

ESTRATEGIAS INDÍGENAS Y LÍMITES ÉTNICOS. LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY COMO ESPACIOS SOCIOCULTURALES PERMEABLES¹

Guillermo Wilde²

Resumen

En la literatura académica y no académica ha sido un lugar común la idea de que las famosas reducciones jesuíticas de guaraníes (1609-1768) constituyeron un espacio autónomo relativamente cerrado y con escasos contactos con el espacio circundante. Frecuentemente estos supuestos implicaron dejar de lado el análisis de las relaciones entre los indígenas reducidos y los diversos actores de la campaña del Litoral, especialmente los llamados indígenas “infielos”. El propósito de este trabajo es presentar evidencia sobre esas relaciones socioculturales. Trataré de demostrar que las fronteras entre el espacio interno y el espacio externo de las reducciones eran más permeables de lo que la historiografía misionera ha estado dispuesta a aceptar. Los guaraníes misioneros establecían relaciones y se mezclaban con los actores foráneos diluyendo los rígidos límites trazados por la administración colonial, definiendo pertenencias étnicas flexibles y ambiguas.

Palabras clave: Indios Infielos – misiones jesuíticas – política de segregación indígena, guaraní, charrúas, minuanes, guaycurúes.

Abstract

It has been a common place in academic and non-academic literature to speak of the famous Guarani Jesuit missions (1609-1768) as an autonomous space relatively closed and with a lack of contacts with the outside. This assumption left aside the analysis of sociocultural relations between indigenous peoples in the missions and diverse actors of the countryside, especially those called “indios infieles”. This article presents evidence related to those sociocultural relations. I will try to demonstrate that the borders between Jesuit missions inside and outside space were more permeable as accepted by traditional Missions history. The Guarani established relations and mixed themselves with foreigners dissolving the rigid limits drawn by the colonial administration, thus defining a space of flexible and ambiguous ethnic boundaries.

Key Word: Infidel Indians, Jesuit Missions, Indian segregation policy, Guarani, charrúa, minuan, guaycuru.

¹ Este trabajo contó con varias fuentes de financiación, entre ellas, el Conicet, UBACYT, la Agencia Nacional de Promoción científica y Técnica y la Wenner Gren Foundation for Anthropological Research y la Fundación Antorchas. Las dos últimas me otorgaron sucesivamente becas de investigación postdoctoral para los años 2004 y 2005.

² Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires – CONICET. Correos-e: gwilde@mail.retina.ar / gwildear@yahoo.co.uk.

Introducción

El problema de la definición de “lo étnico” en los diversos espacios misionales de América ha sido generalmente tomado a la ligera. Se ha optado por partir de categorías de identificación étnica dadas en los documentos coloniales para etiquetar a los diversos grupos nativos que se incorporaron a esos ámbitos, lo que condujo a simplificaciones excesivas. Por otra parte, la referencia a las “relaciones interétnicas” entre los grupos indígenas reducidos y los no reducidos, ha contribuido a imaginar intercambios e interacciones entre conjuntos homogéneos y de límites socioculturales establecidos de manera fija y ahistórica. Lo cierto es que en tiempos coloniales, más que en otros períodos, dichos límites y categorías étnicas estuvieron sujetos a cambios según los diferentes contextos y dinámicas locales, por un lado, y las cambiantes relaciones con el Estado, por otro.

La incorporación de un fundamento antropológico para estas distinciones fijas en el siglo XIX no hizo otra cosa que reafirmar una postura historiográfica tradicional. No obstante, una lectura minuciosa y crítica de las fuentes de época lleva a pensar que las categorías étnicas resultan poco operativas para comprender las conductas de los actores indígenas. Estos parecen estar menos guiados por un *ethos* sociocultural y una pertenencia étnica que por intereses políticos de caciques particulares o afinidades parentales de algún tipo. Estas lógicas concretas se superponían y contraponían con el discurso hegemónico de la administración colonial que apelaba insistentemente a las clasificaciones étnicas para controlar a la población. De allí surge la oposición indio reducido- indio infiel, fundamental en la construcción ideológica oficial, pero permanentemente agrietada por las lógicas concretas mencionadas.

Si bien en un nivel teórico las reducciones de indios constituían un ámbito separado de la sociedad colonial, protegido por una legislación segregacionista, en un nivel práctico, y especialmente para los albores del siglo XVIII, era difícil utilizar clasificaciones prístinas dados los intercambios y mezclas poblacionales. En trabajos anteriores he tenido oportunidad de referir a la naturaleza ambigua de las pertenencias socioculturales en el ámbito de la campaña, donde los diversos actores locales guiaban sus interacciones en el marco de un “paradigma de movilidad” (Wilde 2001, 2003a, 2003b). Aunque esta fue una característica central de la época posterior a la partida de los jesuitas, en que el modelo segregacionista entra en clara declinación, la movilidad no fue una realidad ajena a la época de los regulares.

Cabe destacar que si bien la historiografía misionera ha rebatido hace el tiempo el mito del aislamiento económico y político de los guaraníes de las misiones aportando abundante evidencia sobre su participación en la región del Río de la Plata y Paraguay (Mörner 1985, Garavaglia 1983), ha seguido teniendo peso en el imaginario común la visión según la cual el indio reducido integraba un espacio cristiano prístino y se distinguía radicalmente de la población dispersa de diferentes orígenes que circundaba las misiones. En general ha heredado de los tiempos coloniales una visión bastante sesgada de los

llamados “indios infieles”. Por un lado, siguen siendo considerados como bárbaros perturbadores del orden social misionero, lo da continuidad a la oposición radical entre espacios cristianos e infieles prístinos. Por otro lado, estos grupos fueron tomados como un todo homogéneo, sin considerar sus diferencias internas marcadas por estrategias y contextos políticos concretos.³

Este trabajo intenta revisar esta postura historiográfica tradicional demostrando las características permeables del espacio reduccional jesuítico, en el área de las treinta misiones jesuíticas del Paraguay. En primer lugar, analizo el imaginario del aislamiento misionero presente en el discurso de los jesuitas, donde emerge la oposición radical del espacio misionero, máxima expresión de la “vida política y cristiana”, con el espacio de la población indígena no reducida que rodeaba la región de algunos pueblos. Dicho discurso acompañaba un largo proceso de etnogénesis del cual había surgido lo “guaraní misionero” como categoría de adscripción étnica nueva. En segundo lugar, describo las características y dinámica concreta de la llamada “población infiel”. En tercero y último lugar analizo los intercambios entre indios reducidos e indios infieles. La evidencia presentada en esta sección se orienta, por un lado, a concebir el espacio reduccional como un espacio permeable. Por otro lado, a establecer las lógicas que guiaban la acción indígena, más allá de su pertenencia étnica, tales como el interés ligado al ascenso individual y sus vínculos con el parentesco y la noción nativa de cacicazgo.

El espacio misional cristiano

La ideología del aislamiento sociocultural guaraní no fue un proceso puramente ideológico si lo hay. Se construye con el largo proceso de formación de las misiones en la Provincia Jesuítica del Paraguay, del que vale la pena hacer una breve reseña.

Entre 1609 y 1707 los jesuitas fundaron alrededor de 50 pueblos en las regiones de Guairá, Acaray-Iguazú, Itatín y Tape hasta quedar 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.⁴ 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 el mantenimiento de la lengua nativa⁵. La lengua guaraní se convirtió en la lengua general utilizada no sólo para la predicación y la comunicación cotidiana en las reducciones sino también para las transacciones económicas de toda la comarca. Las reducciones fueron atacadas sucesivamente por las tropas de los bandeirantes en captura de indígenas para esclavos. En 1632 fueron saqueadas las reducciones del Itatín mientras que las reducciones del Uruguay o Tape fueron invadidas varias veces entre 1636 y 1641.

³ Además de las instituciones mencionadas arriba, Una excepción para esta mirada es el trabajo recientemente publicado por Diego Bracco (2005), que dedica varios capítulos a las relaciones interétnicas entre guaraníes, charrúas y minuanes.

⁴ El argumento según el cual los jesuitas habrían hecho uso de disputas internas entre los líderes indígenas para erigir el régimen misionero está documentado y resulta bastante convincente en la medida que responde al menos parcialmente el interrogante sobre los orígenes del llamado “Estado Jesuítico del Paraguay”.

⁵ Sobre la política de segregación ver especialmente los trabajos de Magnus Mörner (1965, 1985) y Wilde (1999a).

Gran parte de la población debió ser trasladada a sitios menos riesgosos. En esas transmigraciones se perdió más del 80% de la población originaria (Susnik 1979-80: 172). Los ataques *bandeirantes* disminuyeron a partir de 1641, año en que las recientemente formadas milicias guaraníes los derrotaron en la conocida batalla de *Mbororé*.

En la definición del modelo jesuita influyeron las leyes. Fueron las ordenanzas del oidor Francisco de Alfaro las que dieron forma a un programa reduccional orientado a la explotación comunal e impusieron una administración a los pueblos con la idea del encierro y el exclusivismo. Para ello se crearon cargos nativos como el de alcalde y corregidor indígenas y se prohibió la entrada de españoles a los pueblos por un periodo mayor a los tres días. Estas ordenanzas definirían la diferencia fundamental entre los pueblos franciscanos y los jesuíticos: el grado de contacto con la sociedad mayor. En los pueblos jesuíticos los encomenderos y el Estado no participarían de la explotación directa de la fuerza de trabajo indígena⁶, característica que contribuiría a la creciente autonomía de las misiones jesuíticas en el mundo colonial español.⁷

Entre 1641 y 1690, el espacio de las reducciones quedó reducido a lo que es actualmente la región de la Mesopotamia argentina. Esta etapa tuvo como objetivo relocalizar a la población de las regiones que habían sido invadidas por los *bandeirantes* paulistas. De 40 pueblos quedaban sólo 22, de los cuales 6 eran originarios de esa región y los otros 16 eran transmigrados de las zonas de Iguazú, Guayrá, Itatines y Uruguay. Fueron ubicados sobre los Ríos Paraná y Uruguay constituyendo dos regiones más o menos delimitadas. Otra etapa comprende entre 1690 y 1732 en que se produce una expansión hacia el oriente del Río Uruguay con la fundación de siete nuevos pueblos y la consolidación del espacio misional. La población y el territorio misioneros crecieron de manera sostenida hasta 1732 en que se registra el número más elevado de población. Sin embargo, en esa década, pocos años después, se produjo la crisis demográfica más severa de la historia de los pueblos que acarreó un descenso abrumador de la población guaraní reducida a la mitad en pocos años.⁸ Si bien a partir de 1740 las reducciones comenzaron a recuperarse y la actividad misional se incrementó, la expansión territorial de las misiones guaraníes se detuvo en los límites alcanzados hasta entonces. En 1750 se firmó el conocido Tratado de Madrid que afectó especialmente la demografía de los siete pueblos al oriente

⁶ La excepción para esto fue la reducción de San Ignacio Guazú en la que existieron encomiendas. Sobre el tema ver Maeder (1984) y Garavaglia (1983: 286).

⁷ Los jesuitas de la provincia peruana ya habían hecho experimentos reduccionales en la región de Juli pero tuvieron poco que ver con la experiencia paraguaya. El tema de los antecedentes del modelo reduccional paraguayo ha sido objeto de polémicas. La actividad de los jesuitas en el Paraguay fue precedida en varios años por los franciscanos que fundaron varios pueblos de guaraníes. A diferencia de éstos, una de las características fundamentales del modelo jesuita sería la total separación residencial de los indígenas respecto de los enclaves españoles. Los franciscanos que definieron el primer modelo reduccional de la región utilizando algunas características de las antiguas aldeas guaraníes de la región. Ver Garavaglia (1987), Necker (1990).

⁸ De acuerdo a los datos relevados por Maeder y Bolsi (1974), 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.

del Río Uruguay. Esta última etapa concluye con la expulsión de los jesuitas de los pueblos en 1768.⁹

Las reducciones albergaron grupos indígenas de diversos orígenes entre los cuales predominaron los guaraníes. Pese a los cambios radicales que el modo de vida en la reducción implicó para estos grupos algunas características de su tradición económica y política y social les permitieron adaptarse con mayor facilidad. Algunos rasgos de su cultura, como el ser horticultores semi-sedentarios y vivir en aldeas basando su organización social en la familia extensa propiciaron, no sin conflictos, la permanencia en un lugar fijo. La reciprocidad, que se encontraba en la base de sus intercambios económicos alentó la colaboración en los trabajos colectivos y las fiestas. Por contraste, otros rasgos de su vida tradicional - como la desnudez, la poligamia, la borrachera, los ritos religiosos y la antropofagia- morigeraron el proceso de conversión de varios grupos en la medida que su continuidad era promovida por los líderes pese a que eran considerados directamente opuestos a la vida política y cristiana y a que los jesuitas buscaban denodadamente erradicados (Meliá 1981, 1989).

El avance de los jesuitas, si bien poseía características particulares, produjo una fragmentación gradual de las grandes unidades regionales en que se organizaban estos grupos, forzando la mezcla de sus componentes.¹⁰ En este sentido, puede decirse que buena parte de las confusiones en las categorías étnicas ya se habían generado con la conquista pues con anterioridad los españoles habían identificado cada cacicazgo como pueblo. Más tarde se impuso el patrón de concentrar varios cacicazgos, e incluso varias denominaciones étnicas en un solo pueblo, lo que era más favorable para el sistema de mitazgo.¹¹

Algunos pueblos fueron incorporando población de orígenes muy diversos llegando a conformar un mosaico multiétnico que conservó por mucho tiempo su heterogeneidad. Probablemente el caso paradigmático en este sentido sea Yapeyú, que incorporó población minuán y charrúa (Levinton 2003).¹² Otros pueblos como Jesús y

⁹ Pero debe destacarse que actualmente la periodización constituye un punto sujeto a debate en la historia de los pueblos guaraníes misioneros, particularmente en lo que refiere a la arquitectura y la imaginaria (Sustersic 1999).

¹⁰ En el siglo XVI existían básicamente cuatro de esos grandes nucleamientos en la zona de contacto con los españoles: la itateña (conformada por Caaguasu, Bomboy y Taré), la guarambareña (Atirá, Arecayá, Ypané, Guarambaré, Jejui, Perico), la comarcano asunceña, y la caazapeña (caazapa, Yuty, Ytape; este último es un nucleamiento montés conocido como Taruma y Carimá).

¹¹ Susnik (1965:160). Entre los grupos sobre los que actuaron los jesuitas se cuentan muchos nombres étnicos. No todos eran guaraníes. Se mencionan gualachos o guayanas en Concepción y San Pedro, fundadas en 1627. También hay referencias a cara-cara (CA 1637-39: 154), itatines (CA 1637-39: 163-174), payaguá. 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.

¹² 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, cuando los padres Antonio Bohem e Hypolito Dáctilo intentaron formar una reducción de charrúas llamada San Joaquín que tampoco llega al año de existencia. En el siglo XVIII se vuelve a intentar formar pueblos pero todas resultan tentativas frustradas (Levinton 2003). Según informa una carta del gobernador Andonaegui, se hicieron intentos reducir a los charrúas poniéndolos bajo el control de los franciscanos. En 1750 informa el gobernador que "[...] logró mi *Theniente de Santa fee Don Francisco de Vera y Mujica, dar con una porsion*

Corpus incorporaron grupos guayaná, que hablaban una variante de las lenguas gé, 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 Angel.¹³ Para la fundación de San Estanislao se llevaron guayanas de intérpretes junto con guaraníes cristianos (Machón 1993). En 1738 llegaron a Jesús 14 infieles de nación “gualachos”, probablemente otra denominación para los guayana, donde los instruyó Cardiel con mucha dificultad por la diferencia lingüística con el guaraní (citado por Machón 1993). Varios años después de la expulsión los guayanas incorporados a Corpus conservaban un barrio propio (Susnik 1966).

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”*.¹⁴ El jesuita claramente trataba de evitar el vaciamiento de individuos de cacicazgos.

Las fragmentaciones étnicas o el vaciamiento de cacicazgos no sólo respondían a la superpoblación. Como se ha visto, casi simultáneamente con la fundación de las primeras reducciones en la región del Guayrá comenzaron los ataques *bandeirantes* que

de toderías en que hizo prisioneros trescientos y cuarenta y nueve charruas de ambos sexos, los que condujo a dicha ciudad, y he dispuesto, se funde con ellos una reduccion poniendola al cargo de los RRP de San Francisco, por no tener los de la Compañía sujetos bastantes para ello [...] se hallaron [las tropas] al mismo tiempo imbadidos por un grueso de Indios de barias naciones que por lugar inopinado, y secreto se internaron a distancia de [...] leguas de las Vivoras, logrando rovar y quemar dos estancias con los ranchos de su inmediación en que mataron cinco Personas y se llevaron una cautiva de nueve años, y a su retirada encontraron con cincuenta hombres de los nuestros, que por ser tan pocos lo s sitiaron en una estancia que se hicieron fuertes [...], y lograron tomar algunas vacas y yeguas. Les siguen el rastro y les descubren a cuatro días de camino. Se enfrentan, pierden los indios 150 personas “entre muertos y prisioneros”, solo muere un miliciano. Los indios pasan a nado un río y se refugian en *“un monte tan espeso que hera impracticable entrarles, ni bloquearlos por su mucha extensión, por lo que fue preziso retirarse los nuestros, y en la retirada se recuperó a la cautiva que havian llevado y se les quemó doscientas y una toderías, quitandoles dos mil cavallos y yeguas, no dudo que estas acciones les servirá de freno para contenerse, y en su defecto intentaré nuevas salidas para seguridad de estos Países, familias y Ganados”* (Carta de Andonaegui, Buenos Aires, 17 de marzo de 1750, AGI, B.A. 303).

¹³ Escribe Nusdorffer: *“[...] frecuentes correrías a los infieles confinantes y solicitando la conversión de las naciones Guenoas, Charrúa, 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 1993: 33). Querini por su parte informa que se agregaron 200 Charrúas a Yapeyú, varios Guenoas a San Borja, 33 Mínuanes a San Miguel y 9 a Santo Angel y 7 a San Nicolás (informe de Querini de 1747, citado por Machón 1993: 33)

¹⁴ 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 Paraná y Uruguay y sus Consultores. Nuestra Señora de Fe, 12 de febrero de 1745 (Furlong 1971: 127).

signarían las tres primeras décadas.¹⁵ Las cifras de indios capturados como esclavos eran abrumadoras. En 1629 atacan el Guayrá y se llevan 9.000 indios. En 1636 atacan el tape y se llevan 25.000. El problema recién fue controlado luego de que los guaraníes fueron autorizados a defenderse con armas de fuego. Así se introdujo entre los indios misioneros una estructura militar que de allí en más serviría no sólo para la defensa sino también como instrumento para el sofocamiento de rebeliones en el Paraguay y las ofensivas contra los portugueses (Melià 1989). Otra gran causa fueron las epidemias, que azotaron todo el período de presencia jesuítica. En la tercera década del siglo XVIII, la población total de las reducciones quedó reducida a la mitad (Maeder y Bolsi 1974).

Es importante destacar que los cacicazgos conservaban un grado importante de autonomía política dentro de las reducciones. En este sentido aportan datos interesantes algunos padrones posteriores a la expulsión de los jesuitas que muestran la existencia de cacicazgos sobredimensionados frente a otros vacíos de población o prácticamente disueltos. Por otra parte, el número de cacicazgos y la cantidad de población por pueblo no son correlativos, es decir que en ciertos pueblos una población relativamente grande se distribuye asimétricamente entre pocos cacicazgos mientras que en otros encontramos numerosos cacicazgos para una población relativamente pequeña.¹⁶ Estos datos indican no solo el hecho de que los cacicazgos no se mezclaban entre sí, manteniendo su heterogeneidad cultural, sino que preservaban autonomía política, lo que resultaba favorable para las autoridades administrativas, pero probablemente también para los mismos indígenas. Según el jesuita Cardiel, cada pueblo poseía entre ocho y diez “tribus” que se distinguían por nombres religiosos. Cada una de ellas poseía de cuatro a seis cacicazgos con treinta o cuarenta individuos, cuyo jefe ocupaba un cargo en el cabildo.¹⁷ A su vez, la traza urbana de los pueblos servía de soporte para el ordenamiento de los cacicazgos que se encontraban organizados por “galpones o filas de casas de igual medida y proporción” (Zavala [1784] 1941: 162).

En síntesis, el largo proceso de formación de las reducciones implicó la fragmentación y desestructuración de las organizaciones nativas previas, la reutilización y resignificación de elementos previos y la implementación de mecanismos de homogeneización étnica que tuvieron sus límites marcados por la naturaleza misma de las organizaciones políticas y económicas indígenas. Entre los procesos de fragmentación se cuentan las mudanzas voluntarias y forzadas de población, y las epidemias. 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

¹⁵ En la cesión del Guayrá, los pueblos españoles de Ciudad Real y Villa Rica quedaron en manos portuguesas.

¹⁶ 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 1500 personas, otros como San Ignacio Miní poseen 72 cacicazgos y 1.817 personas. Estos datos, revelan la persistencia de la autonomía de los cacicazgos que generalmente evitan mezclarse unos con otros. También indican que en algunos pueblos quizás existió un grado mayor heterogeneidad política, la que aumentaba en relación directa con el número de cacicazgos (Susnik 1966).

¹⁷ Cardiel ([1747] 1919: 474). La cita de la obra de Cardiel, incluida en el libro de Muriel presenta problemas de traducción. El libro de Muriel es traducción al latín de la historia de Charlevoix en francés, que incluye agregados y modificaciones al texto original. A su vez, la traducción al español efectuada por Pablo Hernández incluye numerosas modificaciones, lo que lleva a Furlong a afirmar que no se trata de una obra de Muriel ni de Charlevoix, sino de Hernández (Furlong 1955).

grupos, así por ejemplo, los jesuitas influyeron en la creación de todo un lenguaje político funcional que integrara a los líderes al nuevo esquema logrando una cohesión y estabilidad más o menos duraderas, sin atentar contra la autonomía que les había sido característica hasta entonces.

Las reducciones jesuíticas a la larga instituyeron una nueva realidad sociocultural, una “comunidad imaginada” en la que, más allá de la diversidad étnica, ser guaraní misionero era sinónimo de “indio reducido” o cristianizado. Por oposición a este espacio interno se construyó el imaginario de un espacio externo amenazador identificado con la infidelidad. En este sentido, la utilización de símbolos y rituales del poder resultaban muy eficaces. El ritual cristiano y la incorporación de símbolos religiosos y políticos europeos al ámbito reduccional tuvo importancia fundamental en la construcción de un espacio misional interno. El ritual ordenaba el tiempo y espacio cotidianos y establecía el canon de la vida política y cristiana. Por esta vía, es posible que de la religión nativa tradicional se resignificara e incluso que algunos de sus elementos encontraran algún lugar en la liturgia cristiana (Wilde 2003c, Wilde 2004). La batalla contra el indio infiel se escenificaba en algunas representaciones dramáticas, con el propósito de establecer claros límites entre el espacio cristiano interno y el espacio infiel externo.

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” (Meliá 1989: 24). Se partía de la premisa de que la humanidad sólo era posible en el espacio urbano. Las crónicas y cartas serían los documentos por excelencia, encargados de construir ese espacio cristiano prístino. Una de las expresiones más puras de la aspiración jesuítica se encuentra en los escritos del jesuita Manuel Peramás quien llega a comparar la organización misional con *La República* de Platón. Un antecedente de gran difusión en Europa fue *El Cristianismo Feliz* de Ludovico Muratori, enteramente basado en cartas de los jesuitas.

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 un informe de la época de mayor expansión de las misiones dirigido por el jesuita Querini al Rey. Con respecto a los guaraníes escribía:

*“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”.*¹⁸

¹⁸ Brabo (1872a: 643).

A continuación el jesuita remarcaba el contraste existente con los indios infieles. Decía que los mataguayos, guenoas, mocobíes, abipones, pampas y serranos conservaban sus costumbres gentílicas, vivían en guerra permanente y persistían entre ellos varios “hechiceros”. Otro documento, posterior en varias décadas a este, permite constatar la continuidad de la visión dualista. El siguiente párrafo de un escrito del funcionario Diego de Alvear, posterior en varios años a la expulsión de los jesuitas, nos presenta una oposición cristiano-infiel muy parecida:

*“La dócil y numerosa nación de los Guaranis 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 Tupis o Caribes, sangrientos e implacables enemigos; los pacíficos Minuanes y los belicosos Charruas por decir mas á nuestro intento, llamarán nuestra particular atención [...]”*¹⁹

La difusión de este dualismo radical, del que los mismos jesuitas son artífices, llega a su auge con la estabilización del sistema de reducciones, en las primeras décadas del siglo XVIII. No casualmente también es ésta la época en que surge, como contrapartida ideológica, el mito del “Estado Jesuítico del Paraguay” que alcanzaría gran difusión en Europa a partir de mediados del siglo XVIII. Este discurso servía de *feedback* para la expansión misional en toda la región. Con la larga experiencia misionera entre los guaraníes, el modelo misional probaba su eficacia en el intento de integrar a la población nativa a la vida cristiana y la Compañía de Jesús que controlaba la mayor parte de los emprendimientos misionales del Paraguay y Tucumán Colonial aumentaba su poder.²⁰

Ahora bien, ¿cuáles eran las características de los grupos considerados “infieles” colocados por fuera del espacio cristiano? ¿Hasta qué punto la división trazada en el discurso jesuita entre un espacio reduccional interno y externo guiaba los movimientos y comportamientos indígenas? ¿Cómo concebían los guaraníes de las misiones esos espacios?

¹⁹ 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 Chaco, los de Arauco, las Pampas, los charruas, los tupis 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.” (Documento anexo de Alvear y Ward 1891: 6 y 465).

²⁰ El informe de Manuel Querini firmado en Córdoba del Tucumán el 1 de agosto de 1750 enumera todas las reducciones existentes en las jurisdicciones del Río de la Plata, Paraguay y Tucumán. Son las siguientes: a) Obispado del Paraguay: San Ignacio Guazú, Nuestra Señora de Loreto, San Iguacio Miní, Itapúa o Nuestra Señora de la Encarnación, Corpus Christi, Candelaria, Santa Ana, San Cosme y San Damián, Nuestra Señora de Fé, Santiago el Mayor, Santa Rosa de santa María, Jesús, Santísima Trinidad, San Joaquín; b) Obispado de Buenos Aires: Concepción, Santa María la Mayor, Yapeyú o Nuestra Señora de los Reyes, San Nicolás de Bary, San Francisco Javier, La Cruz, San Carlos, San Miguel, Santos Apóstoles, Santos Mártires del Japón, Santo Tomás, San Luis Gonzaga, San Francisco de Borja, San Lorenzo, San Juan Bautista, Santo Angel de la Guarda; c) En otras partes del mismo obispado: Reducción de Guenoas, Reducción de San Francisco Javier de Mocobies, Reducción de San Jerónimo, de Abipones, Concepción de Pampas, Nuestra Señora del Pilar de los Serranos; d) Obispado de Tucumán: San Esteban de Miraflores (Lule, Toquisitine, Isistine, Oristine), Concepción (Abipones); Nuestra Señora del Buen Consejo (Mataguayos); e) Arzobispado de Charcas: Reducción de Nuestra Señora del Rosario (Chiriguano y Mataguayos), en el distrito de Tarija.; f) Obispado de Santa Cruz de la Sierra: San Francisco Javier, San Rafael, San José, San Juan Bautista, La Concepción, San Miguel, San Ignacio.

El espacio infiel

A fines del siglo XVIII, los funcionarios ilustrados 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 sujetarse. Sin embargo, 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 Doblás, por ejemplo, refiere básicamente a cuatro grupos de “indios infieles” establecidos en las cercanías de los pueblos guaraníes: los guayanás, los tupis, los minuanes y los charrúas. Los guayanás, 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 tupis 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 Miguel.²¹ Por último, Doblás señala que los charrúas 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 segundos (Doblás [1785] 1836-1837: 51-54).²²

Las observaciones de Doblás 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 charrúas, mientras otros los mantienen alejados (Azara, [1790] 1904: 405). Con respecto al grupo genéricamente conocido como “monteses” (caaguas o caingú) dice que son lo mismo que una clase de guayaná “aunque tienen diverso nombre” (Azara, [1790] 1904: 407). Afirma también que una segunda clase de guayaná “es indubitablemente guaraní porque así lo justifican plenamente su idioma, su baja, triste cuadrada y fea figura que regulo de 5 pies y 9 pulgadas españolas” (Azara, [1790] 1904: 406).²³

²¹ 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 1836-37: 100). Los “[...] pueblos de San Juan y San Angel, 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 [...]” (documento de 1797 anexo a Alvear y Ward 1891: 457)

²² A propósito de la ciudad de San Salvador escribe Diego de Alvear: “Esta colonia fue también de corta duración, desde fines de 1574 hasta 1576, que fue despoblada por las ordinarias inundaciones de los mismos 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.” (Alvear 1836-37: 28).

²³ He omitido referencias a *Viajes por la América Meridional* de Azara ([1850] 1982) pero se trata también de una obra representativa operaciones parecidas.

Para completar el panorama debe agregarse a los diversos grupos guaicurú, entre ellos los abipones, los mocovíes y los mbayas, 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 (Arecos 1999). Estos mantuvieron con los payaguá una alianza y prácticamente todos los intentos por reducirlos fracasaron.²⁴ Sobre ambos grupos brindan información los jesuitas. Bernardo Nusdorffer relata que los mbayas 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 año (Nusdorffer [1760] 1971: 164). Pero estas reducciones existieron por poco tiempo. Sobre los payagua señala una carta anua que mantenían frecuentes conflictos con los indígenas de la región del Itatín, donde fueron fundadas varias reducciones (CA 1637-39: 167). Los payaguá eran conocidos como “canoeros” por su audacia en la circulación de los ríos.²⁵ 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, &a, 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 [...]”*²⁶

En una visión algo esquemática, podríamos decir que cada uno de estos grupos se caracterizaba por mantener su propia modalidad o estilo de relacionamiento con los indígenas reducidos y los habitantes de las ciudades aledañas que oscilaban entre la hostilidad abierta y el acercamiento pacífico, estrategias que a veces variaban en el caso de un mismo grupo según los contextos y circunstancias concretas. En este sentido, la actitud indígena estaba marcada por la ambigüedad y la ambivalencia.

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 Martín 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

²⁴ El imperio también trató de reducirlos des pues de 1824-26 hasta que sus capitanes pactaron. Se les ofreció un misionero y soldados auxiliares para adoctrinarlos y adiestrarlos en la agricultura. El misionero capuchino se quedó un período pero el intento fracasó, pues lo indios se mostraban indolentes. Recién se logra someterlos después de la guerra de la triple alianza, cuando “*las fuerzas de los dos estados y del capitalismo se coaligasen*” (Arecos 1999: 26).

²⁵ “*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).

²⁶ Alvear (1836-37: 12)

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 expedición (Dobrizhoffer 1967: III, 29). 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.

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 pobladores. Otros pueblos como Corpus o Loreto debían afrontar la penetración de españoles en los yerbales silvestres cercanos y la extracción de indios de sus comunidades (Susnik 1966: 41, 96, 191-192 y 194). En 1770 el Teniente de Gobernador del departamento de Santiago informa del ataque de un grupo de “*indios guaicurús*” 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 cuando 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*”.²⁷

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 [...]”.²⁸ La actitud de los guaicurús 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 porcion de tierra del Chaco contenia en si casi innumerables infieles de diferentes Caziques, y naciones, que en regular, que ubiessen entre ellos algunos malos, que no

²⁷ Carta de Joseph Barbosa al gobernador Buccareli, 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 mocovíes en AGN IX.22.6.5 [1767-72]). Pueden encontrarse referencias a pueblos guanas y mbyayas en el mismo legajo.

²⁸ Carta a Vertiz, Pueblo de Itapúa, 16 de febrero de 1772 (AGN IX. 22.2.7).

*asistiesen a estas propuestas, y que por esta razon no debian ser considerados responsables de los hechos ajenos, ni perjudicar nuestra amistad, la natural perfidia de aquellos”.*²⁹

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 “guaicuru”, 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 (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 limita 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.

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 sedentario. Así, la reducción, cuando se lograba, poseía la cualidad de ser simultáneamente refugio, “vanguardia de la colonización” o “cuartel general” (Acevedo 1996; Areces 1994).

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 temporadas.³⁰ La misma carta citada arriba revela 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 habia 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”.³¹

²⁹ 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 Nacion Mocoavis. 22 de febrero de 1769, AHN (Clero –Jesuitas), Leg. 96, exp. 6.

³⁰ 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 mbayas la de Belén, San Antonio y Melodía, San Juan Nepomuceno (Vitar 1997, Davilo 1998, Paz 2004).

³¹ 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

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”.

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 pueblos.³² 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.³³ Es probable que la situación de escasez o los conflictos con otros grupos indígenas hayan llevado a los guayana a aceptar la reducción aún en circunstancias muy precarias.³⁴ 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 reducirse.³⁵

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 monte³⁶. Enero 1800, una tropilla de cerca de 200 tupíes que habitaban en bosques de pueblos San Javier y Santo Angel, pasó el Uruguay atacando el pueblo de San Francisco de Paula donde quemaron y mataron a muchos moradores obligando a los demás a refugiarse

enemigos los mocobis, retirándose el cacique gral con 90 hombres a las fronteras de San Jerónimo; 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. AGPC, Sección Jesuitas, T. 6 (1778), informa sobre el restablecimiento de la reducción de San Fernando de abipones.

³² Escribe Buccareli: *“En las inmediaciones de aquellos pueblos conservaban infieles, sin permitirles la conversión y reducción que pedían, según ahora se ha visto, pues, luego que estos tuvieron noticia de la expulsión 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 1872: 196).

³³ A este pueblo ha dedicado un estudio exhaustivo Francisco Machón (1993). Ver también Levinton (2003).

³⁴ 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 enseñárseles 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 1993: 61).

³⁵ 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 1999b).

³⁶ 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 1993: 68).

en los bosques. Más de cien guayanás se refugiaron en el pueblo de Corpus donde disfrutarían de los beneficios de la producción de comunidad.³⁷

Los indígenas llamados caingú o “monteses” llevaban al extremo la estrategia guayaná 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. Areces 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 más alejado compuesto por indígenas de cabello tonsurado en corona, probablemente Tupi-Kaingang (Areces 1994).

Prácticamente todos los intentos de reducción de los monteses o caingúas fracasaron aunque en general son concebidos como “indios dóciles” en las crónicas.³⁸ 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 toscó” (CA 1632-34: 145). Otras cartas refieren al carácter poco amigable de los caingú con las reducciones, y comparan sus tropelías con las de los guaicura.³⁹ 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 (Areces 1994).

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. Tenemos noticias de que en 1770 algunos caingúas se acercaron a la estancia

³⁷ “[...] 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 contraído matrimonio catorce, y bautizó a si mismo de los nacidos de ellos hasta la edad de quatro años quinze, 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).

³⁸ Los franciscanos fracasan en su intento de asentar misiones permanentes con los monteses. Durante la intendencia de Alos se entrevisto a quinze caciques de la zona del río Aguaray miri e Upane acaudillados 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 maíz, batata y caña dulce. Los caciques proponían amistad con los criollos a cambio de libertad de trueques (Areces 1994).

³⁹ “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 rio, 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 [1627]: 178)

del pueblo de Jesús.⁴⁰ Un capataz de San Javier, que se encontraba beneficiando yerba en los montes de Jesús, informa del encuentro que tuvo con seis indios caingúá 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 caingúás 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 caingúás en los montes que indios en la provincia del Paraná*”.

Ante el relato del capataz, un funcionario ordena a todos los capataces de estancias y yerbales que traten bien a los “infieles” y les den “hasta la camisa” si se la piden “pues a ellos se les retornará cualquier cosa de las que se deshagan”. Al capataz ya mencionado se le entregan dos machetes y se le prometen cuchillos “por si viniesen que no habrá duda pues la última vez que salieron dijeron volverían por este tiempo y han cumplido”. Agrega que se acercará a San Javier

*“llevando algunos cascabeles, medallas y cuchillos, para enviarlos a llamar, y darles, como así mismo para pararlos pues saben muy bien el guaraní, y son indios de más ingenio que estos christianos; y sobre todo dijeron a el capataz que en volviendo traerían un indiecito guayaquí para mi; que estos los cogen para sus esclavos”.*⁴¹

Es clara la necesidad que tenían las autoridades de obtener la colaboración de estos grupos para la exploración del monte y el buen manejo de las estancias. 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. A su vez, el monte y la estancia constituían ámbitos simbólicamente eficaces para la misma población indígena. En el caso de algunos grupos monteses incluso, la pertenencia al ámbito del monte poseía fundamentos cosmológicos que todavía persisten entre varios grupos guaraníes. Algunos indicios señalan que la selva y el monte eran percibidos como espacios abiertos en la particular concepción territorial de los grupos no reducidos. A diferencia de lo que podía ser la visión de los administradores y colonos españoles, los indígenas concebían estos ámbitos como espacios abiertos en donde era posible una movilidad “libre”. Esa libertad no sólo se relacionaba con la falta de controles eficaces por parte del Estado sino también con la posibilidad de obtención de recursos de subsistencia prácticamente ilimitados. En todo caso, los riesgos aquí pasaban menos por la penalización del Estado que por la dinámica propia de los movimientos de grupos y actores “desconocidos”, es decir, el peligro concreto de perder la vida que acarrearía para los individuos el tener una movilidad libre. Las sensaciones de miedo, pánico, horror, entre otras, parecen descriptivas de la percepción de esos “peligros” latentes e imponderables.

⁴⁰ Encontramos dos cartas que refieren a este hecho. Carta de Francisco Bruno de Zavala al gobernador [F. Buccarelli]. Candelaria 17 de setiembre de 1770. AGN IX.18.5.1. Carta de Juan de la Granja y Alvarez a Francisco Bruno de Zavala. Jesús 14 de septiembre de 1770 (AGN IX.18.5.1).

⁴¹ Carta de Juan de la Granja y Alvarez a Francisco Bruno de Zavala. Jesús, 14 de septiembre de 1770 (AGN IX.18.5.1).

En este sentido resulta ilustrativo el siguiente fragmento de una carta del administrador del pueblo guaraní de Santiago dirigida al gobernador:

*“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 Capatases 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”.*⁴²

Fronteras permeables

En los casos descritos hasta aquí predomina una alternancia de actitudes hostiles o pacíficas. Eran en definitiva los contextos concretos los que condicionaban las estrategias particulares de los “indios infieles”. Lo más común era la actitud ambivalente y ambigua con respecto al sector de la administración colonial y las relaciones que mantenían con los “indios reducidos” eran inestables. Un caso paradigmático en este sentido fue el de los minuanes y charrúas.

Una serie de cartas inmediatamente posteriores a la expulsión de los jesuitas sirven de ilustración del comportamiento de estos grupos. Una de ellas informa que se acercaron al pueblo de Yapeyú cuatro minuanes diciendo al cura que querían bautizarse y traer a su familia.⁴³ A lo 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 Bojanos y minuanes con sus familias respectivas cuyos hijos ya tenía en escuela de doctrina y primeras letras.⁴⁴ 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

⁴² Carta de Bartolomé Lascano a Francisco de Buccareli. Santiago, agosto 21 de 1768 (AGN IX.6.10.7).

⁴³ “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. Yapeyu, 27 de Agosto de 1768 (AGN IX.6.10.7).

⁴⁴ “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 Bojanos, 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).

respecto a Yapeyú se informa que se han recogido algunos minuanes y se les gratificó pero ya no estaban todos los que al principio.⁴⁵

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 toldos.⁴⁶ 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 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."*⁴⁷

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. 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

⁴⁵ "Unos Indios Minuanes, que están en la Estancia de San Borja vinieron a veer al Rdo Pe Cura Fr Bernardino Frutos y habiendoles 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. El PPe Cura de Sn Nicolas tambien me ha participado de otros Minuanes que havitan en la estancia de aquel Pueblo tambien se haze diligencia por su reduccion ya le dixé al R P Cura con el tieno que se debe ir porque no nos engañen y burlen. En Yapeyu se havian recojido algunos, y aun creo se les gratificó, pero segun aygo no estan todos los que al principio yo estoy para pasar a aquel Pueblo, y alla veere los fundamentos y esperanzas de esta conversión, y participare a VE." Carta de Francisco Bruno de Zavala a Francisco de Bucareli. Pueblo de la Cruz a 28 de Diciembre de 1768 (AGN IX.6.10.7).

⁴⁶ "[...] 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)

⁴⁷ "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).

estos indios, prácticos en las campañas, no sólo sirven de baqueanos a los “gauderíos” 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 “infielos” 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*”.⁴⁸

Otra carta, de 1785, relata un informe que un grupo de nicolaístas 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 bienes (Poenitz 1985: 8).

Ya comenzado el siglo XIX, las noticias continúan. 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 barbaros y facinerosos”.⁴⁹

Un año después, Gonzalo Doblás explica que los indios buscaban la “libertad” fuera de sus pueblos, pasándose de unas provincias a otros, uniéndose a los españoles que los pervierten con sus costumbres 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 [...]*” (Doblás, [1801] 1948: 32). 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 Barbaras que circundan esta Provincia*” (Liniers [1804] 1896: 470).

Parece lógico pensar que la opción de muchos guaraníes por mezclarse con los infieles 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 ynfielos minuanes por solo librarse del Rigor de la hambre [...]*”.⁵⁰ Dada la situación, las tolderías minuanes servían de asilo a cuanto guaraní desertara de las misiones.⁵¹ Pero cabe preguntarse si existía algún otro móvil, fuera la explotación económica, que impulsara estas mezclas y movimientos.

⁴⁸ Don Abraham Guirado Josef Mayas, Yapeyú, ca. 1778 (AGN IX.39.5.5, Leg. 259; Exp. 10).

⁴⁹ Lastarria ([1800] 1914: 60).

⁵⁰ Pueblo de San Juan, 7 de octubre de 1773 (AGN IX.9.22.2.7).

⁵¹ “[...] *el número de indios de que se componen (las tolderías minuanes, según sujetos que han estado allí) llegara a mil, incluyendo en este número los naturales guaraníes que se han desertado y se hallan abrigados*”

Es preciso advertir que si bien la apertura del espacio misional a los actores de la campaña resultó de la distensión de los mecanismos de control después de la expulsión de los jesuitas, ya existen indicios de esta situación desde 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. De manera más cautelosa, las fuentes jesuíticas refieren a la relación de amistad que los guaraníes de los pueblos mantienen con algunos grupos “infieles” (Levinton 2003). Estas solidaridades y alianzas seguramente fueron una constante entre los guaraníes de algunas regiones aunque han sido generalmente invisibilizadas en las fuentes, reapareciendo 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 espías⁵². En otros casos, charrúas, minuanes y guenoas eran convocados a confederarse con algunas de las facciones guaraníes misioneras.⁵³

Varias fuentes indican que la base de esas solidaridades era el parentesco, un aspecto de la vida reduccional sobre el cual sabemos muy poco hasta el momento. En efecto, el parentesco constituía el eje dinamizador del cacicazgo que a su vez era uno de los pilares que sostenían la organización político social de las misiones. De hecho, las solidaridades y reciprocidades que condicionaban la lealtad hacia los líderes, estaban cifradas en el parentesco y se mantenían a lo largo de extensos períodos. 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.⁵⁴ 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.

Otro conjunto de evidencias permite inferir que las mismas relaciones de parentesco operaban en los intercambios con los “indios infieles”. Veamos algunos ejemplos. 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 suyos.⁵⁵ En 1769, el cura Ortiz de Yapeyú escribe al gobernador Bucareli que sean enviados a la nueva

con ellos, el de varios españoles, portugueses, mulatos, y negros que se han incorporado a quella nación. Don Abraham Guirado Josef Mayas, Yapeyú, ca. 1778 (AGN IX.39.5.5, Leg. 259; Exp. 10, f. 3).

⁵² *“han venido a los campos de San Juan “algunos Gentiles y Caciques barbaros, y se ofrecieron a sí, y los suyos por auxiliares, y volviéndose después, fueron á recoger la gente” (Henis [1754] 1770: 49).*

⁵³ *“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 dolian de lo que padecian, 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 Charruas. Por horas pues se temia, que de esta pavesa rebentase un incendio. Llegó no obstante á tiempo una orden del Padre Provincial, para que se mudasen los Curas, que servian de tropiezo á los ofendidos” (Henis [1754] 1770: 59).*

⁵⁴ Carta de F. B de Zavala al gobernador, 11 de agosto de 1768 (AGN IX.6.10.7).

⁵⁵ Carta de Segismundo Asperger, 10 de octubre de 1769, AGN IX.17.4.2 (citada por Poenitz 1985: 10).

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*”.⁵⁶ Hacia 1770, el administrador del pueblo de Jesús informa de la llegada a la estancia de su pueblo de algunos indios “Cainguas infieles” que son dóciles y “*se tratan de parientes con los del Jesús*”.⁵⁷ Un capataz informa que

*“los cainguas [han] preguntado por sus parientes que habitan en este pueblo 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”.*⁵⁸

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 generalmente 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.⁵⁹

A modo de conclusión

En las páginas previas he intentado mostrar el desfase existente entre, por un lado, un discurso del orden basado en la clasificación étnica que servía de fundamento para la construcción imaginaria de una oposición radical entre el espacio cristiano y el espacio infiel. Por otro lado, las prácticas concretas de relación e intercambio entre algunos de los diversos actores de la campaña, que nos revela más bien un espacio de límites difusos y ambiguos, marcado por la movilidad. En este espacio, la lógica que guía a los actores sociales es la de la desmarcación étnica como medio que permite evadir las imposiciones

⁵⁶ AGN IX. 18.5.1, citada por Machón 1993: 65.

⁵⁷ Carta de Francisco Bruno de Zavala al gobernador [F. Buccarelli]. Candelaria 17 de setiembre de 1770 (AGN IX.18.5.1).

⁵⁸ Carta de Juan de la Granja y Alvarez a Francisco Bruno de Zavala. Jesús 14 de setiembre de 1770 (AGN IX.18.5.1).

⁵⁹ 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 Charrúas, 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 Guayanás: AGN IX.18.5.1; AGN IX.22.2.7. Sobre Cainguas: AGN IX.18.5.1; AGN IX.22.2.7.

de la administración colonial. 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 a la manera de un “registro oculto” frecuentemente elidido en los diferentes escritos. Los jesuitas se veían obligados a sostener en la teoría, la existencia de un espacio cristiano prístino, y en la práctica, a aceptar la ambigüedad siempre que no perturbara la organización misional.

El empleo de categorías étnicas resulta excesivamente simplificador para el análisis de la fluida dinámica de la campaña del litoral durante el siglo XVIII. No es posible establecer un tipo particular de comportamiento indígena según pertenencias o categorías socioculturales. El movimiento concreto de los actores exige por lo tanto hacer a un lado la problemática de las clasificaciones étnicas para utilizar variables de análisis más complejas y operativas. El clivaje étnico se limita al trazado a grandes rasgos pero no ahonda en los procesos socioculturales locales y menos aún permite describir y comprender lo que en otro lugar he llamado “paradigma de la movilidad”.

Los espacios por excelencia para el desenvolvimiento de este paradigma eran las estancias y el monte, de donde se obtenía todo lo necesario para la subsistencia y reproducción social desde ganado y yerba hasta mujeres cautivas. Estos paisajes, monte y estancia, constituían además espacios simbólicamente eficaces para la estrategia de desmarcación, en la medida que no se encontraban definidos por ninguna pertenencia sociocultural particular y por lo tanto podían servir, en tanto ámbitos indiferenciados, de refugio y atracción para la población desarraigada de procedencias étnicas muy diversas.

He sugerido que el parentesco es una de las claves a partir de la cuales puede interpretarse el sentido nativo de la movilidad y las vinculaciones entre los espacios reducidos y los espacios “infieles”. El parentesco, 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. Dada la situación de ausencia de un Estado que interpelara a los actores, de un territorio virtualmente definido en tratados pero cuyos límites no tenían efecto sobre los actores pues predominaban entre ellos las interacciones cara a cara. Es en este sentido que el parentesco permite pensar la movilidad e indirectamente las modalidades nativas de percepción del territorio que predominaban en la campaña del Paraguay y el Río de la Plata en el siglo XVIII.

Puede constatarse que la permeabilidad de las fronteras entre el adentro y el afuera de las reducciones fue una constante a lo largo de toda la historia de las reducciones del Paraguay. ¿Cuáles eran las bases de esta apertura sociocultural a un afuera frecuentemente extraño? Un acercamiento más profundo a la tradición guaraní de la reciprocidad nos lleva también a tener en cuenta una concepción dual sobre la que se asienta el *teko* o “modo de ser guaraní”. A lo largo de su historia vemos alternar dos principios opuestos con respecto a la alteridad, uno inclusivo y otro exclusivo, que se expresan en la utilización de dos términos para la primera persona del plural, el *ñande* o “nosotros” que incluye al interlocutor y el *oré* o “nosotros” que lo excluye (Chamorro 2004). ¿Es posible pensar que esos dos principios opuestos y complementarios marcaron el ritmo de conservación e innovación de elementos culturales, políticos y religiosos por más de ciento cincuenta años de existencia de las misiones? ¿La instauración plena del polo negativo de esta antinomia

no terminaría acaso por hacer resurgir el augurio profético de la desaparición de la sociedad luego de la partida de los sacerdotes jesuitas?

Bibliografía y fuentes

Siglas utilizadas

AGN: Archivo General de Nación (Argentina)
AGPC: Archivo General de la Provincia de Corrientes
AHN: Archivo Histórico Nacional de Madrid
AGI: Archivo General de Indias

Fuentes publicadas

Alvear y Ward, Sabina
1891 **Historia de Diego de Alvear**. Buenos Aires. Luis Aguado.

Alvear, Diego de
1836-1837 **Relación geográfica e histórica del territorio de las Misiones**. Buenos Aires. Imprenta del Estado.

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

Brabo, Francisco Javier
1872a **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.

Brabo, Francisco Javier
1872b **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.

CA [1632-34] 1990 **Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1632 a 1634**. Maeder, Ernesto (edición e introducción). Buenos Aires. Academia Nacional de la Historia.

CA [1637-39] 1984 **Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639**. Maeder, Ernesto (editor). Buenos Aires. FECIC.

Cardiel, José
[1747] 1918-19 "Costumbres de los Guaraníes" en Francisco Muriel, **Historia del Paraguay desde 1747 a 1767**. Madrid. V. Suárez.

Doblas, Gonzalo de
[1785] 1836-1837 **Memoria histórica, Geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes**. Buenos Aires. Imprenta del Estado.

Doblas, Gonzalo de
[1801] 1948 "Disertación que trata del estado decadente en que se hallan los pueblos de Misiones y se indican los medios convenientes a su reparación", en José Luis Trenti Rocamora, **Un Informe**

inédito de Gonzalo de Doblas sobre la emergente situación de Misiones en 1801. Santa Fe. Departamento de estudios coloniales. Castelvi.

Dobrizhoffer, Martin

1967 **Historia de los Abipones.** Resistencia. Universidad Nacional del Nordeste.

Henis, Tadéo

[1754] 1770 “Efemérides de la Guerra de los Guaraníes 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”, en **Colección general de documentos, tocantes á la tercera época de las conmociones de los Regulares de la Compañía en el Paraguay**, Tomo IV. Madrid. Imprenta real de la gaceta. 1767 [-1770].

Lastarria, Miguel de

[1800] 1914 **Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata.** Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Históricas. Facultad de Filosofía y Letras.

Liniers, Santiago

[1804] 1896 “Representación al rey nuestro Señor sobre las misiones Tapes y Guaraní de las que se hallava gobernador interino en 28 de junio de 1804” en *La Biblioteca* II (1), pp. 466-473.

[MCDA] 1951-1970 “Manuscritos de la Coleção De Angelis” en **Colección Jaime Cortesao.** Rio de Janeiro. 7 vols.

Nusdorffer, Bernardo

[1760] 1971 “Novena parte de lo sucedido en las Doctrinas el año 1760, en orden a la transmigración de los 7 pueblos del Uruguay, y su entrega a la corona de Portugal, por el tratado de límites” en Guillermo Furlong, Guillermo [1971] **Bernardo de Nusdorffer y su “Novena Parte” (1760).** Buenos Aires. Ediciones Theoria.

Ruyer, Claudio

[1627] 1869 “Carta annua de la Reduccion de Santa Maria del Iguazú, para el P. Nicolas Duran provincial del Paraguay de la Compañía de Jesús”, en **Revista del Archivo general de Buenos Aires**, Tomo 1 Buenos Aires. Imprenta del “Porvenir”.

Zavala, Francisco Bruno de

[1784] 1941 “Oficio a Don Francisco de Paula Sanz. Un Informe del gobernador de Misiones, don Francisco Bruno de Zavala, sobre el estado de los treinta pueblos”, en Julio Cesar González, **Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas** 25 (85-88), pp. 159-187. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Referencias bibliográficas

Acevedo, Edberto Oscar

1996 **La Intendencia del Paraguay en el Virreinato del Río de la Plata.** Buenos Aires. Ed. Ciudad Argentina.

Areces, Nidia

1994 “Los guaraní –monteses y los yerbales silvestres en Concepción. Frontera norte paraguaya, durante el gobierno del Dr. Francia”, en *Revista Andes, Antropología e Historia* 6, pp. 301-323.

Areces, Nidia

1999 "Paraguayos, Portugueses y Mbayas en Concepción, 1773-1840" en **Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria** 8, pp. 11-44.

Bracco, Diego

2005 **Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata**. Montevideo. Linardi y Risoo.

Chamorro, Graciela

2004 "La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes" en **Revista de Indias**, LXIX (230), pp. 117-140.

Dávila, Beatriz

1998 "Gobierno del cuerpo, gobierno del alma. La estrategia reduccional jesuítica como dispositivo de evangelización y sujeción política", Santa Fe, 1743-1767", en *VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas* Resistencia. Chaco, pp. 173-196.

Furlong, Guillermo

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

Furlong, Guillermo

1971 **Bernardo de Nudorffer y su "Novena Parte" (1760)**. Buenos Aires. Ediciones Theoria.

Garavaglia, Juan Carlos

1983 **Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de la yerba mate**. México. Grijalbo.

Garavaglia, Juan Carlos

1987 **Economía, sociedad y regiones**. Buenos Aires. Ed. de la flor

Levinton, Norberto

2003 "La burocracia administrativa contra la obra evangelizadora: una reducción de Charrúas fundada por fray Marcos Ortiz", en *Primeras Jornadas de Historia de la orden dominicana en Argentina*.

Machón, Francisco

1996 **La reducción de Guayanas del Alto Paraná San Francisco de Paula. Jardín de América (Misiones)**. Ed. Del Autor.

Mariluz Urquijo, José María

1952 "La expedición contra los charrúas en 1801 y la Fundación de Belén", en **Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay**. Montevideo, XIX, pp. 53-94.

Mariluz Urquijo, José María

1964 **El virreynato del Río de la Plata en la época del marqués de Avilés (1799-1801)**. Buenos Aires. Plus Ultra.

Maeder, Ernesto y Alfredo Bolsi

1974 "La población de las misiones guaraníes entre 1702 y 1767", en **Estudios Paraguayos II** (1), pp. 111-137.

Maeder, Ernesto

1984 "Las encomiendas en las misiones jesuíticas", en *Folia histórica del Nordeste* 6.

Melià, Bartomeu

1989 "Missao por reduçao", en *Estudos leopoldenses* 25 (110), pp. 21-36.

Melià, Bartomeu

1981 "El "modo de ser" guarani en la primera documentación jesuítica (1594-1639)" en *Revista de Antropología* 24, pp. 1-24.

Mörner, Magnus

1965 "¿Separación o integración? En torno al debate dieciochesco sobre los principios de la política indigenista en Hispanoamérica", en *Journal de la Société des Américanistes* 54, pp. 31-45.

Mörner, Magnus

1985 **Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata**. Buenos Aires. Hyspamérica.

Necker, Louis

1990 **Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)**. Asunción. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica.

Paz, Carlos

2004 "El proceso histórico de conformación de una identidad común. La nación abipona en el siglo XVIII", en AA.VV (Coords) **Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas**. Rosario. UNR Editora. Tomo III, pp. 81-90.

Poenitz, Erich L. W. Edgar

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

Susnik, Branislava

1966 **El Indio Colonial del Paraguay II: Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)**. Asunción. MEAB.

Susnik, Branislava

1979-80. **Los aborígenes del Paraguay, II. Etnohistoria de los Guaraníes. Época colonial**. Asunción-Paraguay: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Vitar, Beatriz

1997 **Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)**. Madrid. CSIC.

Wilde, Guillermo

2003a "Garaníes, "gauchos" e "indios infieles" en el proceso de disgregación de las antiguas doctrinas jesuíticas del Paraguay", en **Suplemento Antropológico**. (CEADUC, Asunción, Paraguay), XXXVIII (2), pp. 73-130.

Wilde, Guillermo

2003b "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII", en **Horizontes Antropológicos** (Programa de Pós-graduação em Antropologia, Porto Alegre, Brasil).19, pp. 105-135.

Wilde, Guillermo

2003c "Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes", en **Revista Española de Antropología Americana**. (Departamento de Antropología de América, Universidad Complutense, Madrid). 33, pp. 203-229.

Wilde, Guillermo

2001 "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Dinámicas políticas y prácticas simbólicas", en **Revista Complutense de Historia de América** (Departamento de Historia de América, Universidad Complutense, Madrid), 27, pp. 69-109.

Wilde, Guillermo

1999a "¿Segregación o asimilación? La política indiana en América Meridional a fines del período colonial", en **Revista de Indias**, (Centro de Estudios Históricos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid), LIX (217), pp. 619-644.

Wilde, Guillermo

1999b "La actitud guaraní ante la expulsión de los jesuitas: Ritualidad, Reciprocidad y Espacio Social", en **Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria** 8: 141-172. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.