clasificaciones étnicas y religiosas de las poblaciones indígenas producidas por los documentos coloniales (crónicas jesuíticas y textos de funcionarios borbónicos) en el marco de la política indigenista de reducciones en el Paraguay y Río de la Plata. En segundo lugar, una exploración de las modalidades concretas de interacción entre "indios reducidos" e "indios infieles", reconstruyendo los contextos específicos en que tuvieron lugar. Se sugiere que el discurso oficial plasmado en las crónicas y los textos posteriores se orientaba a producir una ficción de orden (y de desorden) basada en un ideal de homogeneidad étnica y lingüística, y en la antinomia radical que oponía un espacio cristiano y un espacio infiel. Dichas "ficciones" no permiten comprender las interacciones cotidianas de las poblaciones en cuestión en toda su complejidad, lo que exige examinar documentaciones locales para reconstruir la agencia indígena y redes sociales que van más allá de las relaciones interétnicas y las pertenencias culturales.

Palabras claves : guaraníes, siglo XVII, siglo XVIII, charruas, fronteras ibéricas, guaycurúes, Indios Infieles, minuanes, misiones jesuíticas

This paper proposes, first, an analysis of ethnic and religious classifications of indigenous populations produced by colonial documents (Jesuit missionaries' chronics and texts of Borbonic officials) under the indigenous policy of reducciones in Paraguay and the Rio de la Plata. Second, an exploration of concrete modes of interaction between "reduced indians" and "infidel indians", reconstructing specific contexts in which they took place. It is suggested that the official discourse reflected in the chronics and later texts was oriented to produce a fiction of order (and of disorder) based on the ideal of ethnic and linguistic homogeneity, and a radical antinomy that opposed Christian and infidel space. Said "fictions" do not allow an understanding of daily interactions of the mentioned populations in all their complexity, which requires the examination of local sources in order to reconstruct indigenous agency and social networks that go beyond interethnic relations and cultural belonging.

Keywords : infidel indians, iberic frontiers, Charrua, 17th century, 18th century, Guarani, Guaycurú, jesuit missions, Minuan

Licence portant sur le document : © Tous droits réservés